

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

TATIANA COSTA COELHO

**DISCURSOS ULTRAMONTANOS NO BRASIL DO SÉCULO
XIX: OS BISPADOS DE MINAS GERAIS, SÃO PAULO E RIO
DE JANEIRO**

**NITERÓI- RJ
2016**

TATIANA COSTA COELHO

**DISCURSOS ULTRAMONTANOS NO BRASIL DO SÉCULO
XIX: OS BISPADOS DE MINAS GERAIS, SÃO PAULO E RIO
DE JANEIRO**

**Tese apresentada ao Departamento de
Pós Graduação em História como parte
dos requisitos para o título de Doutor
em História.**

Orientador

Prof. Guilherme Pereira das Neves

**Niterói - RJ
2016**

TATIANA COSTA COELHO

**DISCURSOS ULTRAMONTANOS NO BRASIL DO SÉCULO XIX: OS
BISPADOS DE MINAS GERAIS, SÃO PAULO E RIO DE JANEIRO**

APROVADA EM: ____/____/____

Tese apresentada ao Departamento de Pós
Graduação em História como parte dos requisitos
para o título de Doutor em História.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Guilherme Pereira das Neves (orientador)

Prof.^a Gizlene Neder (arguidora)

Prof. Willian de Souza Martins (arguidor)

Prof.^a Célia Cristina da Silva Tavares (arguidora)

Prof.^a Patrícia Woolley Cardoso Lins Alves (arguidora)

Prof. Sérgio Chahon (arguidor) (suplente)

Prof.^a Sheila Conceição Silva Lima (arguidora) (suplente)

Niterói/2016

AGRADECIMENTOS

Ao completar essa etapa, sinto que o dever foi cumprido e agradeço a Deus por me conceder saúde e força para terminar esse trabalho. Além de Deus, pois acredito piamente em sua existência, tem algumas pessoas que surgiram ao longo da minha vida que me auxiliaram a cumprir essa etapa, que me deram o apoio e o incondicional carinho.

Primeiro esse trabalho deve em muito ao meu orientador, o professor Guilherme, pois desde a graduação na UFV meu maior sonho era ser orientada por ele. Seus textos faziam parte de várias disciplinas e me faziam pensar a construção da História. Durante o mestrado tive contato com Guilherme num Seminário e foi nesse pequeno espaço de discussão sobre projetos que minha expectativa em torno dessa figura aumentasse.

Ao entrar no doutorado na UFF tive uma grande surpresa ao ter a sua orientação. Minhas expectativas se comprovaram com o passar dessa fase. Suas orientações foram grandes momentos em que discutíamos grandes questões sobre historiografia, dentre outros assuntos. Seu profissionalismo e humanidade é de grande qualidade e só tenho a agradecer pela paciência em explicar e corrigir meus trabalhos. Aproveito esse momento, e faço uma homenagem a todos os mestres que passaram por toda a minha vida e me ensinaram a ética e o comprometimento a profissão docente.

A minha banca de avaliação de qualificação e também a de defesa agradeço as contribuições e a oportunidade de poder aprender cada vez mais. Ao meu amigo Eduardo Cavalcante que representa nesse momento a todos os meus amigos do doutorado que participaram desses momentos de descontração e também de trabalho árduo. Muitas documentações que tive contato foi devido a orientação e também as dicas de Eduardo que me ajudou constantemente nesse processo de captura de documentação.

Preciso agradecer também a FAGOC, que investiu em meu potencial, amparou e compreendeu as minhas ausências devido a fase de conclusão do doutorado. Devo também a muitos colegas de profissão e alunos (de todas as instituições em que trabalho) que serviram de torcida e incentivo durante todo esse tempo.

A todos os meus amigos, que me aguentaram durante a vida inteira e principalmente, nessa fase final da escrita da tese, que não foi nada fácil me suportar. A meu irmão, Marcos Aurélio, minha cunhada Claudia e meu lindo sobrinho Arthur (que nasceu no período de mais tensão de toda a minha vida acadêmica). Tenho muito a agradecer pela atenção, e por fazer

dos meus dias os mais alegres, principalmente por me conceder a dádiva de ser tia e também madrinha e me mostrar o lado bom de brincar, rir e amar, mesmo tendo que continuar a escrita do doutorado.

Como a família é a base de todas as relações devo um agradecimento especial a minha mãe que me inspirou durante toda a minha vida. Suas orações, preocupações, conduta ética e conselhos, foram, e continuam sendo uma grande inspiração de vida. Com seu apoio, pude prosseguir essa caminhada tranquilamente, sempre tendo a certeza de seu apoio em momentos de tristeza e apatia. Posso afirmar que tive apoio de todas as partes, inclusive, tenho muito a agradecer ao meu marido, companheiro, amigo e cúmplice, Max Willian Rodrigues, por ter dedicado todo esse tempo e paciência, desde a fase inicial do meu doutorado até o presente momento. Seu apoio incondicional, incentivo, amizade e bom humor foram e serão sempre o seu diferencial. Posso dizer o quanto sou feliz em estar do seu lado, e que a minha conquista se deve muito a você, Max, que sonhou junto comigo e foi a pessoa que abriu mão de vários momentos e oportunidades de divertimentos, pela solidão e minha ausência, para que assim, eu pudesse terminar meu trabalho com tranquilidade.

A todos que estão nesses singelos agradecimentos e também a todos que passaram por minha vida devo meu muito obrigado.

RESUMO

COELHO, Tatiana Costa. *Discursos ultramontanos no Brasil do século XIX: os bispos de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro*. 2016. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

O objetivo deste trabalho foi analisar o discurso ultramontano no Brasil durante o século XIX, tendo por corte geográfico as Dioceses de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro. Abordamos a figura dos bispos Dom Antônio Ferreira Viçoso, Dom Antônio Joaquim de Mello e Dom Pedro Maria Lacerda, que se tornaram os personagens principais desta tese, pois, durante o século XIX, foram consagrados como bispos nas dioceses supracitadas e são considerados como marcos no pensamento ultramontano brasileiro. A princípio, realizamos uma análise do discurso desses bispos. A partir daí, fizemos uma análise histórica da reforma religiosa na Europa ao longo dos tempos até atingir a América Portuguesa para, depois, fazer um estudo acerca dos discursos ultramontanos desses religiosos durante o período de sua administração das dioceses. A partir de então, definimos suas diferenças e semelhanças, partindo da perspectiva ultramontana desses personagens e tendo como documentação a discutir as cartas pastorais, a verificação das visitas pastorais e, também, a produção literária desses bispos. Desse modo, podemos conceber que esses personagens encontraram grande apoio das associações religiosas construídas nas dioceses. Daí a grande importância de verificar o discurso propagado pelos leigos que aderiram ao ultramontanismo no século XIX, tendo como principal documentação os jornais divulgados por esses ultramontanos nas referidas dioceses, bem como os documentos produzidos pelas associações católicas. Portanto, o grande intuito foi verificar como se comportava o discurso ultramontano dos bispos, bem como da população leiga. Através desse estudo, analisamos não o discurso institucional propagado pelo ultramontanismo, mas também ideais que ao mesmo tempo eram perspectivas particulares desses bispos e dos leigos. Esta análise nos proporcionou a compreensão de homens inseridos em seu tempo, num contexto histórico amplo, mas também cientes de que eram pessoas dotadas de experiências e expectativas particulares que se fizeram presentes ao longo da análise documentária. Constatamos, então, que os estudos acerca do ultramontanismo consolidados dentro da historiografia carecem de mais perspectivas de análises.

Palavras-chave: Ultramontanismo; Reforma católica; Discurso; Bispos; Religião.

ABSTRACT

COELHO, Tatiana Costa. *Ultramontane speeches in Brazil of the nineteenth century: the bishops of Minas Gerais, São Paulo and Rio de Janeiro*. 2016. Doctoral Thesis. Graduate Program in History. Universidade Federal Fluminense, Niteroi, 2016.

The objective of this study was to analyze the ultramontane speech in Brazil during the nineteenth century, specifically the Dioceses of Minas Gerais, Sao Paulo and Rio de Janeiro. We studied the bishops Don Antonio Ferreira Viçoso, Don Antonio Joaquim de Mello and Dom Pedro Maria Lacerda, who have become the main characters of this thesis, since during the nineteenth century they were consecrated as bishops in the above-mentioned dioceses and are considered as milestones in Brazilian ultramontane thought. At first, we conducted a discourse analysis of these bishops. From there, we made a historical analysis of the religious reform in Europe over time until it reaches the Portuguese America and then we studied the ultramontane speeches of these bishops during the period of their administration of the dioceses. From this, we define their differences and similarities, starting from the ultramontane perspective of these characters and having as documentation to discuss the pastoral letters, the verification of the pastoral visits and also the literary production of these bishops. Thus, we can imagine that these characters have found great support from religious associations built in the dioceses. Hence the great importance of checking the discourse propagated by lay people who joined the ultramontanism in the nineteenth century, having as the main documents the newspapers published by these ultramontanes in these dioceses, and the documents produced by Catholic associations. So the big goal was to see how the ultramontane discourse of the bishops behaved as well as the lay population. Through this study, we analyzed the institutional discourse propagated by ultramontanism but also the ideals that at the same time were particular perspective of those bishops and lay people. This analysis gave us the understanding of men inserted in their time, in a broad historical context, but who were also aware that they were people endowed with particular experiences and expectations that were present throughout the documentary analysis. We note, then, that the studies on the consolidated ultramontanism within the historiography need more analysis perspectives.

Keywords: Ultramontanism; Catholic reform; Speech; Bishops; Religion.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Principais Bispos Ultramontanos no Brasil ao longo do século XIX	66 e 67
Quadro 2 – Número de Visitas Pastorais de Dom Viçoso.....	83 a 85
Quadro 3 – Número de Visitas Pastorais realizadas por Dom Antônio Joaquim de Mello.....	141 a 142
Quadro 4 – Associações Católicas no século XIX	231

LISTA DE ABREVIATURAS

IHGB – Instituto Histórico Geográfico Brasileiro

AEAM – Arquivo Eclesiástico e Arquidiocesano de Mariana

BN – Biblioteca Nacional

ANRJ – Arquivo Nacional do Rio de Janeiro

ACMRJ: Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro

ACMSP – Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo

APESP – Arquivo Público do Estado de São Paulo

Sumário

AGRADECIMENTOS.....	4
RESUMO	6
ABSTRACT.....	7
LISTA DE QUADROS	8
LISTA DE ABREVIATURAS	9
INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1 – A RELIGIÃO NA AMÉRICA PORTUGUESA DURANTE O SÉCULO XIX	40
1.1 PORTUGAL E AMÉRICA PORTUGUESA: O PADROADO	41
1.2 A CRIAÇÃO DOS BISPADOS NO BRASIL: O CASO DO RIO DE JANEIRO, MARIANA E SÃO PAULO	49
1.3 AS CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA	54
1.4 O CONCÍLIO VATICANO I E A PARTICIPAÇÃO DOS BISPOS BRASILEIROS	59
CAPÍTULO 2 – DOM VIÇOSO E A REFORMA NA DIOCESE DE MARIANA.....	68
2.1. BIOGRAFIA	69
2.2. CORRESPONDÊNCIA PESSOAL, CARTAS PASTORAIS E VISITAS PASTORAIS	71
2.3. O CASO ROUSSIN E A MANUTENÇÃO DA ORDEM DO CLERO	85
2.4. CASAMENTO E MANCEBIA	94
2.5. O SEMINÁRIO DE MARIANA	98
2.5.1. <i>O Seminário de Mariana.....</i>	<i>99</i>
CAPÍTULO 3 – DOM ANTÔNIO JOAQUIM DE MELLO E A REFORMA NO BISPADO DE SÃO PAULO	111
3.1. O CATOLICISMO EM SÃO PAULO.....	112
3.1.1. <i>Os padres do patrocínio.....</i>	<i>112</i>
3.1.2. <i>A Constituição Eclesiástica do Bispado de São Paulo.....</i>	<i>116</i>
3.1.3. <i>A Questão do Celibato Clerical na Diocese de São Paulo: o debate de Feijó com Dom Romualdo de Seixas.....</i>	<i>119</i>
3.2. BIOGRAFIA DE DOM ANTÔNIO JOAQUIM DE MELLO.....	125
3.3 CRIAÇÃO DO REGULAMENTO PARA O CLERO	129
3.4. AS CARTAS E VISITAS PASTORAIS DE DOM ANTÔNIO JOAQUIM DE MELLO	134
3.5. CRIAÇÃO DO SEMINÁRIO	142
3.6. O BISPO E O CABIDO: CONFLITO ENTRE DOM ANTÔNIO E O CLERO PAULISTA	151

3.7. ATÉ QUANDO TEREMOS UM PÉ NO TEMPLO E OUTRO NO PROFANO? A QUESTÃO DO CASAMENTO CIVIL: O CONFLITO	159
3.8. DOM LINO DEODATO (1873-1894), A REFORMA ULTRAMONTANA E O SÍNODO DIOCESANO DE 1888	164
3.8.1. <i>Antecedentes da Reforma de Dom Lino Deodato</i>	164
3.8.2. <i>Dom Lino Deodato e a Reforma religiosa</i>	165
CAPÍTULO 4 – DOM PEDRO MARIA LACERDA E A CAPITAL DO IMPÉRIO	173
4.1. UMA BIOGRAFIA	174
4.2. PROBLEMAS REFERENTES ÀS PARÓQUIAS NO BISPADO DE DOM LACERDA	183
4.2.1 <i>Casamentos mistos</i>	187
4.3. SEMINÁRIO EPISCOPAL DE SÃO JOSÉ DO RIO DE JANEIRO	191
4.3.1 <i>A educação dos fiéis</i>	199
4.4. CARTAS PASTORAIS E VISITAS PASTORAIS	200
4.4.1 <i>Visitas Pastorais</i>	203
4.5. MAÇONARIA E DOM PEDRO MARIA LACERDA	205
4.5.1 <i>A Questão Religiosa e a Maçonaria sob a ótica do Bispo do Rio de Janeiro: a defesa do bispo de Pernambuco</i>	216
CAPÍTULO 5 – A DINÂMICA ENTRE AS DIOCESES	222
5.1. MODERNIDADE <i>VERSUS</i> TRADIÇÃO.....	223
5.2. AS ASSOCIAÇÕES CATÓLICAS	229
5.3. OS INTELLECTUAIS ULTRAMONTANOS: CÂNDIDO MENDES E JOSÉ SORIANO	237
5.4. OS JORNAIS CATÓLICOS.....	243
5.4.1 <i>O Bom Ladrão, Selectha Catholica e O Romano: Minas Gerais</i>	245
5.4.2 <i>O parque editorial paulista</i>	252
5.4.3 <i>O Apóstolo: O Rio de Janeiro</i>	256
CONSIDERAÇÕES FINAIS: SUBSÍDIOS PARA UM DEBATE?	263
ANEXOS	270
FONTES	277
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	282

INTRODUÇÃO

As discussões acerca do uso dos conceitos e sua importância para análise histórica remetem a uma série de transformações da disciplina. Podemos perceber a evolução da utilização conceitual durante as décadas de 60 e 70 do século XX, momento esse em que a historiografia sofreu grandes modificações e passou a contar com novas abordagens, como a micro-história.

As contribuições de Reinhart Koselleck e Hans-George Gadamer, marcadas pela obra do filósofo Martin Heidegger¹, constituíram uma das reorientações das Ciências Sociais, promovendo intensa discussão intelectual acerca do projeto político e social do mundo moderno.

Gadamer² acredita que a historiografia, em vez de se caracterizar pelo estudo objetivo e desinteressado do passado, é determinada como um caso em que a compreensão humana se realiza. Dessa maneira, segundo esse autor, conhecer o passado seria, antes de tudo, relacionar-se com a tradição à qual pertencemos, através do diálogo com os textos, a partir das questões do presente histórico.

Reinhart Koselleck mostra a importância do estudo dos conceitos para a abordagem histórica, superando a História das ideias promovida desde o século XVIII. Esse autor reconhece a ligação intrínseca entre história e linguagem ao verificar mudança no significado das palavras que vincula às mudanças sociopolíticas de determinada época. Dessa forma, o autor identifica a dinâmica e diversidade dos significados conceituais. Para Koselleck, os conceitos não devem ser jamais tomados como sistema textual autônomo, mas sempre relacionados a dada realidade social, a serviço da compreensão histórica.

De acordo com esse mesmo autor:

A história dos conceitos é, em primeiro lugar, um método especializado da crítica de fontes que atenta para o emprego de termos relevantes do ponto de vista social e político e que analisa com particular empenho expressões fundamentais de conteúdo social ou político³.

¹ De acordo com Martin Heidegger, o homem é um ser inserido no mundo construído através da temporalidade finita e da operação no mundo, interpretando o passado, presente e futuro. Desse modo, a historiografia deve ser encarada nesse parâmetro e não apenas como ciência dotada de metodologia. Cabe aos historiadores vivenciarem e compartilharem a maneira de analisar o tempo. Isso quer dizer que o homem age no mundo levando em consideração suas intenções, paixões e conceitos pré-compreendidos. Portanto, para o historiador compreender a ação dos indivíduos, deve interpretar à luz do momento em que esse se insere, levando em consideração o ser atuante. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

² GADAMER, H-G *Verdade e método*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

³ KOSELECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006. p. 103.

Portanto, podemos afirmar que, segundo as teorias elaboradas por Koselleck, a história dos conceitos está ligada à história social, pois as palavras vão aos poucos perdendo seu sentido e se transformando ao longo dos tempos, devendo, dessa forma, ser analisadas dentro de seu contexto social e político, entre outros.

Com isso, o referido autor trabalha com a concepção de espaço de experiência e horizonte de expectativas, na qual esses conceitos se definem como o homem enquanto organizador de seu mundo, dando sentido a suas experiências, ou seja, à relação do homem com a temporalidade. A partir daí, surge a ideia fundamental de Koselleck, que é a compreensão do movimento de ação política e social partindo de uma investigação da forma que os homens se combinam, tomando por base sua experiência com o passado, bem como suas expectativas acerca do futuro. A modernidade, de acordo com esse autor, caracteriza-se como uma época em que progressivamente essas duas dimensões da temporalidade se liberam uma da outra, momento em que as experiências passadas deixam progressivamente de constituir enquadramento para o pensamento e a ação presente e uma orientação para o futuro. Dessa maneira, Koselleck procura se orientar através da criação de categorias formais de conhecimento histórico que tematizam o homem como ser histórico e tornam possível a existência da história, como conhecimento e como acontecer real.

Isso quer dizer que o homem constrói sua própria realidade de diversas maneiras, seja ela de âmbito social, político ou religioso, sendo, então, necessária a análise desses conceitos inseridos dentro do seu contexto definido.

Um dos pontos discutidos pelo historiador alemão Reinhardt Koselleck dentro da concepção dos conceitos é que a reforma protestante seria um momento importante para a História, uma vez que redefiniu a experiência de ruptura do mundo religioso e desse modo, foi possível assimilar religião com a política. Com isso, a Reforma Protestante do século XVI surge como promotora do questionamento da fé e negadora da homogeneidade do discurso cristão, tirando a autoridade da Igreja como a única instituição mediadora entre Deus e seus fiéis, abrindo espaço para o pluralismo religioso. Segundo o autor, esse momento de reforma marca o ideal do homem de “retorno à consciência”⁴. A partir daí se define uma consciência do homem e o incentivo da leitura individual das sagradas escrituras lideradas por Lutero e Calvino, grandes personagens do contexto da reforma. Desse modo, a religião, através do mundo religioso, se torna um conceito que sofre intensas modificações ao longo dos tempos.

⁴ KOSELECK, Reinhardt. *Op. cit.* p.26.

Partindo do contexto das ideias anteriores, podemos nos preocupar com a definição de um dos conceitos religiosos mais importantes na história da Igreja, o ultramontanismo, movimento religioso que surge com o intuito de tomar um freio contra novas ideias, promovendo profundas mudanças dentro da Igreja Católica inserida agora na modernidade.

Como podemos analisar, o conceito de ultramontanismo foi ao longo da historiografia se modificando. Alguns autores identificam esse termo como pejorativo e agressivo.

De acordo com Maurício de Aquino:

O fato é que, ao lado dos conceitos de ultramontanismo e de reforma católica, ele indica um período de profundas mudanças no catolicismo praticado no Brasil, principalmente, mas não só em seu aspecto institucional. Apontaria para uma inserção da estrutura hierárquica da Igreja Católica do Brasil na estrutura burocrática da Santa Sé. Essa inflexão levaria a uma clericalização e sacramentalização das práticas religiosas do catolicismo no Brasil sem precedentes, em substituição ao caráter laico, festeiro, regalista e devocional do catolicismo praticado até esse movimento, que teria se iniciado no século XIX, mas que se fortaleceu, de fato, a partir do fim do padroado, em 7 de janeiro de 1890.⁵

O ultramontanismo, de acordo com a leitura realizada, refere-se à doutrina e política católica que busca em Roma sua principal referência. Esse movimento surgiu na França na primeira metade do século XIX e tem por intuito a defesa do poder e as prerrogativas do Papa em matéria de disciplina e fé. Nos pontificados de Pio IX (1846-1878) e de seu sucessor Leão XIII (1878-1903), intensificaram-se as ações da Igreja Católica no sentido de combater a expansão do liberalismo, do racionalismo e de seus impactos nos campos religioso, filosófico e político. Esse combate ao mundo moderno ficou conhecido como ultramontanismo, pois pregava a total submissão dos poderes temporais à autoridade papal, situada “além dos Alpes”.

Segundo Riolando Azzi, o projeto de restauração do Estado Cristão defendido pelos ultramontanos, compreendeu o reforço da hierarquia eclesiástica, sob a égide do Pontífice Romano⁶.

Para Augustin Wernet:

O catolicismo ultramontano se articulou num eixo de poder religioso, cujo polo é o papa para a Igreja Universal o bispo para cada diocese e o clero em cada paróquia. Concentrando-se o poder religioso no mundo clerical, os leigos passaram a ocupar uma posição mais subalterna e passiva.⁷

⁵ AQUINO, Maurício. “Romanização, história e tensões sociais: o catolicismo em Botucatu-SP (1909-1923)”. In: *Revista Fênix*, ano VIII, v. 8, p. 2, 2011. Disponível em: <http://www.revistafenix.pro.br/PDF26/Artigo_5_Mauricio_de_Aquino.pdf>. Acesso em: 11 Nov. 2013.

⁶ AZZI, Riolando. *O Estado leigo e o projeto ultramontano*. p. 59.

⁷ WERNET, Augustin. *Op. Cit.* p. 185.

Dessa forma, o pensamento religioso⁸ anteriormente referido passou a ser referência para os católicos dos diversos países.

Os ultramontanos eram constituídos por indivíduos com a formação de um pensamento preponderante em boa parte da Igreja no século XIX. Esse grupo se unia, rigidamente, com o intuito de condenar e se afastar do mundo moderno. Além de condenar o protestantismo, a Igreja ultramontana se voltava contra a maçonaria, considerada a responsável mais visível pelas agruras enfrentadas durante o processo da Unificação Italiana, como a perda dos Estados Pontifícios na Europa⁹.

Podemos afirmar, então, que esse ideal apareceu como reação ao mundo moderno e como orientação política desenvolvida pela Igreja, marcada pelo centralismo romano, um fechamento sobre si mesmo, uma recusa do contato com o mundo moderno. Desse modo, bispos¹⁰ ultramontanos procuraram enfatizar, perante o Poder Civil, a importância espiritual representada pelo Papa como árbitro espiritual de todo o mundo, além de acentuar as estreitas ligações que unia a Igreja do Brasil com a Sé Romana.

De acordo com Ivan Aparecido, o ultramontanismo, ou romanização, foi uma rejeição “à modernidade e que se tornou mais presente nos escritos dos papas Gregório XVI, Pio IX, Leão XII, Pio X, Pio XI e se realizou através de uma política em âmbito mundial”¹¹. Segundo Riolando Azzi, os religiosos denominados ultramontanos “[...] consideravam a tese da laicidade do Estado como sinônimo de declaração de ateísmo [...]”¹². O autor em questão trabalha com o pensamento ultramontano no período de 1800 a 1960 como marco fundamental de autocompreensão desse movimento conservador da sociedade.

Para Poulat: “a história da antimodernidade católica [ultramontanismo] é [...] uma dimensão que ainda não encontrou seu lugar em nenhuma das eruditas histórias da religião de

⁸ VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. 2. ed. Brasília: Editora de Universidade de Brasília. p. 32. Conferir também em WERNET, Augustin. *A Igreja paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática, 1987. p. 178.

⁹ VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil...* p. 87.

¹⁰ De acordo com Alberigo, os decretos tridentinos apresentaram um modelo hierarquizado, promovendo uma rede de dependências dentro da Igreja Católica. Nesse contexto, o bispo seria o responsável por realizar uma série de visitas às dioceses de forma que esse verifique o cumprimento das ações por parte dos sacerdotes. Além disso, os bispos além de promover a visita – em sua diocese, deveria ir a Roma (visita *ad limina*) constantemente para adorar as relíquias dos santos apóstolos Pedro e Paulo, e fazendo sua homenagem ao Santo Pontífice, apresentando ao Papa um relatório anual do estado de suas dioceses. ALBERIGO, Giuseppe (org.) *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 346

¹¹ MANOEL, Ivan Aparecido. *O pêndulo da História: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)*. Maringá, PR: Eduem, 2004. p. 45.

¹² AZZI, Riolando. *O Estado leigo e o projeto ultramontano*. Op. Cit. p. 23.

que dispomos”¹³. Dessa maneira, foram grupos contrários à chamada modernidade que surgiram, reafirmando o poder da fé, posicionando-se de forma a contra-atacar os preceitos ditos modernos.¹⁴

De acordo com Riolando Azzi, o movimento restaurador católico que surgiu nos primórdios do século XIX afirmava que os movimentos modernos do período citado foram criados com a intenção de descristianizar o mundo. Com isso, para a ala dos ultramontanos, a solução era a volta do poder espiritual da Igreja sobre o mundo, e a incompatibilidade da Igreja com uma sociedade laicizada, sendo a primeira amplamente defendida por esse grupo religioso¹⁵.

De acordo com a concepção de Ítalo Santirocchi, o ultramontanismo seria marcado por

[...] uma série de atitudes da Igreja Católica, num movimento de reação a algumas correntes teológicas e eclesiais, ao regalismo dos estados católicos, às novas tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna.¹⁶

Além da reforma nos seminários bem como dos religiosos, segundo Ivan A. Manoel¹⁷, o ultramontanismo se tornou intenção prática da Igreja de intervir nas decisões políticas do Estado, estabelecendo parâmetros de ordenamento social; daí a necessidade enfocada por esse autor de se compreenderem o tempo e espaço da Igreja Católica constituída pelo grupo tradicionalista.

Outro termo inserido nesse espaço de discussão do âmbito religioso e definido de maneira controversa é *romanizador*. Teve como criador o bispo e historiador alemão Johan Joseph Ignatz von Dollinger, em o *Papa e o Concílio*, sob o pseudônimo de Janus, traduzida no Brasil em 1877. Essa obra fez que o prelado fosse excomungado em 1871, momento em que estavam sendo impostos os dogmas do Concílio Vaticano I (1869-1870), inclusive o de infabilidade papal, um dos grandes temas da sua obra. O autor repudiava esse preceito e o tratava de forma bem pejorativa e, através de seus escritos, fazia crítica ao caráter centralizador da Cúria Romana¹⁸.

¹³ POULAT, Emile. Catolicidade e modernidade: um processo de exclusão mútua. *Concilium*, Petrópolis, RJ, v. 224, p. 21, 1992.

¹⁴ MANOEL, Ivan Aparecido. *Os percursos do ultramontanismo...* p. 54-55.

¹⁵ AZZI, Riolando. *O Estado Leigo e o projeto ultramontano* (História do Pensamento Católico no Brasil, v. IV). São Paulo: Paulinas. p. 7.

¹⁶ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Império* (1840-1889). (Tese de doutorado). Roma: UNIGRE, 2010.

¹⁷ MANOEL, Ivan Aparecido. *O pêndulo da História*. Tempo e eternidade no pensamento Católico (1800-1960). Maringá, PR: Eduem, 2004. p. 21

¹⁸ DÖLLINGER, J.J.O. *O Papa e o concílio*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1978.

Essa obra inicia suas discussões no Brasil com o prefácio feito por Rui Barbosa, que a considerava uma das grandes manifestações do catolicismo liberal na Europa, defendendo a liberdade religiosa como o início das liberdades política e civil. Rui Barbosa era fervoroso defensor da separação entre Igreja e Estado, promovendo, assim, a emancipação religiosa. Procurava mostrar como historicamente a Cúria romana manobrou e forjou uma legislação e interpretações que foram assumidas gradativamente na tentativa de fortificar o poder papal em detrimento da submissão dos bispos e dos concílios. Em seu comentário à obra, Rui Barbosa igualmente reage à tendência ultramontana evidenciada na Questão Religiosa no Brasil no mesmo período e, no final, elabora algumas propostas de novas formas de relação entre Igreja e Estado no Brasil, propondo a separação e a autonomia de ambos, com a supremacia da soberania nacional e o fim de qualquer tipo de ingerência da Santa Sé nos negócios internos do país. Fato que se estabeleceu no final do século XIX, quando a Igreja se separou do Estado, adquirindo autonomia política, com a Proclamação da República e o fim do regime do padroado.

Dessa maneira, presenciamos uma crítica ao poder da Igreja, através de intelectuais que dissertaram contra a tendência ultramontana no país e a influência do poder religioso sobre a sociedade brasileira em diversos escritos. No ano 1828, o padre Antônio Feijó identificou a cúria romana como instituição absolutista. Rui Barbosa analisou a corrente ultramontana no Brasil inserida dentro da história da Igreja, de modo a fazer ampla crítica ao poder da Santa Sé, considerado por esse estudioso um poder despótico. Entretanto, observamos intelectuais católicos que se definem como defensores das ideias ultramontanas, como é o caso de Cândido Mendes, que publicou o Direito Civil e Eclesiástico em 1866, sendo essa obra um dos escritos iniciais da defesa do ultramontanismo no país. Portanto, percebemos estudos acerca da religião católica surgindo desde o século XIX, que ora realizam uma defesa da Igreja, ora a definem como instituição intolerante e despótica.

Na década de 50 do século XX trabalhos de Roger Bastide e Ralph Della Cava utilizam o termo romanização para tratar do processo sociológico da Igreja no Brasil. Para Roger Bastide a romanização seria uma das alas da Igreja Católica que se opunha ao catolicismo popular e que fora responsável por trazer dentro da Igreja brasileira a ortodoxia católica de uma instituição autoritária e hierárquica. Nesse momento as ordens religiosas

teriam um papel importante como responsáveis por trazer ao país essa Igreja totalmente desnacionalizada e centrada na hierarquia romana¹⁹.

Em 1976 com o trabalho *O Milagre do Juazeiro* de Ralph Della Cava as ideias de Roger Bastide foram bem desenvolvidas no Brasil. Esse autor trabalhou com os efeitos da reforma romanizadora de Dom Luís Antônio dos Santos o primeiro bispo do Ceará e sua luta por erradicar as práticas religiosas e crenças populares naquela região usando da reforma do clero.

Já na década de 70 do século XX, em meio às ideias da Teologia da Libertação e ao Concílio Vaticano II, surgem historiadores no Brasil ligados às instituições religiosas que trabalham com o conceito de romanização como algo intrínseco à sociologia da religião, em oposição ao de catolicismo popular.

Riolando Azzi, um dos membros dessa comissão denominada Cehila (Comissão de Estudos da História da Igreja Latino-Americana), afirma que o movimento ultramontano data dos anos de 1840, quando a Igreja contribuiu para a pacificação e legitimação do Golpe da Maioridade²⁰, movimento esse que contou com o apoio do Partido Liberal que foi responsável pela queda do Gabinete Conservador e serviu para conter os avanços das revoluções que ocorriam no país, dando fim ao Período Regencial. De acordo com Hugo Fragoso, esse foi o momento da centralização do poder imperial, e aos poucos as revoltas autonomistas cessaram, pois, a partir daí, o imperador assumia as “rédeas do poder”²¹. Segundo Oscar Beozzo, o ultramontanismo marcou um momento definido como segundo “pacto colonial”, que se definiu como a introdução do catolicismo europeizado que, de acordo com o autor, dizia respeito a um novo tipo de repressão ao povo.

Os membros da Cehila enfocaram esses conceitos sociológicos para a análise histórica ao tomarem posição quanto à teologia na América Latina. De acordo com Hugo Assman, a Cehila surgiu para promover a interpretação do catolicismo a partir dos pobres, analisando as políticas romanizadoras do Império como forma de conter o catolicismo popular e intensificar a centralização da instituição religiosa²². Suas análises, apoiadas pela teologia da libertação

¹⁹ DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

²⁰ AZZI, Riolando. Elementos para a História do Catolicismo Popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, RJ: Vozes, v. 36, Mar. 1976.

²¹ FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado liberal (1840-1875). In: HAUCK, João Fagundes [et al.]. *História da Igreja no Brasil – Ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época, século XIX*. 4 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 149.

²² ASSMANN, Hugo. *Opresión-liberación: desafío a los cristianos*. Montevideo: Tierra Nueva, 1971.

acerca do ultramontanismo, procuraram sempre identificar um catolicismo voltado para o poder temporal e sempre para a opressão do povo.

Além da Cehila, vários autores surgiram com o intuito de destacar o pensamento ultramontano no país. Um dos clássicos publicados na década de 80 do século XX que podemos citar é a obra de Augustin Wernet, intitulada *A Igreja Paulista no Século XIX*²³. Ao longo do trabalho, o autor procura fazer uma “autocompreensão” da Igreja Católica no país. Tendo por foco de análise investigar o bispado de Dom Antônio Joaquim de Mello, esse autor identifica a forte influência do Estado nas relações internas da Igreja que, de certa forma, impedia a formação de um clero independente. Aliado a isso, encontrava-se uma cultura que ele define como influenciada pelas ideias iluministas, exemplificada por Diogo Antônio Feijó. Devemos considerar a posição do historiador Wernet como uma análise rica em informações acerca de Dom Antônio Joaquim de Mello e a situação do bispado de São Paulo. Sua pesquisa profunda nessa região pode nos mostrar um panorama bem interessante acerca de São Paulo e da situação do clero antes da implementação da reforma religiosa de Dom Antônio Joaquim de Mello.

Se formos dar continuidade às análises do movimento ultramontano, podemos considerar que atualmente o conceito de romanização se tornou, de acordo com alguns autores, uma cultura religiosa ou, como foi indicado em minha dissertação, uma modernidade tradicional²⁴.

Uma obra mais recente do historiador Dilermando Ramos Vieira, sob o título *O Processo de Reforma e Reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*, aborda as diversas formas de relação entre a Igreja e o Estado desde o Período Colonial até a Primeira República. No primeiro capítulo, o autor analisa a reforma pombalina e a reorganização da Igreja sob os ideais iluministas e como essa reforma se impôs como modelo eclesial em toda a primeira metade do século XIX. A partir do segundo capítulo, ele evidencia a busca de um “novo modelo eclesial”, destacando o avanço do pensamento “ultramontano” e do alinhamento da vida religiosa, das congregações masculinas e femininas, com as diretrizes romanas.

O confronto entre a Igreja denominada “ultramontana” e o modelo eclesial inserido no ambiente social, cultural e político do Segundo Reinado evidenciou-se na “Questão Religiosa” de 1872, debatida nas discussões parlamentares e na imprensa, sendo tratado pelo

²³ WERNET, Augustin. *A Igreja Paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática, 1987.

²⁴ COELHO, Tatiana Costa. *A reforma católica em Mariana e o discurso ultramontano de Dom Viçoso (1844-1875)*. 2010. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG 2010.

autor no terceiro capítulo. Com o advento da República e a separação entre a Igreja e o Estado, fez-se necessária a adaptação daquela à nova realidade, o Estado laico. De desconfiança e ataques mútuos no início, Dilermando mostra que gradativamente se estabeleceu uma política de boa convivência entre ambas as instituições. Esse é o assunto discutido no quarto capítulo desta obra. Por fim, o autor trata da multiplicação no país das dioceses, das congregações religiosas e da intensa reorganização institucional da Igreja nas primeiras décadas do século XX, chamadas pelo citado autor de período da “Belle Époque”. Nesse período, teria emergido o que ele define como “inteligência Católica” de grande peso político²⁵. Apesar de Dilermando, em seu trabalho, advogar a favor da Igreja Católica enquanto instituição, temos uma análise muito bem estruturada contando com documentação até então inédita acerca do ultramontanismo. Portanto, é necessário observar que esse autor fez uma análise apurada acerca do movimento ultramontano no país e trouxe, ao longo de sua narrativa, o estudo de um discurso católico unificado que fora surgindo ao longo do Império e início da República no Brasil, trazendo também à tona os indivíduos que se envolveram diretamente nesse processo de unificação do pensamento religioso nacional, como é o caso dos bispos ultramontanos citados em seu trabalho. Dessa forma, a análise do indivíduo se torna a mais apropriada para se trabalhar com o discurso, principalmente o religioso.

Conforme observamos na análise de Jacques Revel²⁶, há que se perceber que os indivíduos têm interesses próprios e buscam interagir com os poderes instituídos, no sentido não só de compor com esses poderes, mas, em última instância, de alterá-los. Dessa forma, podemos perceber que esses indivíduos estão inseridos nos debates de sua época, como ocorreu no caso de Rabelais. Em obra clássica²⁷, Lucien Febvre questionou uma série de teorias historiográficas que definiam o discurso de Rabelais como ateísmo, pois esse conceito nunca existiu nesse período histórico. De acordo com o historiador, Rabelais é um personagem que estava inserido no contexto social do século XVI²⁸, que se interessava pelos

²⁵ VIEIRA, Dilermando Ramos. *O Processo de Reforma e Reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida, SP: Ed. Santuário, 2007.

²⁶ REVEL, Jacques. “Microanálise e construção do social”. In: *Jogos de escalas*. A experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 16.

²⁷ FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. Trad. por M. L. Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

²⁸ De acordo com a historiadora brasileira Lana Lage, a partir do século XVI ocorreu uma crise na cristandade ocidental que culminou na criação de diversas igrejas cristãs, como podemos citar o luteranismo, calvinismo, anglicanismo e em contrapartida, uma série de medidas tomadas por Roma para evitar a proliferação do protestantismo. A autora que trará a análise dos autores citados acima, identifica essa crise como promotora de uma adequação de doutrinas que estariam vigentes desde a Baixa Idade Média e Época Moderna marcadas pelo Estado Moderno. Desse modo, as relações de poder (espiritual e temporal) tiveram

debates eclesiásticos e defendia uma religião mais livre e igualitária, integrando uma visão de mundo medieval, aliada à literatura clássica renascentista da época. Com a invenção da imprensa, no século XVI, observamos o maior acesso a obras até então desconhecidas, facilitando o aprofundamento do autor em relação aos estudos. Sua devoção pelo saber, entretanto, acabou chamando a atenção dos sacerdotes, que logo passaram a persegui-lo, proibindo seus estudos e interditando o seu acesso aos livros que Tiraqueau, seu patrono, lhe enviava. Com isso, podemos perceber que Febvre pretendia analisar a relação entre indivíduo e sociedade, entre a iniciativa pessoal e a necessidade social, através do discurso de Rabelais, tratando de desenvolver um método para estudar esse papel do indivíduo com suas concepções de mundo e suas contribuições para a sociedade da qual ele faz parte, pois para ele as concepções de indivíduo são representativas de sua época e do seu meio.

Nesse campo de análise, destacamos, assim, a biografia como metodologia a ser amplamente utilizada nos trabalhos acadêmicos. O estudo das biografias revela um campo importante. De acordo com Mary del Priore:

A reabilitação da biografia integrou as aquisições da história social e cultural, oferecendo aos diferentes atores históricos uma importância diferenciada, distinta, individual. Mas não se tratava mais de fazer, simplesmente, a história dos grandes nomes, em formato hagiográfico – quase uma vida de santo –, sem problemas, nem máculas²⁹.

Partindo, então, do pressuposto de Febvre, podemos analisar o discurso dos bispos objetos desta tese como caminho para esclarecer a questão da Igreja no Brasil oitocentista.

Pretendemos realizar uma análise dos bispos de maneira autobiográfica, ciente dos problemas e armadilhas que podemos encontrar ao longo do trabalho. Através das fontes utilizadas, identificamos um universo do discurso ultramontano e, ao mesmo tempo, observamos um processo de disputas acerca do “ethos religioso”.

Do mesmo modo, podemos perceber que o historiador Roger Chartier trabalha com a ideia de variações sociais que são incorporadas por determinado grupo social, através de códigos, sendo a adesão religiosa, por exemplo, uma maneira de assimilar esses determinados códigos³⁰ e formações de grupos sociais. É possível também aplicar essa concepção em nossa

um ordenamento, além disso, Lana Lage aponta para o surgimento da cultura capitalista de acumulação de capital que vai de certa maneira promover uma revisão dos costumes da Igreja Católica sobre a usura. A partir daí a autora aponta para uma nova identidade cristã. LIMA, Lana Lage da Gama. *A confissão pelo avesso: o crime de solicitação no Brasil colonial*. São Paulo, 1990. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo (mimeo).

²⁹ DEL PRIORE, Mary. *Biografia: quando o indivíduo encontra a história*. *Revista Topoi*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 19, p. 9, jul./dez. 2009.

³⁰ CHARTIER, Roger. *À beira da falésia da falésia: a história entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed.

análise acerca do movimento ultramontano sob a égide dos bispos escolhidos, uma vez que esses religiosos procuraram inculcar na população de suas dioceses um conjunto determinado de valores.

Partindo dessa ideia de construção de códigos sociais por Chartier, percebemos a semelhança com a análise de Peter Burke, quando considera que "nenhuma cultura é uma ilha"³¹, ou seja, os indivíduos não se encontram isolados e, sim, influenciados pelo meio em que vivem. Dessa maneira, podemos compreender a ação dos bispos analisados não como fato isolado, mas como interação entre o grupo ultramontano e também o meio social que eles vivenciavam, definindo sua posição e discurso social.

O discurso assim entendido visa não só exprimir uma ideia colocada em prática pelos bispos na defesa do seu projeto, mas também se apresenta como contraponto às novas ideias, ditas modernas, propostas pelo Estado brasileiro, evidenciando um projeto político de construção de uma religião forte e institucionalizada.

O discurso católico, por sua vez, utilizou o conceito de civilização com bastante ênfase desde o período colonial. Sua proposta era formar no Brasil uma civilização cristã. A dimensão dessa proposta remete ao entendimento da extensão desse ideal e aos mecanismos adotados para sua concretização. Segundo o historiador Jorge Carvalho do Nascimento, civilização abrange mais do que crenças religiosas:

Refere-se a uma grande variedade de fatos que dizem respeito a padrões de tecnologia, maneiras, conhecimentos científicos, ideias religiosas e costumes. Pode referir-se ao tipo de habitações ou à maneira como homens e mulheres vivem juntos, à forma de punição determinada pelo sistema judiciário ou ao modo como são preparados os alimentos. A civilização diz respeito a um processo, ao seu resultado. Enfatiza as regularidades, o que é comum a todos os homens.³²

Esse conjunto de elementos característicos de uma sociedade que forma o indivíduo, simultaneamente, de forma passiva e ativa, encontra na educação o meio fértil para o seu desenvolvimento. Nessa perspectiva, a escola se torna o espaço legítimo para exercer essa função e se torna também indispensável para a vida social, por ser a instituição que confere o aprendizado que não pode faltar para a vida em sociedade, pois ela não só transmite os padrões culturais em circulação, como modela os comportamentos, os afetos, os instintos, visando ao tipo de sociedade que se quer formar. As práticas escolares podem ser entendidas perfeitamente como práticas civilizatórias por abrangerem as várias esferas da vida política,

Universidade/UFRGS, 2002.

³¹ BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2003.

³² NASCIMENTO, Jorge Carvalho do. "A formação do homem civilizado". *Revista Educar-SE*, ano I, n. 1, p. 207, Mar. 1997.

econômica, social, religiosa e moral do indivíduo. Essa foi a forma encontrada pelos religiosos ao estabelecerem os preceitos da reforma educacional, principalmente, dentro dos seminários.

Em termos literários, o retrato da Igreja Católica no Brasil do século XIX é o romance, ainda que passado em Portugal, *O Crime do Padre Amaro*, de Eça de Queiroz³³. Tendo sua primeira edição publicada em 1875, esse romance faz a biografia de um religioso, Amaro, que mantém um romance secreto com Amélia. A partir daí, Eça traça uma série de atitudes comuns ao clero amasiado, colocando em discussão a questão do celibato clerical. A partir desse romance, podemos perceber claramente a situação da mentalidade sobre os religiosos caracterizados como amancebados e impregnados pela luxúria.

E um amor divino, ora grotesco pela intenção, ora obsceno pela materialidade, geme, ruge, declama assim em cem páginas inflamadas onde as palavras gozo, delícia, delírio, êxtase, voltam a cada momento, com uma persistência histórica. E depois de monólogos frenéticos de onde se exala um bafo de cio místico, vêm então imbecilidades de sacristia, notazinhas beatas resolvendo casos difíceis de jejuns, e orações para as dores do parto! Um bispo aprovou aquele livrinho bem impresso; as educandas leem-no no convento. É beato e excitante; tem as eloquências do erotismo, todas as pieguices da devoção; encaderna-se em marroquim e dá-se às confessadas; é a cantárida canônica!³⁴

Portanto, podemos analisar a obra *O Crime do Padre Amaro*, de Eça de Queiroz como uma crítica profunda aos hábitos praticados pelo clero durante o século XIX, principalmente no que concerne à sexualidade desses religiosos evidenciada no texto lido pelo religioso Amaro intitulado Cântico a Jesus tradução do francês publicado pela Sociedade das Escravas de Jesus. A interpretação da obra por Amaro evidencia a circulação de pensamentos eróticos por esses religiosos.

Outra obra que fez alusão ao comportamento dos religiosos é *O Seminarista*, de Bernardo Guimarães³⁵ (1825-1884), que ressalta a falta de vocação dos futuros sacerdotes, obrigados, pelos parentes ou por ordens religiosas, a seguirem uma vida de que não escolheram. Esse autor, que também foi um ex-seminarista em Campina Verde, publicou essa obra em 1872 e queria levar o leitor a concluir que as ordens religiosas eram opressivas, advogando a favor da abolição do celibato clerical, sendo essa regra considerada por Bernardo Guimarães como torturante.

A educação claustral é triste em si mesma e em suas consequências: o regime monacal que se observa nos seminários é mais típico para formar ursos do que

³³ QUEIRÓS, Eça de. *O Crime do Padre Amaro*. 25. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

³⁴ *Ibidem*. p. 69.

³⁵ GUIMARÃES, Bernardo da Silva. *O Seminarista*. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1872.

homens sociais. [...] o devotismo austero abafa e comprime aquelas almas tenras. O rapaz que sai do seminário depois de ter estado ali alguns anos faz na sociedade a figura de um idiota, tolhido, desconfiado [...]”³⁶.

Portanto, podemos observar que essas duas obras retratam os sacerdotes como despreparados, mal qualificados, sem vocação e que não seguem a doutrina nem os preceitos religiosos, como o celibato religioso e desobedientes quando a lei do celibato clerical.

O celibato clerical foi uma das constantes nas discussões do XIX no país. Houve religiosos, como Feijó, que advogavam a favor de sua abolição, justificando sua improcedência no país, enquanto os ultramontanos defendiam-no como uma lei sagrada da Igreja, definindo sua sintonia com os preceitos de Roma.

Um dos objetivos que o clero romanizado almejava era a reforma do sagrado, o controle sobre as religiosidades populares para, de certa forma, dificultar a proliferação de religiões como o protestantismo e o culto maçônico. Para Mabel Pereira, “a preocupação dos bispos reformadores dizia respeito à definição da ortodoxia católica no campo doutrinário e à reforma dos costumes morais da Igreja, atingindo não somente os clérigos, como também os fiéis católicos”³⁷.

Segundo Dante M. C. Gallian:

A maioria dos estudiosos deste período da história religiosa do Brasil concordam em afirmar que a reforma levada a cabo a partir da segunda metade do século XIX tendeu a romanizar o catolicismo brasileiro; ou seja, tendeu a substituir as crenças devocionais características da tradição medieval lusa, eivada de contribuições africanas e indígenas, de cunho marcadamente familiar, por expressões religiosas de caráter mais clerical, com ênfase no aspecto sacramental, segundo o espírito tridentino³⁸.

A reforma, de acordo com esse autor, vinha com o intuito de varrer o chamado catolicismo familiar³⁹, expressão cunhada por Gilberto Freyre, que se fazia presente na Casa Grande, desenvolvendo nesse ambiente sua própria forma de vivenciar a religiosidade.

Uma das principais preocupações que nortearam os romanizadores na educação nos

³⁶ *Ibidem*. p. 91-92.

³⁷ PEREIRA, Mabel Salgado. *Romanização e Reforma Católica Ultramontana da Igreja de Juiz de Fora: projetos e limites (1890-1924)*. 2002. 74 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

³⁸ GALLIAN, Dante Marcello C. *Me. Maria José de Jesus: no caminho da perfeição*. São Paulo, 1997. p. 66.

³⁹ FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. 30. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2002. Augustin Wernet compreendia o conceito de Catolicismo Tradicional. Essa noção definiria o que para ele seria a manifestação da religiosidade que se constituía no Brasil enquanto colônia, sob o padroado régio. Nessa “estreita interpenetração da religião com a vida social e familiar, teria se forjado um catolicismo “quase que desligado da estrutura hierárquica da Igreja, mas, sim, como sociedade global”. Seria, portanto, esse catolicismo “caracteristicamente leigo, social e familiar”. WERNET, Augustin. *A Igreja paulista no século XIX...* p. 188.

seminários era a educação espiritual. De acordo com Hugo Fragoso, “[...] através dos lazaristas, dos capuchinhos franceses ou dos diretores espirituais do nosso clero diocesano, procurou-se dar aos candidatos ao sacerdócio sólida formação espiritual”⁴⁰. Para isso, segundo Riolando Azzi, os seminários voltaram-se para a educação dos clérigos e, para ela se efetivar sem a interferência do mundo externo, os seminaristas deviam se manter reclusos para que a educação adquirida pudesse vigorar entre esses sacerdotes.

Arlindo Rubert destaca que os seminários no Brasil, durante o século XVIII, exerceram pouca influência na formação dos sacerdotes em razão de sua estrutura precária e porque estavam longe das influências tridentinas. Além disso, o autor evidencia grande dificuldade em fundar estabelecimentos religiosos no Brasil. Com a expulsão dos Jesuítas, essas instituições se enfraqueceram mais ainda. Podemos inclusive observar que diversos bispos brasileiros do século XIX tiveram sua formação em seminários europeus, principalmente franceses⁴¹.

Contudo, de acordo com a historiadora Patrícia Carla de Mello Martins, os seminários durante o século XIX, apesar de precários, atuavam de maneira significativa entre grupos de religiosos, no qual podemos citar os principais bispos ultramontanos que surgiram dentro dos seminários brasileiros principalmente o Seminário de Mariana.⁴² Muitos desses religiosos brasileiros foram indicados por Dom Pedro II para serem bispos fato esse inédito na História do Brasil até então.

A autora aponta que a partir da segunda metade do século XIX o processo de erudição do clero se torna maior e assim se redefine como uma elite política junto aos meios culturais. Os seminários desse modo, passam a adotar uma perspectiva do Concílio de Trento⁴³ e do

⁴⁰ FRAGOSO, Hugo. “A Igreja na formação do Estado Liberal”. In: HAUCK, João Fagundes et al. *História da Igreja no Brasil*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. Tomo II, v. 2, p. 197.

⁴¹ RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil – Expansão Territorial e Absolutismo Estatal (1700-1822)*. v. III - Santa Maria, RS: Editora Pallotti, 1988. Monsenhor Pizarro demonstra que os seminários seriam o cento de formação e que a muitas dioceses faltavam meios para sustentá-lo.

⁴² MARTINS, Patrícia Carla de Melo. *O Seminário Episcopal de São Paulo e o paradigma conservador do século XIX*. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica, 2006 (tese de doutorado), p. 89.

⁴³ O Concílio de Trento foi um movimento organizado pela Igreja Católica durante o século XVI (1544-1563) com o objetivo de reformular os costumes e a religião frente ao avanço do protestantismo dentre outras ameaças sofridas pela Igreja Católica. A historiografia considera esse Concílio como o divisor de águas dentro da Igreja Católica e o encaixam dentro da reforma católica do século XVI. Portanto, o Concílio de Trento, para esses autores visava dar conta das necessidades da época assim como foi a Reforma Protestante e identifica o século XVI como um momento no qual se necessitava de uma transformação na Igreja Católica que incluía a moralização dos papas, renovação de Roma e a criação de novas ordens religiosas a fim de guiar essas transformações, movimento esse que diz respeito à longa duração, sendo esse dotado de uma lógica própria e não apenas uma resposta a Reforma Protestante. Contudo, Leandro Karnal chama a atenção que, o Concílio de Trento não carrega em si grandes inovações, sendo herdeiro do pensamento do Concílio de Constança (1414-1418) e o Concílio de Latrão (1512-1517), pois esses já

Vaticano I e a partir daí novos conteúdos são definidos voltados principalmente para a hierarquia romana. Portanto para a autora, o seminário no Brasil se torna a partir do século XIX um locus de formação para a elite intelectual ultramontana.

Durante o período pós-tridentino foram redigidas uma série de bulas, breves com o intuito de promover uma reforma na Igreja Católica e renovar os votos de tridentinos. Dessas bulas, temos que destacar as seguintes:

A *bula Eminentí*, escrita em 1738 pelo Papa Clemente XII que condenava as associações altamente suspeitas como a maçonaria, na qual se reuniam vários homens de todas as “seitas”, que apesar de aparentar “certa honestidade”, essa instituição abrigava todo o “mal”. Dessa forma, a bula proibia qualquer tipo de aproximação por parte dos católicos por congregar homens de todos os credos, sendo um grande perigo para a pureza da religião católica.

traziam a necessidade de reforma do clero e o combate ao nicolaísmo. Desse modo, o autor destaca que já ocorreu dentro da história da Igreja momentos de decadência e ascensão, sendo necessário a historização do movimento. Portanto, Karnal trabalha com a concepção que Trento é uma confirmação dos ideais do catolicismo já exigidos ao longo dos tempos. O que o historiador chama atenção e que nos importa no contexto dessa tese é que Trento trouxe a importância dos seminários como um “núcleo de formação desta unidade ferrá”, uma vez que o momento vivido pela História da Igreja era marcado pela decadência moral. Portanto, era necessário a reconstrução da formação dos religiosos, principalmente os bispos que a partir desse momento ocuparam um papel central na Igreja Católica. De acordo com Leandro Karnal, a partir da institucionalização do Concílio Tridentino, ser católico significava aceitar a autoridade o papa frente às crenças, imagens e cultos, incorporar a eucaristia como um dos pilares de sua fé, aceitar as indulgências, o culto dos santos e incorporar as novenas e procissões.

Na Península Ibérica, Polônia e nos Estados Italianos, houve aceitação do Concílio de Trento, sem objeção aos seus preceitos⁴³. No que diz respeito ao mundo ibérico, antes da introdução da reforma tridentina, foi elaborada uma série de tratados que tinham por intuito definir o papel do episcopado, nos quais podemos destacar os escritos de Bernal Díaz de Luco e de Bartolomé de Carranza, e num contexto português devemos destacar a obra do Arcebispo de Braga, Fr. Bartolomeu de Mártires.⁴³ A partir daí começou a se criar uma tomada de consciência por parte da Coroa Portuguesa em promover a renovação do episcopado bem como as orientações das políticas religiosas.

Para o Willian de Souza Martins, em meados de 1550 procurou-se introduzir em Portugal os preceitos do Concílio de Trento. Para isso, houve a proibição de circulação das obras humanísticas de Lutero e Calvino, com o intuito de preservar a unicidade cristã e para isso vai utilizar amplamente das ordens missionárias. Contudo, dentro da Igreja Católica surge a obra missionária como fruto de discussões acerca do Concílio tridentino como uma maneira de atrair novos fieis agora no Novo Mundo. Todavia, esses missionários geralmente originários da Companhia de Jesus travam um intenso conflito com o episcopado por esses temerem perder seu status e poder dentro da Igreja.

MARTINS, William. *Igreja e Estado no Brasil oitocentista: um diálogo com “La Iglesia católica y la formación del Estado-nación en América Latina em el siglo XIX. El caso colombiano”*, de Luis Javier Ortiz Mesa. *Almanack*, Unifesp, n. 6, Nov. 2013. Disponível em: <<http://www.almanack.unifesp.br/index.php/almanack/article/view/1052>>. Acesso em: 22 Jan. 2014

CHAUNU, Pierre. *O tempo das Reformas*. Lisboa: Edições 70, BURKE, Peter. *A cultura popular na Idade Moderna. Europa 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras. 1989, p. 295, KARNAL, Leandro. *Teatro da fé: Representação Religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo, Ed. Hucitec, 1998.pp 43-56. PROSPERI, Adriano. *El Concilio de Trento: una introducción histórica*. Valladolid: Junta Castilla-Leon, 2008, pp. 88-9. PALOMO, Federico. *Contra Reforma em Portugal (1540-1700)*. Lisboa, Ed. Horizonte LTDA, 2006, p. 33.

A Encíclica *Mirari-vos* (1832) de Gregório XVI, antecessor de Pio IX, no qual observamos a manifestação contrária aos erros modernos.

A maldade rejubila alegre, a ciência se levanta atrevida, a dissolução é infreme. Menospreze-se a santidade das coisas sagradas e o culto divino que tanta necessidade encerra, não é somente desprezado, mas também vilipendiado e escarneado. Por esses meios é que se corrompe a Santa doutrina e se dissemina, com audácia, erros de todo gênero.⁴⁴

Esse documento reflete perfeitamente a ala da Igreja Católica ultramontana que luta pelo fim da liberdade da imprensa, a liberdade de consciência, a fé na ciência e não na Igreja no Mundo Moderno.

A publicação da bula *Syllabus Errorum* no ano de 1864, amplamente usada e citada entre os ultramontanos, condenava os erros da moderna civilização pelo Papa e se tornou o impulso principal para a convocação dessa reunião Conciliar. Essa bula tem por intuito promover uma condenação do mundo liberal, tendo destaque para a tese 76 que nega o fim do Estado Pontifício e a tese 80 que nega a reconciliação com o progresso. A última proposição foi bastante objetiva ao expor um desses erros: “O Pontífice Romano pode e deve conciliar-se e transigir com o progresso, com o liberalismo e com a Civilização moderna”⁴⁵. Além disso, a *Syllabus* defendia que a Igreja devia se separar do Estado e redefinir sua autonomia. Essas bulas foram o ponta pé inicial para a proclamação do papa do Concílio do Vaticano I⁴⁶

Dessa maneira, podemos, então, perceber que esses religiosos, no contexto da reforma religiosa do século XIX, tiveram papel importante no processo, responsável pela ortodoxia da Igreja e por fazer que a população se imbuísse do “espírito católico”, substituindo pouco a pouco o tradicional catolicismo luso-brasileiro pelo catolicismo romanizado, com ênfase na doutrina, pelo menos em teoria. Ao assumir seu papel de propagador da religião católica, esse clérigo devia ser mais bem instruído de acordo com os preceitos tridentinos, mostrando-se seguidor das doutrinas emanadas de Roma e conhecedor da hierarquia da Igreja.

O padre, formado dentro de uma concepção mais ortodoxa e espiritual de sacerdócio, deveria assumir o papel de pastor que, obediente e em comunhão com seu bispo e com o papa, conduziria seu rebanho pelo caminho da verdadeira fé; não apenas através da palavra, dos ensinamentos, mas também pela conduta e exemplo, que deveriam refletir sua condição de representante de Deus entre os homens. Nesse sentido, a santificação pessoal constituía-se em principal meta deste novo modelo de padre. A conversão e a santificação de seu rebanho não dependeriam apenas de sua atuação no púlpito, mas também e fundamentalmente de seu comportamento moral e da prática piedosa de suas funções sacerdotais, como a administração dos

⁴⁴ GREGÓRIO XVI (Papa) *Encíclica Mirari-vos*. Sobre os principais erros de seus tempos. 3ª ed., Petrópolis, Vozes, 1953, p. 16. (Documentos Pontifícios, nº 34)

⁴⁵ *Syllabus Errorum*. In: *Quanta cura*. Petrópolis: Vozes, 1960. (Documentos Pontifícios, n. 36).

⁴⁶ No qual analisaremos com maior ênfase no capítulo I desse trabalho.

sacramentos. Assim, identificado em sua dimensão divina, como depositário das 'chaves do Reino', o padre poderia assumir a posição que lhe caberia como autoridade e guia religioso do povo.⁴⁷

Dessa forma, com a criação de seminários, era incentivada a formação de um novo clero para substituir o antigo, liberal e regalista, e através dele formar os católicos num modelo de Igreja tridentina, sacralizando os locais de culto e valorizando as práticas de sacramento. Evidentemente, essa instituição devia ser portadora de uma formação europeia e, para isso, contava com significativa participação da Santa Sé para impulsionar o projeto de formação religiosa. Pio IX foi um dos papas que mais incentivaram o clero, criando novas ordens, redefinindo as antigas e tornando-as mais militantes.

Foram incentivados, ainda, padres de missão, a fim de divulgar o ideal romanizado em territórios como o Brasil. Vieram para o Brasil durante o Império diversas ordens religiosas, entre as quais podemos destacar os Padres de Missão, as Filhas de Caridade, a Ala Feminina de São Vicente de Paula e os Jesuítas, que retornaram após terem sido expulsos pelo Marquês de Pombal, em 1759. Mais tarde, chegaram os Dominicanos, Salesianos, Carlistas, Missionários do Sagrado Coração de Maria e Irmãos Maristas.⁴⁸

De acordo com Miceli, em 1822 o Brasil era formado por sete dioceses Belém (Pará), S. Luís (Maranhã), Olinda (Recife), Salvador (Bahia), Rio de Janeiro (Rio de Janeiro) São Paulo (São Paulo), Mariana (Minas Gerais), e duas prelazias Goiás e Cuiabá. Em 1854 foi criada as dioceses de Fortaleza (Ceará) e Diamantina (Minas Gerais), Porto Alegre (Rio Grande do Sul), totalizando até esse ano em uma arquidiocese (Salvador que foi elevado em Arquidiocese em 1676 pelo Papa Inocêncio XI através da bula *Inter Pastoralis Officii Curas*), dez dioceses e duas prelazias. Seria importante citar nesse momento que a função de criar ou dividir as dioceses ficava a cargo do governo imperial. Dessa maneira, era o Império que propunha a divisão a Santa Sé que confirmava por meio de uma bula depois de enviar um intermediário para verificar as condições exigidas pela bula estavam sendo executadas. Ao analisar a extensão territorial brasileira e as dioceses criadas, podemos perceber que esse número é bem pequeno em relação a extensão do território. Contudo, mesmo com um número pequeno, esses bispados citados foram alguns exemplos de instituições que atuaram na consolidação do ultramontanismo, reforçando a autoridade da Santa Sé.

Com o padroado régio, a Igreja Católica estava subordinada ao Estado, criando-se polos divergentes, sendo de um lado os bispos e fiéis e do outro lado o Estado representado

⁴⁷ GALLIAN, Dante Marcello C. Idem. p. 63.

⁴⁸ MICELI, Sergio. *A elite eclesiástica brasileira (1890-1930)*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988, p. 59.

pela Mesa de Consciência e Ordens⁴⁹, que depois de 1828 passou a ser atribuição do Ministério da Justiça devido a sua extinção.

Guilherme Pereira das Neves mostra que os conflitos que percorreram quase todo o século XVIII entre os bispos coloniais e a Mesa de Consciência e Ordens eram evidenciados pelo direito de realização dos concursos dos benefícios colados. A disputa, inclusive, prosseguiu apesar do Alvará de 1781, denominado "das faculdades", de D. Maria I. Nesse documento, a rainha definiu as regras que deviam seguir os bispos na realização dos concursos, contemplando, em parte, as exigências de Trento e explicitando seus direitos enquanto Grã-Mestra da Ordem de Cristo. Com isso, seria de responsabilidade dos bispos a realização dos concursos nas paróquias que vagassem, desde que fixassem editais públicos logo que ficassem sabendo da vacância, para que no fim de 30 dias estivessem de posse de todos os papéis requeridos aos candidatos. Realizado o exame, o bispo devia mandar sua proposição de três candidatos na primeira ou, mais tardar, na segunda embarcação em direção a Lisboa. Dessa proposição dos bispos, escolhia o soberano o candidato que julgasse mais digno e remetia sua apresentação ao bispo, que devia colar canonicamente o candidato na paróquia. Caso o prelado ultrapassasse os limites do tempo determinado pelo Alvará, o concurso para a paróquia vaga seria transferido para a alçada da Mesa de Consciência e Ordens. Também contemplava o Alvará a exigência tridentina de se colocarem vigários encomendados escolhidos pelos bispos nas paróquias vagas até a colação dos perpétuos.⁵⁰

No Brasil, o Estado imperial, através do regime de padroado, tentou controlar a Igreja proibindo o cumprimento de bulas editadas pelo Vaticano que não respeitassem a autoridade do Estado, além de limitar o poder do clero no Brasil.

A partir desse cenário, a ala do clero denominada ultramontana, ou romanizadora, passou a criticar a existência do beneplácito régio sobre bulas, encíclicas e breves, que eventualmente podiam circular no país, o que sempre causava grande desconforto.

O beneplácito régio, referendado pela Constituição de 1824, determinava que a Igreja

⁴⁹ A partir do século XV, a casa real portuguesa passou a acumular direitos de padroado, instituição tradicional da Igreja, sobre os territórios ultramarinos que passava a dominar, podendo apresentar os nomes dos escolhidos para ocuparem cargos eclesiásticos. Em 1532, a criação da Mesa da Consciência tornou esse tribunal responsável pelo governo do padroado, ao qual juntaram-se várias outras atribuições, incluindo, a partir de 1551, a administração das Ordens de Cristo, de Sant'Iago de Espada e de São Bento de Avis, tornando-a Mesa da Consciência e Ordens. HESPANHA, Antônio Manuel. "Os bens eclesiásticos na Época Moderna: benefícios, padroados e comendas". In: TENGARRINHA (Coord.). *História de Portugal*. São Paulo: EDUSC, 2000. p. 91-95.

⁵⁰ NEVES, Guilherme Pereira das. *E receberá mercê*: a Mesa da Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil, 1808-1828. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

subordinava-se ao poder temporal, ou seja, qualquer bula, concílio ou qualquer outro tipo de determinação vinda do papa tinham que passar por aprovação do imperador para serem seguidos no Brasil. Para Roberto Romano, a tutela do Estado trouxe para o catolicismo sérios problemas: desaparecimento de mobilização popular como as ordens religiosas e a impossibilidade de qualquer mudança que atingisse os fundamentos de suas relações com o Império⁵¹. Portanto, partindo da ideia desses autores anteriormente citados, o corte cronológico do trabalho se situa no momento em que Dom Viçoso assume o Bispado de Mariana, perpassando pelo movimento ultramontano paulista coordenado por Dom Antônio Joaquim de Mello e Dom Lino Deodato e, também, pelo movimento carioca comandado por Dom Pedro Maria Lacerda, que vai até o final do Império. Esse corte foi escolhido por considerarmos esses religiosos pensadores vitais na formação do pensamento ultramontano no Brasil, tendo eles um pensamento em comum, mas sendo também portadores de particularidades regionais.

De fato, constatamos evidências desses conflitos religiosos entre monarquia e Igreja nas dioceses de Mariana, São Paulo e Rio de Janeiro. Através da leitura de cartas escritas por Dom Antônio Ferreira Viçoso, Dom Antônio Joaquim de Mello, Dom Pedro Maria Lacerda e autoridades locais, podemos concluir que a Questão Religiosa se fez presente no eixo Minas, São Paulo e Rio e pretendemos, ao longo desta pesquisa, compreender de que maneira essas discussões tomaram sentido nessas regiões. Dessa forma, consideramos os bispos das dioceses desses Estados figuras-chave para se entender o discurso ultramontano no Brasil, uma vez que eles foram os primeiros bispos a surgirem no país com o propósito de divulgar o projeto de reforma católica no além-mar, como podemos citar Dom Viçoso e, também, Dom Romualdo de Seixas, Arcebispo da Bahia, como os precursores do ultramontanismo. Assim, podemos perceber a importância dada nos meios intelectuais a Dom Viçoso, bem como a seu projeto reformador. Podemos, ainda, afirmar que esse religioso foi responsável por implantar um “novo espírito” na Igreja do Brasil, esforço esse feito também por outros bispos em distintas dioceses brasileiras.

Para isso, devemos analisar as cartas e visitas pastorais feitas por esses religiosos. Esses documentos nos revelam um objetivo moralizante para o clero, bem como para a população. Contudo, podemos citar Dom Antônio Joaquim de Mello, bispo de São Paulo, como também um representante desse novo espírito da Igreja no Brasil. De acordo com o

⁵¹ ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja Contra Estado*. 1. ed. São Paulo: Kairós, 1979. p. 143.

historiador William de Souza Martins, em artigo publicado na revista *Almanack*⁵², podemos considerar Dom Viçoso e Dom Antônio Mello os principais responsáveis por implantar um programa em comum, que seria a utilização constante das visitas pastorais, a moralização e o controle dos fiéis e de seus sacerdotes, reforma dos seminários, “todos esses afinados com as diretrizes ultramontanas”⁵³. Contudo, não devemos nos esquecer de que esses religiosos eram portadores de um discurso próprio e que suas ideias se referem a determinada representação que possuíam do mundo, discurso que se torna herdado por diversos clérigos instruídos por esses preladados.

Durante a segunda metade do Segundo Reinado, percebe-se que em meio ao grupo dos bispos brasileiros se formou um senso de comunhão e solidariedade, além de estreito vínculo com a Santa Sé, onde os bispos foram buscar essa unidade nas ações de reforma da Igreja no sentido da romanização.

O catolicismo ultramontano que analisamos nesta tese teve início no Brasil na década de 40 do século XIX, o contexto de pacificação das revoltas regenciais e do golpe da maioria. Nessa época, os então padres Antônio Ferreira Viçoso e Antônio Joaquim de Melo assumiram posição favorável à romanização do Brasil e, também, à defesa do trono, o que levou o Imperador a nomeá-los bispos de Mariana (1844) e São Paulo (1852), respectivamente⁵⁴. Segundo Mabel Salgado⁵⁵, para a reafirmação do Concílio Tridentino no Brasil, os religiosos citados encontraram amplo apoio nos Padres das Missões, religiosos europeus que desembarcaram no Brasil com a formação específica de evangelizar, contando, dessa forma, Dom Viçoso com o apoio da ordem Lazarista⁵⁶, à qual ele pertencia, e Dom Antônio Joaquim de Mello, recebendo apoio dos Capuchinhos⁵⁷.

⁵² MARTINS, William. *Igreja e Estado no Brasil oitocentista: um diálogo com “La Iglesia católica y la formación del Estado-nación en América Latina em el siglo XIX. El caso colombiano”*, de Luis Javier Ortiz Mesa. *Almanack*, Unifesp, n. 6, Nov. 2013. Disponível em: <<http://www.almanack.unifesp.br/index.php/almanack/article/view/1052>>. Acesso em: 22 Jan. 2014.

⁵³ *Ibidem*. p. 30.

⁵⁴ AZZI, Riolando. *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1983. p. 16-17.

⁵⁵ PEREIRA, Mabel Salgado. *Op. Cit.* p. 46.

⁵⁶ A ordem lazarista foi criada em 1624 por São Vicente de Paulo. Essa ordem é composta por padres seculares e leigos consagrados (irmãos), que vivem e trabalham em comunidade e fazem os Votos de Estabilidade, Pobreza, Castidade e Obediência. A origem remonta às missões junto aos pobres realizadas por Vicente de Paulo e cinco outros padres. Em 1624, a comunidade religiosa instalou-se no *Collège des Bons Enfants*, em Paris, França. Receberam aprovação episcopal em 1626. Em 1634, através da bula *Salvatoris Nostri* do Papa Urbano VIII, a Congregação teve aprovação pontifícia. Já no século XVIII, alguns desses religiosos se instalaram na serra do Caraça, mas, propriamente, a Congregação da Missão chegou ao Brasil com os missionários portugueses em 1819 e, posteriormente, franceses (a partir de 1850), que se estabeleceram em Minas Gerais e no Rio de Janeiro. O trabalho desses missionários deu origem à Província Brasileira da Congregação da Missão. No final do século XIX, missionários poloneses chegaram

Na concepção tridentina, a Igreja era apresentada como uma sociedade perfeita, que se ocupava dos problemas espirituais, instituição paralela ao Estado que se incumbia das questões atinentes à ordem material. Com isso, Dom Viçoso seria um dos primeiros religiosos a assumir no Brasil uma postura romanizadora. Ao longo do seu bispado, podemos observar atitudes para a institucionalização da romanização na província mineira, algo que também pretendemos analisar para as dioceses de outras partes do Brasil. Dessa forma, percebemos que o projeto ultramontano não ficou limitado a Minas apenas, razão por que pretendemos analisar, nas páginas seguintes, que esses ideais estavam circulando por várias províncias brasileiras.

Através da leitura de alguns trabalhos acerca do processo de reforma religiosa, pudemos perceber que os bispos ultramontanos criticavam os liberais brasileiros e suas ideias por acreditarem que elas trariam prejuízo ao catolicismo em todo o mundo⁵⁸. A Europa, por exemplo, era palco de disputas políticas e afirmação do laicismo, difundido pela Revolução Francesa no XVIII e pelo pensamento liberal, com reflexos em outros países, especialmente na Itália, em processo de unificação⁵⁹. Portanto era necessário para a igreja a criação de instituições que freassem os “ares” do liberalismo.

Em 18 de outubro de 1869, criou-se no Brasil na cidade do Rio de Janeiro a *União Católica do Clero*. Sob o pretexto de sessões teológicas e culturais, essa associação tinha por objeto principal a defesa do clero e a tarefa urgente de defender a religião Católica. Contudo, a *União Católica* não teve vida longa e ao final de três anos, no ano 1872, finalizava o seu

ao Sul do Brasil, gerando a Província Sul. Missionários holandeses estabeleceram-se no Norte/Nordeste do país, onde foi criada a Província de Fortaleza.

⁵⁷ A ordem dos capuchinhos é um movimento franciscano reformista que surgiu no ano 1525, tendo frei Mateus de Bascio e os irmãos Tenaglia, frei Ludovico e frei Rafael de Fossombrone como os primeiros a formarem essa ordem religiosa. Em 18 de maio de 1526, esses religiosos tiveram o apoio do Papa Clemente VII para fundarem a ordem. Um dos grandes objetivos desses religiosos é viver em comunidade, ajudando os necessitados, realizando trabalhos de acolhida daqueles que necessitam. Mais tarde, os capuchinhos iniciaram um movimento missionário com o objetivo de catequizar a população, principalmente na América, tendo autorização do papa a partir de 1574 para estenderem-se além das províncias italianas. Na Igreja francesa, ganharam grande influência, sobretudo, ao combater os protestantes, tendo grande prestígio nessa região. A partir de 1654, esses religiosos conseguiram licença da Coroa Portuguesa para se fixar no Brasil. Iniciaram suas atividades a partir de 1671 na Paraíba, com Frei Teodoro de Lucé.

⁵⁸ MANOEL, Ivan Aparecido. *O pêndulo da História: tempo e eternidade no pensamento católico* (1800-1960). Maringá, PR: Eduem, 2004. p. 20-21.

⁵⁹ Os acontecimentos relacionados ao processo de unificação da Itália são variados e complexos, mas podemos dizer que o avanço dos ideais de uma aristocracia do Norte, influenciada pelo pensamento do Conde Camillo di Cavour, que pretendia dinamizar a produção agrícola, tomando-a mais competitiva, é um dos pontos de partida do avanço liberal na Itália, do conflito com o Papado e da posição antiliberal da Igreja Romana. In: BELLAMY, Richard. *Liberalismo e Sociedade Moderna*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1994. p. 188.

trabalho. Todavia, criaram-se em outras localidades Associações Religiosas que tinham o mesmo objetivo que essa instituição religiosa.

Através da criação dessas Associações, verificamos a tentativa de união entre os romanizadores brasileiros, gerando redes de solidariedades entre os ultramontanos, em várias partes do país. Dom Antônio Ferreira Viçoso, Dom Antônio Joaquim de Mello e Dom Pedro Maria Lacerda desempenharam nesse sentido forte ação, reafirmando suas ideias e defendendo seus valores. Ideias e valores compartilhados pelo grupo católico ultramontano consolidaram, assim, uma identidade religiosa. Neste trabalho, procuramos, assim, demonstrar que esses religiosos protagonizaram, na segunda metade do século XIX, no cenário do Brasil-Império, um papel fundamental em defesa de um ideário compartilhado com os altos representantes da Igreja, ou seja, em defesa de uma ideologia, tornando-se, assim, vetor na condução de um projeto que se corporificava na criação de um Brasil Católico, comandado pela Igreja Católica. E, nessa busca, a Igreja tomou a precaução de anatematizar e proscrever as ideias que poderiam, por ventura, ameaçar tanto o seu poder simbólico quanto o temporal, esboçando-se, assim, as facetas de um pensamento católico profundamente oposicionista à modernidade⁶⁰.

Partindo dessas ponderações, portanto, é fundamental para os propósitos deste trabalho uma breve delimitação dos movimentos ocorridos no Ocidente europeu, ensejadores da nova realidade, a que se denominou modernidade. Movimentos que entraram, direta ou indiretamente, em conflito com o discurso religioso totalizante da Igreja Católica Romana.

De acordo com David Gueiros Vieira⁶¹, as primeiras ideias do liberalismo aportadas no Brasil vieram da França, por meio da literatura importada pelos estudantes brasileiros que viveram na Europa e também por refugiados políticos portugueses. Entretanto, podemos perceber que, assim como se instalaram ideias liberais, a Igreja Católica também surge realizando sua oposição, produzindo ideias para frear o avanço liberal no mundo cristão. A encíclica *Mirari Vos* de 1832, criada por Gregório XVI, que tem como subtítulo *Sobre os principais erros de seu tempo*, empreendeu uma condenação em bloco do liberalismo. Vários pontos desse documento evidenciam uma Igreja que repelia os princípios modernos: aclamação pela imutabilidade da doutrina, reafirmação em defesa do celibato clerical e da

⁶⁰ MARCHI, E. O mito do Brasil católico: Dom Sebastião Leme e os contrapontos de um discurso. *História: Questões e Debates*, Curitiba, n. 28, p. 55-75, 1998.

⁶¹ VIEIRA, David Gueiros. "O protestantismo e a Questão Religiosa no Brasil". In: BASTIAN, Jean-Pierre (Comp.). *Protestante, Liberais e Francmasones: sociedades de ideias y modernidade en América Latina, siglo XIX*. México, CEHILA: Fondo de Cultura Económica. 1997 p. 40

indissolubilidade do matrimônio cristão, condenação do indiferentismo religioso, da liberdade de consciência, da liberdade de imprensa e da separação da Igreja e do Estado. Gregório XVI justifica a criação desse documento pela introdução das ideias citadas anteriormente, que estavam sendo difundidas em colégios e liceus, fazendo que os jovens entrassem em contato com esses ideais. Portanto, somente a fé mudaria a ordem pública.

Mais tarde, o Concílio Vaticano I (1870) afirmou a infabilidade papal. Já na abertura desse Concílio houve a condenação direta e a excomunhão do espírito da Revolução Francesa e também do socialismo, por parte do Papa Pio IX. No fim desse Concílio, foi levantada a pregação de uma “Santa Revolução”, que trazia um plano salvacionista, a fim de destruir a “anarquia” presente na sociedade. Dessa forma, era importante a criação de um modelo para ser absorvido pela sociedade, única forma de superar o chamado radicalismo desordenado, fruto da reforma e das impiedades modernas.

Um dos primeiros ultramontanos a atuar no Brasil, Dom Viçoso foi o responsável por implantar essas ideias ultramontanas na região de Mariana. A adesão foi formal ao pontífice por parte do episcopado brasileiro, chegando a maior parte dos bispos brasileiros⁶² a participar do Concílio Vaticano I:

A busca de transformar a Igreja no Brasil recebeu um grande impulso durante a gestão de Pio IX (1846-1878), sendo considerado o mais reacionário e ultramontano dos pontífices do século XIX. Preocupado com a afirmação e a centralização da Igreja de Roma, enfatizou ao extremo esse papel-chave de intérprete da vontade de Deus⁶³.

Dessa forma, os religiosos brasileiros puderam, nessa época, abordar inúmeras discussões sobre as dificuldades e problemas específicos da Igreja no Brasil, reafirmando sua vontade reformadora. Com isso, percebe-se a centralização do poder espiritual através dos papas. Entre essas recomendações, podemos destacar como importantes para o entendimento do movimento reformador, de acordo com Maria Aparecida Gaêta:

Os excessos do regalismo e do liberalismo e as medidas arbitrárias às liberdades da Igreja fizeram com que os homens ligados ao ultramontanismo se engajassem num movimento que visava salvar a Igreja das críticas e das práticas liberais, bem como apresentar um programa político fundado na doutrina e na hierarquia eclesiástica. E com essa autoconsciência, exacerbada pela contestação dos liberais e dos protestantes que paulatinamente iam se inserindo no contexto nacional, o episcopado

⁶² Dessa maneira, José Pedro Paiva traça um perfil dos bispos no mundo português e destaca a influência desses personagens tendo por característica principal a liderança desses personagens perante seu rebanho bem como um prestígio nacional e portadores de um discurso em defesa à esfera religiosa. PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império* (1495 – 1777). Coimbra: Imprensa da Universidade, 2006.

⁶³ GAÊTA, Maria Aparecida J. da Veiga. *Os percursos do ultramontanismo de D. Lino Deodato de Carvalho* (1873-1874). 1991. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1991.

brasileiro sustentou que só a verdade (católica) e não o erro (liberal e, ou, protestante) tinha direito de existência e de divulgação⁶⁴.

A bula *Quanta Cura* foi estabelecida pelo Papa Pio IX em 1864 e define os principais erros modernos. Segundo essa bula, as sociedades comunistas e socialistas contribuem para a separação entre Igreja e Estado, fazendo que o homem se afastem cada vez mais da Ordem. Já o *Syllabus*⁶⁵ também de 1864, condena a maçonaria, o racionalismo absoluto e também o naturalismo. Tanto a *Quanta Cura* e o *Syllabus* desencadearam uma série de reações por parte dos liberais do período, não sendo autorizados a circular por Pedro II, graças ao padroado régio. Dessa forma, essas instruções provindas de Roma não existiam para o Brasil. Em debate na Câmara dos Deputados, podemos perceber que a discussão sobre a não autorização das bulas papais se torna cada vez mais frequente, sobretudo na esfera do poder temporal:

O Sr. *Leandro Bezerra*: — [...] Esses deputados que pregam o liberalismo, permita-se-me dizer, faltam ao juramento que prestaram de manter, primeiro que tudo, a religião do Estado, isto é, a católica, apostólica, romana.

O Sr. *Silveira Martins*: — Não há tal, primeiro que tudo o país não é nenhum convento. O Sr. *Pinto de Campos*: — Primeiro que tudo a religião católica, apostólica, romana, e V. Ex.^a sabe que, segundo disposição constitucional, não se pode ser deputado sem pertencer a esta religião e de jurar mantê-la.⁶⁶

O trecho da discussão em questão trata da prisão do Bispo Dom Vital, que, ao desacatar as ordens do Imperador, inspirou-se nas bulas *Quanta Cura* e no *Syllabus*, para expulsar os maçons dos quadros das irmandades religiosas em seu bispado. Ao tomar essa atitude e não se retratar perante o imperador, Dom Vital foi preso. A partir daí surge o conflito denominado “Questão Religiosa”. Contudo, acreditamos que esse evento foi a gota d’água diante da situação enfrentada pela Igreja durante séculos no país e aqui discutida sob a perspectiva de Dom Viçoso, Dom Antônio Joaquim de Mello e Dom Pedro Maria Lacerda. Com isso, surgiu no segundo reinado entre os bispos brasileiros, principalmente na década de 70 do século XIX, um senso de comunhão e solidariedade em direção a Roma, contribuindo, assim, para a união entre os bispos ultramontanos contra o padroado régio. Contudo, acreditamos que, para se entender a ideia desses religiosos, temos que retroceder ao movimento religioso da reforma e da contrarreforma que aconteceram na Europa três séculos

⁶⁴ *Ibidem*. p. 46-47.

⁶⁵ Encíclica escrita por Pio IX também em 1864, em que condena a maçonaria, o racionalismo absoluto e também o naturalismo. Tanto a *Quanta Cura* quanto a *Syllabus* foram responsáveis por desencadear uma série de reações por parte dos liberais do período. GAETA, Maria Aparecida. *Os percursos do ultramontanismo*. p. 33-38.

⁶⁶ BRASIL. CÂMARA DOS DEPUTADOS. *O clero no Parlamento brasileiro*. Brasília: Centro de Documentação e Informação, 1978. 5 v, p. 148.

antes⁶⁷. Assim, partindo dessa ideia, no primeiro capítulo fizemos uma análise sobre o pensamento ultramontano que surge na Europa em defesa dos ideais definidos como “conservadores” pelos movimentos liberais na Europa.

O segundo capítulo pretende tratar do bispado brasileiro de Mariana, na figura de Dom Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875)⁶⁸. Consideramos esse clérigo o principal responsável por disseminar os ideais ultramontanos em uma das regiões mais importantes do século XIX no Brasil. Dom Viçoso, que veio de Portugal e aportou no país na década de 20 do XIX, se tornou um dos principais religiosos responsáveis por trazer as ideias ultramontanas e promover a reforma na diocese de Minas.

No terceiro capítulo, temos como foco o movimento de São Paulo orquestrado por dois bispos, Dom Antônio Joaquim e Dom Lino Deodato. Devemos considerar que Dom Antônio de Mello, em conjunto com Dom Antônio Ferreira Viçoso, bispo de Mariana, foi o responsável por implementar a reforma ultramontana nas respectivas dioceses, durante o século XIX.

Podemos afirmar que o bispo paulistano tem como principal ponto a reforma do clero, que, segundo Dom Antônio, se encontrava impregnado de discussões regalistas e mal preparado para assumir a função. Contudo, podemos perceber que esse religioso encontrou grandes problemas em sua administração, principalmente quanto às discussões com os representantes do Cabido. Em análise de fontes disponibilizadas pelo Arquivo da Cúria do Estado de São Paulo, pudemos perceber uma série de conflitos que envolviam o Bispo Dom Joaquim de Mello, herdeiro do pensamento dos Padres do Patrocínio, e uma pequena parte do clero paulista, principalmente no que concerne ao poder dos bispos⁶⁹. Contudo, a análise desse grupo do Patrocínio deve ser feita com bastante cautela, uma vez que Dom Antônio fez parte, durante um período, desse grupo e aos poucos foi se distanciando de suas concepções, por se tratar de um grupo heterogêneo. Desse grupo, temos também a presença do Padre Diogo Antônio Feijó, que foi um dos responsáveis pela autoria da Constituição Eclesiástica do Bispado de São Paulo, em que Oscar Lustosa identifica como ponto alto do itinerário do grupo de Patrocínio⁷⁰.

⁶⁷ CAMELLO, Maurílio. *Op. cit.* p. 94.

⁶⁸ VIEIRA, Dilermando Ramos. *Idem.* p. 105.

⁶⁹ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Reformistas na Igreja do Brasil-Império*. 1977. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1977.

⁷⁰ *Op. Cit.* p. 80.

Dedicamos o quarto capítulo a fazer uma análise do movimento ultramontano do Rio de Janeiro, apontado por muitos autores⁷¹ como um dos mais complexos. Dom Pedro Lacerda, bispo do Rio de Janeiro, é a figura mais importante nesse momento. Acreditamos que haja um número bem maior de bispos que defendiam abertamente o ideal ultramontano, como Dom Macedo Costa, do Pará; Dom Vital, de Pernambuco; e Dom Romualdo de Seixas (1787-1860), que também são citados ao longo do trabalho. Todavia, a escolha dos bispos analisados nos capítulos desta tese não é aleatória, pois acreditamos que esses religiosos representam o ideal ultramontano no Brasil e se enquadram perfeitamente nos padrões estabelecidos por essa corrente de pensamento. Além disso, estudar os conflitos ocorridos em suas respectivas dioceses mostram a existência de vários discursos atuando nesse momento com o intuito de defender ou de criticar o discurso ultramontano desses religiosos. Desse modo, a realidade é muito mais complexa e exige uma reflexão bem apurada acerca desses religiosos.

Ao longo da minha pesquisa de mestrado, pude perceber que o movimento ultramontano é muito extenso, e temos vários representantes ao longo do país. Todavia, muitos estudos tratam, de forma isolada, a eficiência da reforma implementada por esses bispos em suas dioceses, e ao longo dos meus estudos constatei um constante contato religioso entre os bispos estudados. Tanto Dom Viçoso quanto Dom Antônio Joaquim de Mello e Dom Pedro Maria Lacerda tiveram contato direto com o Seminário de Mariana, passaram por essa instituição ora como reformadores, ora como professores ou, então, como seminaristas. Esse local se torna muito importante como os lócus do pensamento ultramontano no país.

Dom Pedro Maria Lacerda foi, em muitos momentos, considerado um mero coadjuvante na reforma ultramontana, pois poucos estudos se dedicaram a esse religioso. Todavia, consideramos sua figura como um dos bispos de grande importância para a introdução do ultramontanismo no país. Herdeiro do pensamento de Dom Viçoso e indicado por esse religioso para ocupar o título de Bispo da Província do Rio de Janeiro, foi entre os três bispos um participante ativo no Concílio Vaticano I, promovendo uma série de discussões acerca da religião nessa reunião conciliar. Dessa forma, Dom Lacerda se torna figura elementar para se compreender o conflito entre Igreja e Estado, principalmente no momento em que esse religioso se confrontou com as sociedades secretas no seu bispado. Assim, podemos citar igualmente a inserção dos protestantes.

⁷¹ VIEIRA, Dilermando Ramos. Idem. p. 141.

No quinto capítulo, fazemos uma análise acerca do movimento brasileiro e da ligação entre os bispos abordados e as Associações Religiosas criadas ao longo das províncias citadas. A partir da década de 1860, o clero brasileiro se realinha com as diretrizes romanas e, a partir daí, surge uma discussão acerca do catolicismo nacional. Contudo, não devemos somente analisar esse conflito a partir da concepção ultramontana, como também fazer uma análise além dessa documentação. Neste momento, dedicamos a fazer uma aproximação dos três principais bispados, a fim de compreender o movimento ultramontano como um todo no Brasil

O movimento leigo responsável por criar Associações Católicas mostrou-se muito importante para a disseminação do ultramontanismo. Um dos principais personagens que se destacam nesse momento foi a figura de Cândido Mendes de Almeida (1818-1881). Esse personagem foi responsável por escrever a obra-prima do ultramontanismo intitulada *Direito civil eclesiástico brasileiro*, defendendo uma religião forte institucionalmente e também as ordens religiosas, bem como a maior autonomia da Igreja nas relações com o Estado. Portanto, a obra citada de Cândido Mendes deve ser amplamente estudada nesse capítulo, por ser uma representação do discurso ultramontano brasileiro⁷².

Para Ítalo Santirocchi, esse personagem histórico foi muito importante durante o período da Questão Religiosa de 1872 em defender a Igreja Católica diante do Império. Cândido Mendes enfrentou até mesmo o imperador Pedro II, cioso dos seus pretensos direitos sobre a Igreja do Brasil, para defender a autonomia da Igreja que, em sua opinião, era universal e estava sob a autoridade pontifícia.

Portanto, diante da descrição prévia dos capítulos que complementam este trabalho, nosso enfoque no capítulo que se segue, conforme já relatamos, diz respeito às reformas religiosas na Europa desde o século XVI até o XIX, pontapé inicial para se compreender o ideal ultramontano como discurso religioso em meio aos questionamentos da religião cristã e seus dogmas. Devemos compreender que os conflitos que se estabelecem ao longo desses três séculos são movimentos complexos e dizem respeito aos respectivos momentos históricos e, portanto, devem ser analisados de maneira a definir sua complexidade.

⁷² SANTIROCCHI, Ítalo. A coragem de ser só: Cândido Mendes de Almeida, o arauto do ultramontanismo no Brasil. *Almanack*, Guarulhos, n. 7, May 2014. Disponível em: <<http://www.almanack.unifesp.br/index.php/almanack/article/view/1041>>. Acesso em: 4 Jun. 2014.

***CAPÍTULO 1 – A RELIGIÃO NA AMÉRICA PORTUGUESA
DURANTE O SÉCULO XIX***

O capítulo em questão tem por intuito fazer uma análise da religião na América Portuguesa. Devemos compreender que, durante o século XVI, momento do Concílio tridentino e das descobertas do Novo Mundo, o Brasil estava se formando enquanto uma colônia pertencente a Portugal, tendo problemas a serem enfrentados pela colonização e que a questão conciliar vai sendo aos poucos introduzida juntamente com o Regime do Padroado. Todavia o padroado foi um dos elementos que impediu a introdução das determinações tridentinas além mar. De acordo com Ronaldo Vainfas, a reforma tridentina chegou à colônia por intermédio da Companhia de Jesus através das missões realizadas por essa ordem religiosa. Todavia, de acordo com o autor, esse projeto de implantação da ordem tridentina na Igreja colonial fracassou “no trópico lusitano, colonizada à base da miscigenação racial e cultural, ocupado à base de muitos degredos e à custa de ‘muitos perdões’, como diria certo bispo quinhentista, a cruzada tridentina iria mesmo fracassar.”⁷³ Portanto, para o autor, durante o século XVI não houve efetivamente a introdução das reformas religiosas de Trento.

Contudo, apesar de termos a prática de Trento sendo seguida daqui a 3 séculos no Brasil, devemos analisar que, a partir desse movimento da reforma católica foram criados mecanismos importantes para a disseminação do novo ideal cristão como é o caso da publicação das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Portanto, devemos compreender que efetivamente as ideias tridentinas foram inseridas no Brasil a partir do século XVIII e encontrou um catolicismo em fase de expansão, principalmente no aumento do número de dioceses no Brasil. Portanto, é necessário compreender o contexto em que se encontravam e uma das principais questões em que se encontravam seria o Regime de Padroado imposto em Portugal e também em suas colônias. Partindo daí se faz necessário a princípio, a compreensão desses dispositivos legais para compreendermos de que maneira a religião se inseriu no país.

1.1 PORTUGAL E AMÉRICA PORTUGUESA: O PADROADO

Podemos afirmar que o Padroado (*Ius Patronato*) é proveniente do Direito Germânico. Sua origem é muito antiga, e, por ele, a Igreja concedia a um patrono civil privilégios eclesiásticos. De acordo com Eduardo Honnaert,

As origens históricas do padroado devem ser buscadas ainda no século IV. Nos três primeiros séculos da era cristã a Igreja Católica viveu marginalizada da vida pública

⁷³ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p 346.

e social, quer dentro do próprio judaísmo, quer na civilização helênica. O mundo romano não aceitou os cristãos com suas práticas e instituições⁷⁴.

Para Giacomo Martina, o padroado teve algumas consequências positivas. Os reis tomaram mais consciência do dever que lhes competia na promoção e difusão da fé, e por muito tempo desempenharam essa tarefa. Por outro lado, os missionários gozaram da proteção e do favor das autoridades para o trabalho de evangelização⁷⁵. Desse modo, o autor destaca um aspecto positivo para o regime de padroado para a Igreja.

Em Portugal, de acordo com Bruno Feitler⁷⁶, desde o período do bispado de Dom Henrique, a administração da ordem de Cristo cabia à família real por uma bula papal *Inter Caetera*⁷⁷. Essa bula dava a qualidade de administradores de cargos, benefícios e funções eclesiásticas nos territórios portugueses a tais personagens, inclusive além-mar, o que Feitler denomina como Padroado⁷⁸. Para o autor, esse direito promoveu uma união entre Coroa e Igreja, tendo o rei a função de propagar a fé cristã em todo o mundo. Mais tarde, esses direitos foram concedidos pelo Papa Bonifácio IX a Dom João II.

O direito do padroado dos reis de Portugal só pode ser entendido dentro de todo o contexto da história medieval. Na realidade, não se trata de uma usurpação dos monarcas portugueses de atribuições religiosas da Igreja, mas de uma forma típica de compromisso entre a Igreja de Roma e o governo de Portugal. Unindo os direitos políticos da realeza os títulos de grão-mestre de ordens religiosas, os monarcas portugueses passaram a exercer ao mesmo tempo o governo civil e religioso, principalmente nas colônias e domínios de Portugal.⁷⁹

Contudo, como afirma o historiador Maurílio César de Lima, os monarcas portugueses se apropriaram do padroado com tal amplitude que se esqueceram do real objetivo jurídico⁸⁰, gerando desvantagens para a Igreja Católica, cabendo ao soberano, enquanto patrono, receber os dízimos. De acordo com Lana Lage, não existia nenhuma bula papal que dava o direito ao monarca realizar a cobrança de dízimos, contudo foi incumbido ao rei essa função enquanto grão-mestre da ordem de Cristo⁸¹. Foi assim que para João Dornas Filho, o padroado, de uma simples concessão da Santa Sé:

⁷⁴ HOORNAERT, Eduardo. O padroado português. In: *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, tomo II, 1979, p. 160.

⁷⁵ MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero a nossos dias*. Vol. I – Período da Reforma. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2005

⁷⁶ FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil*, São Paulo, Alameda/Phoebus, 2007 p. 21.

⁷⁷ Ver também NEVES, Guilherme Pereira das. “Padroado”. In.: DA SILVA, Maria Beatriz Nizza (org.). *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil*. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1994, p. 605

⁷⁸ FEITLER, Bruno. Op. Cit. p. 21.

⁷⁹ Ibidem p. 163

⁸⁰ LIMA, Maurílio César de. *Breve história da Igreja no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 23.

⁸¹ LIMA, Lana Lage da Gama. *Confissões pelo avesso...* p. 377.

[...] se transformou em tutela permanente do direito majestático exercido pelos reis. E esse direito vinha sendo exercido desde 1455, quando Calixto III, [...] deu poderes aos soberanos portugueses para conferir, além da apresentação, a própria colação sem dependência dos diocesanos, assim como toda a jurisdição ordinária, domínio e poder *in spiritualibus*, com faculdade de conceder todos os benefícios com cura e sem cura d'almas. E não é só. Julio III, em 1551, além de confirmar esses poderes, ainda os amplia, facultando colá-los por si ou por outrem, e provê-los *in temporalibus* como *in spiritualibus* [...]⁸²

Dessa forma, o governo estaria envolto em assuntos considerados por alguns membros do clero como puramente religioso. De acordo com os princípios do padroado, era concedido ao rei a qualidade de grão-mestre da Ordem de Cristo, sendo essa jurisdição dada com o poder de escolher os ministérios e confirmar os candidatos eclesiásticos apresentados pela Santa Sé.

Portanto, podemos observar que o Padroado, se constituía elemento condicionador desta relação entre Igreja e Estado nos primeiros momentos da evangelização na colônia, teve um papel crucial na organização das atividades da igreja nascente nas novas terras da América portuguesa⁸³.

Com a imposição do Padroado, anulava-se qualquer tipo de pretensão em relação à autonomia da Igreja no Brasil. No período colonial, porém, constatamos que em determinados momentos alguns prelados almejavam esta condição que seria de fundamental importância para a organização e ação da Igreja no Brasil, dando direito de escolha dos ocupantes das paróquias coladas⁸⁴.

Segundo Guilherme Pereira das Neves,

O padroado envolve uma extensa e intrincada legislação, impossível de esmiuçar aqui, mas, reduzido à sua expressão mais simples, significa uma troca de obrigações e de direitos entre a Igreja e um indivíduo, ou instituição, que assume assim a condição de *padroeiro*.⁸⁵

Em 1551 com a criação do bispado da Bahia, foi criado o que foi denominado de duplo padroado. Nesse sistema, o monarca apresentava o bispo enquanto rei e o clero do cabido e das paróquias na qualidade de Mestre da Ordem de Cristo. Porém, foi dada a possibilidade do prelado em nomear os titulares dos benefícios, reservando essa nomeação da primeira dignidade do cabido (deão) ao rei enquanto Mestre das Ordens Militares. Desse modo, era sempre o rei o responsável por dar a última ordem.

⁸² DORNAS FILHO, João. *O Padroado e a Igreja Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, s/d. p. 17.

⁸³ BOXER, Charles R.A *Igreja militante e a expansão ibérica 1400-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 98

⁸⁴ LIMA, Lana Lage da Gama. Op. Cit, p. 389

⁸⁵ NEVES, Guilherme Pereira das. A religião do império e a Igreja. In: GRINBERG Keila; SALLES, Ricardo (orgs.) *O Brasil imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. Vol.1 faltam páginas

Portanto, podemos afirmar também que os reis decidiam sobre os provimentos dos benefícios das catedrais e das igrejas (padroado do Mestre da Ordem de Cristo), tinham o controle sobre a arrecadação dos dízimos. Em contrapartida, o monarca obrigava-se a promover a instalação e manutenção das estruturas eclesiais nas conquistas, edificando igrejas (e dotando-as das condições materiais dignas para a celebração dos ofícios divinos) e fornecendo-lhes os clérigos suficientes, que seriam sustentados pelos cofres régios (o pagamento aos sacerdotes titulares dos benefícios era denominado de cômputo).

Conforme já exposto na introdução desse trabalho, no Brasil independente, essa disposição permaneceu a mesma, sendo que os dizimeiros pagavam à real fazenda uma quantia que pré-fixada, sob a forma de um contrato⁸⁶. Dessa forma, cabia à Coroa fazer o repasse dos dízimos para a construção e conservação dos templos religiosos, o pagamento das cômputos destinadas ao clero. Todavia, de acordo com Lana Lage, as reclamações por parte do clero eram constantes em relação ao pagamento de suas cômputos⁸⁷.

Para Guilherme Pereira das Neves, no século XVIII, com a ascensão de Pombal ao poder, foram redefinidas as relações entre coroa e papado. Pombal tinha por prioridade a figura do rei como soberano. Portanto, para sobrepor o poder temporal frente ao espiritual, o primeiro ministro português promoveu em 1759 a expulsão dos jesuítas das terras portuguesas, uma vez que essa ordem religiosa representava o poder papal. Desse modo, de acordo com o autor, um dos grandes objetivos da expulsão dos jesuítas era redefinir a religião a serviço da monarquia e, para isso, Pombal usou amplamente do padroado. Esse momento foi analisado pelo autor como a ascensão do regalismo nas decisões da Coroa.⁸⁸

Para Oscar Beozzo, com a instituição do padroado na Igreja brasileira ao longo dos séculos, “não se pode falar em Igreja como instituição distinta do poder absoluto do Estado”⁸⁹, pois negava-se à religião a autonomia de se desenvolver juntamente com o clero e seus fiéis. Portanto, podemos perceber que o padroado foi um dispositivo legal que retirou a soberania da Igreja enquanto instituição religiosa, sendo obrigada a seguir os preceitos do Poder Temporal. Todavia, a Igreja Católica tentou se estruturar internamente de modo que sua hierarquia se implantasse além-mar.

⁸⁶ LIMA, Lana Lage da Gama. Op. cit. p. 379

⁸⁷ *Ibidem* p. 383.

⁸⁸ NEVES, Guilherme Pereira. A religião do Império e a Igreja. In: GRINBERG Keila e SALLES, Ricardo. *O Brasil Imperial* – volume 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 389.

⁸⁹ BEOZZO, José Oscar (Coord.). *História geral da Igreja na América Latina: História da Igreja no Brasil*. (Segunda Época – Século XIX). 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 15

Depois da emancipação política do Brasil, não houve a autonomia como instituição, e o padroado como mecanismo regulador das relações entre Igreja e Estado permaneceu. Todavia, Pedro I considerava o padroado como uma concessão feita para os monarcas absolutos administrarem a Igreja e, portanto, o fazia da maneira que lhe convinha.

A Constituição de 1824, composta de 179 artigos, estabeleceu que o governo seria unitário e o Estado, monarquia hereditária. No artigo 5º definia o Imperador como a chave de toda organização política, inclusive nos assuntos da fé. Dessa maneira, a Constituição assegurava a permanência da religião católica como a oficial do Império.

Por outro lado, não podemos deixar de perceber que a Igreja Católica como uma instituição que definia o padroado como um benefício concedido à Igreja com a função de evangelizar os territórios conquistados. Desse modo, para a Igreja a estrutura legal do padroado devia conceder a proteção e benefícios necessários, o que não ocorreu durante a administração de Pedro I. Portanto, nesse momento observamos um embate entre Roma e o Império brasileiro.

O governo brasileiro dava tão pouca importância a opinião da Igreja que controlava através do direito de padroado a criação de dioceses e sua administração interna. No que diz respeito, por exemplo, a situação econômica do clero, os valores das côngruas repassadas pela administração eram tão irrisórios que os sacerdotes sobreviviam através da taxaço de sacramentos ou então dedicando-se a outras profissões.

Contudo, dentro desse contexto do início da monarquia brasileira, era necessário que o Sumo Pontífice reconhecesse o Brasil como um país e para isso, Pedro I organizou uma série de missões com o intuito de promover a negociação com o papado.

Para essa missão, foi enviado o Monsenhor Francisco Correia Vidigal a fim de estabelecer uma aliança entre o trono e o altar.⁹⁰ Somente no ano de 1827, em meio às discussões políticas quanto a questão da liberdade de expressão religiosa entre Império e Santa Sé, que o imperador do Brasil recebeu poderes de padroado com o título *Iuspatronatus* através da bula *Praeclara*, semelhantes aos concedidos aos reis de Portugal através da bula papal *Praeclara Portugaliae*⁹¹. Todavia, foi determinado pela Santa Sé, que o imperador devia seguir os parâmetros provenientes do Concílio de Trento e primar pela conversão dos índios e pagãos. Contudo, diante o exposto podemos compreender que em momento algum o

⁹⁰ GUEIROS, David. *O protestantismo a maçonaria e a questão religiosa...*p. 27.

⁹¹ NEVES, Guilherme Pereira. A religião do Império e a Igreja. In: GRINBERG Keila e SALLES, Ricardo. *O Brasil Imperial* – volume 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 397.

Império recém-formado reconhecia que o padroado era um direito concedido pela Igreja e sim um direito que era determinado pela Constituição, isso quer dizer que a origem do padroado era civil, sendo a igreja competência do poder civil.

Contudo, observamos que essa prática de autonomia estava bem longe de ser seguida pelo poder temporal no Brasil. No ano de 1827, Bernardo Pereira de Vasconcelos apresentou um projeto propondo que a disciplina da Igreja ficasse a critério da nação brasileira. Definindo assim os meandros de uma Igreja Brasileira, precedido pelas ideias do então deputado Diogo Feijó, que previa a nacionalização da Igreja e seu afastamento da Santa Sé.

Em 1828, as medidas anticlericais continuaram com a extinção do Tribunal de Bula de Cruzada e o fechamento dos tribunais das Mesas do Desembargo do Paço e da Consciência e Ordens, sendo a iniciativa feita por três deputados, Feijó, Ferreira de Melo e Reinault. Além disso, por imposição do Império, a Santa Sé ficava impedida de receber a contribuição do óbulo de São Pedro (doações concedidas ao Papa).

Desse modo, o ministério da justiça no ano de 1828 assume as atribuições dadas aos tribunais citados acima. Desse modo, a Igreja seria um simples departamento do Estado, que limitava a autoridade do Sumo Pontífice, além de transformar as paróquias em “células administrativas” gerenciadas pelo poder temporal.

Ao clero foi imposta a separação das ordens religiosas de seus superiores na Europa. Além disso, o governo tinha pressa em nacionalizá-las e vedava aos padres estrangeiros o direito de ocupar qualquer benefício. No ano de 1824, a decisão número 36 proibiu a admissão de noviços nas ordens.

Em 1831 durante o período regencial, com a criação do código criminal do Império do Brasil, ficou definido a proibição dos vínculos entre os religiosos que estavam no Brasil com seus superiores na Europa, consolidando a nacionalização das ordens religiosas. Nesse mesmo ano, foram confiscados os bens da Ordem dos Capuchinhos em Pernambuco e a das Carmelitas descalços, considerando seus recursos financeiros como bens nacionais. No ano de 1832 foi fixado o pagamento da décima sobre os seus prédios⁹².

Durante a consolidação do segundo reinado, entre 1841 e 1870, o padroado régio continuou com a união entre trono e altar. Nesse período citado acima, houve um intenso debate em 13 de julho de 1843 sobre a situação em que se encontrava a religião no país.

⁹² SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. 1ª ed., Belo Horizonte, Fino Traço, 2015, p. 71-72.

Podemos perceber na fala do clérigo Tomás Pompeu de Souza Brasil, junto ao parlamento, como ele definia o clero no Brasil:

[...] a sorte do clero do Brasil sempre foi triste e precária; porque não foi dado à Igreja brasileira possuir bens até os dízimos, que desde o princípio do mundo pertenceram ao culto; os dízimos, senhores, que o Onipotente decretou do alto do Sinai para manutenção de seu culto e a cujo respeito uma prescrição de tantos séculos parecia dar um direito inalienável à Igreja, foram arrancados à Igreja do Brasil. Pela bula do santo Papa Leão X, de junho de 1514, foram secularizados em favor do grão-mestrado da ordem de Cristo, então anexo à Coroa portuguesa; assim como lhe foi conferido o padroado da Igreja do Brasil, porém como ônus da sustentação do culto e seus ministros; mas esta sustentação sempre limitou-se a insignificantes cômputos, que mal chegavam para sustentação, não sei se decente, dos mesmos párocos[...] - Estas cômputos ainda hoje não têm subido a mais de 200\$ ou 300\$ em muitas províncias, ao mesmo tempo que todos os mais empregados públicos, se não têm pingues ordenados, os tem ao menos muito superiores às cômputos dos párocos. Ninguém quererá votar-se às fadigas do apostolado, vendo a condição dos sacerdotes reduzida à dos párias da Índia. Feia ingratidão para os que sabem quanto o Brasil deve ao zelo dos sacerdotes os primeiros que despertaram em nós os sentimentos de nacionalidade, independência e liberdade; selaram com seu sangue a sustentação desses princípios!⁹³

Um dos grandes embates contra o Império e a Igreja Católica no Brasil diz respeito ao aumento das cômputos do clero brasileiro, considerada por esses religiosos como arbitrária e que não dava condições de sobrevivência ao religioso. Venâncio Henrique de Resende interpelou em nome dos religiosos em seu discurso em 09 de julho de 1850.

As igrejas não têm renda suficiente. Não pode ser calculada pela das capitais A mor parte dos párocos [...] não tem mesmo com que sustentar dignamente a sua posição, nem carregar com a responsabilidade do serviço [...] Não há freguesia, por mais pequena que seja, em que o pároco, só por si, possa curar, porquanto está ele sujeito a todas as enfermidades e incômodos que todos os homens sofrem. Além disso os coadjutores não são empregados do pároco, são empregados criados por lei. O pároco não tem senão o direito de apresentar ao prelado diocesano o eclesiástico que ele julga convir-lhe; o prelado manda dar a esse eclesiástico uma provisão da qual o mesmo eclesiástico paga direitos. Para satisfazer a parte de trabalho que lhe toca na administração dos sacramentos, o pároco paga, como eu pago, a um administrador que não é o coadjutor. Não confundamos administrador com coadjutor. Os administradores são empregados pessoais dos párocos que só conservam quando querem. O meu antecessor apenas tinha um coadjutor, que não podia dispensar, porque era de lei, e um administrador que não podia trabalhar. Admiti um sacristão, um prioste sacerdote, enfim distribuí com mais alguém aquilo que me podia caber da renda. Mas os coadjutores não têm senão a sua cômputo de 100\$ e alguma coisa que rende o pé de altar. É injusto que esta despesa [...] esteja a cargo das Assembleias provinciais, muitas das quais não têm com que manter-se: o Rio Grande do Norte, por exemplo, está a sacar sobre o Tesouro de Pernambuco, [...] há de carregar com o pagamento das cômputos dos coadjutores que são do padroado geral?⁹⁴

Portanto, podemos afirmar que o Padroado Régio se tornou uma instituição civil responsável por limitar o exercício da Igreja de suas funções sociais, burocratizou o clero de

⁹³ BRASIL. Câmara dos Deputados. *O clero no Parlamento brasileiro*. 4 v. Brasília: Centro de Documentação e Informação, 1978, pp. 271-272.

⁹⁴ *Ibidem* p. 390

forma que esse se transformou num funcionário público tendo que prestar obediência ao Poder Imperial de suas funções eclesiásticas.

Em 30 de junho de 1851 o deputado Venâncio Henrique Resende novamente foi a plenário defender a formação adequado dos clérigos brasileiros.

É evidente o estado decadente em que se acha o clero no que toca à sua ilustração. As escolas de instrução eclesiástica estão em grande decadência. Nos claustros mesmo, onde os candidatos tendo casa, cama, mesa, etc., se poderiam bem aplicar aos estudos de sua profissão, tem-se notado uma decadência extrema. Os religiosos de Santo Antônio, por exemplo, estudam filosofia no mosteiro de S. Bento, com Frei Policarpo de Santa Gertrudes Silveira. E no entanto o convento de Santo Antônio fora um grande centro de estudos filosóficos. O próprio mosteiro de S. Bento mandou buscar em Portugal um mestre de teologia, infelizmente morto de febres. Há deficiência de instrução tanto no clero secular quanto no regular.⁹⁵

Desse modo, observamos através desse parlamentar, os mesmos debates acerca da situação do clero principalmente no que tange à sua formação e instrução.

No ano de 1863, o governo baixou o decreto de número 3073 estabelecendo uniformidade das cadeiras dos seminários episcopais subsidiados. Desse modo, cabia ao governo o direito de regular a vida seminarística, escolher o professorado e revisar estatutos e compêndios.

Todavia, a Igreja Católica, com o surgimento da doutrina ultramontana no país passa a se redefinir contra poder do Estado. Na primeira metade do XIX, podemos notar o ressurgimento da doutrina escolástica. Nesse momento era possível encontrar tomistas convictos como o padre português Patrício Muniz, que estudou durante muito tempo em Roma. O Padre Luís Gonçalves dos Santos, mais conhecido como Padre Perereca (1767-1844), por exemplo, foi um dos precursores que atuou contra a maçonaria.

Alguns bispos inseridos nesse momento se mostraram contrários às ideias do Império. No ano de 1866, Dom Manuel Medeiros, bispo de Olinda no período, rejeitou a qualificação de funcionário do Estado e se negou a pedir licença ao governo para se ausentar de sua diocese ao realizar as visitas pastorais. Desse modo, a presença de religiosos que praticavam ações contrárias as que foram estipuladas pelo poder temporal evidenciam a meu ver o início de um momento em que religiosos mais preparados e conscientes do seu papel dentro da hierarquia da igreja e sociedade.

Outros bispos procuraram assumir a mesma postura em diversas regiões das províncias brasileiras, dentre as quais podemos citar as de Belém do Pará, Ceará e Rio Grande do Sul. Portanto, esses religiosos não assistiram pacíficos às ingerências do Estado frente ao

⁹⁵ *Ibidem* p. 258

poder espiritual. Contudo, deve admitir-se que, ao analisar esses religiosos nesse momento, faltou um plano de ação para a redefinição do poder da Igreja Católica. A partir desse momento se faz necessário analisar as três dioceses escolhidas no trabalho de modo a observar as ações desses religiosos dentro do contexto até então estudado.

1.2 A CRIAÇÃO DOS BISPADOS NO BRASIL: O CASO DO RIO DE JANEIRO, MARIANA E SÃO PAULO

O primeiro bispado no Brasil foi criado em 1551 em Salvador, agregado diretamente a Arquidiocese de Lisboa. O grande intuito da criação dessa instituição religiosa era acompanhar diretamente os fiéis em terras brasileiras. Todavia, essa arquidiocese possuía uma grande dificuldade em controlar a fé além-mar de seus fiéis por uma questão geográfica.

Com a criação do primeiro bispado na Bahia, o rei concedeu amplos poderes para que os bispos nomeassem clérigos para a região. Contudo, a autorização para esse religioso assumir devia ser dada pelo monarca de forma que nenhuma ordem religiosa superasse o padroado. Entre os anos de 1676 e 1822 não se criaram mais do que 7 bispados e 2 prelazias, se configurando em torno de 600 paróquias.

A segunda metade do século XVIII marcou a multiplicação das unidades eclesíásticas nas regiões Centro-Oeste e Sudeste da Colônia. O historiador Fernando Torres Londoño⁹⁶ assinalou que as transformações que a Colônia atravessava na primeira metade do século XVIII reforçaram e tornaram mais necessárias as reformas da Igreja. Em 1745 a Coroa portuguesa dividiu o bispado do Rio de Janeiro em mais quatro unidades: dois bispados, um em São Paulo e outro em Mariana, e duas prelazias, com sedes em Goiás e Mato Grosso.

De acordo com Guilherme Pereira das Neves, se analisarmos a proporção de número de paróquias e fiéis teremos mais de 6 mil por pároco⁹⁷. Portanto, esses dados indicam o engessamento da ação da Igreja, devido à relação de padroado que impedia o crescimento do número de paróquias e dioceses. O autor identifica que a criação das paróquias se dá pelo poder temporal, ou então pela ação dos bispos desde que a população se disponibilizasse em arcar com o ônus de conservar um vigário encomendado. De acordo com o mesmo autor, a ocupação das dioceses se fez de maneira fragmentada e assistemática que ao mesmo tempo promoveu uma distribuição de custos financeiros desiguais⁹⁸.

⁹⁶ LONDOÑO, Fernando Torres. *Público e Escandaloso: Igreja e Concubinato no Antigo Bispado do Rio de Janeiro*, São Paulo, 1992. Tese (Doutorado em História), USP, p.182.

⁹⁷ NEVES, Guilherme Pereira das. *História, Teoria e Variações*. Rio de Janeiro, Contracapa, 2011, p, 145.

⁹⁸ NEVES, Guilherme Pereira das. *E receberá a Vossa Mercê*. Op. Cit. p. 213.

No final dos primeiros 100 anos de colonização, as paróquias no Brasil não passavam de 50, às quais se somaram, no século seguinte, o da exploração do interior, cerca de 90 outras. Nos três primeiros quartéis do século XVIII, quando o povoamento se adensou e ocorreu a corrida do ouro das Gerais, mais de 400 novas paróquias foram erigidas, embora nem todas fossem de natureza colativa. Apesar disso, muitas freguesias, sobretudo as do interior, tinham enormes extensões, chegando, por exemplo, a de Jeromoboabo, na Bahia, a apresentar 70 léguas de comprimento por 30 de largo, ou seja, mais de 75 000 km² — quase o equivalente ao território de Portugal continental⁹⁹

De acordo com o autor, quanto mais distante do litoral, menor a população e conseqüentemente menor as chances dos clérigos aumentarem sua arrecadação. Desse modo, os sacerdotes procuravam igrejas perto do litoral e grandes centros urbanos.

Durante o período colonial, as igrejas eram administradas pelos leigos através de uma instituição definida como fábricas das igrejas que de acordo com Guilherme Pereira das Neves seria o centro da administração temporal, o que muitas vezes ocorria um conflito entre os vigários e os fábriqueiros.

D. João V assinou o decreto de criação do bispado de São Paulo. Esse monarca desmembrou o bispado do Rio de Janeiro em quatro partes: as cidades de São Paulo e Mariana tornaram-se sedes de dois novos bispados, sendo criadas ainda duas prelazias, em Goiás e em Cuiabá. Esse momento tinha por característica a grande vigilância por parte da Coroa nas zonas auríferas e a centralização política administrativa na província do Rio de Janeiro.

O Bispado de São Paulo foi criado no ano de 1745, no qual o Papa Bento XIV expediu o Moto-Próprio *Candor lucisa eternae*. De acordo com a historiadora Patrícia Carla M. Martins, a criação do bispado de São Paulo constitui-se como uma nova etapa no catolicismo dessa região. Para essa autora, o primeiro século do episcopado paulista tinha por característica a formação de catolicismo iluminista e subordinado ao poder temporal¹⁰⁰.

Com a criação do bispado de São Paulo, presenciamos uma nova história eclesiástica nessa província, trazendo então um modelo religioso controlado pelos bispos, mas ao mesmo tempo possuía marcas definidas pela influência do padroado régio.

O Bispado de São Paulo, compreendia toda a extensão da Província de São Paulo, correspondente ao Estado de São Paulo, Paraná e parte dos estados do Mato Grosso e Minas Gerais, sendo os jesuítas os principais responsáveis pela formação do clero durante boa parte

⁹⁹ NEVES, Guilherme Pereira das. Administração eclesiástica. In: *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil*. Lisboa: Verbo, 1994. p. 22-24.

¹⁰⁰ MARTINS, Patrícia Carla de Melo. *O Seminário Episcopal de São Paulo e o paradigma conservador do século XIX*. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica, 2006 (tese de doutorado), p. 106.

do século XVIII. A partir de 1745, os bispos começaram a monitorar o catolicismo nesse bispado.

Segundo a historiadora Dalila Zanon a criação do bispado de São Paulo se insere numa proposta diferenciada.

A criação da diocese de São Paulo em 1745 insere-se neste conjunto de mudanças. Por parte do Estado, havia uma preocupação em controlar a região aurífera e centralizar a administração civil na capitania do Rio de Janeiro. A centralização da administração de toda a região Sul da Colônia na cidade do Rio fazia parte da estratégia da Coroa para manter os territórios do Sul que estavam sendo ameaçados pelos espanhóis. Na esfera administrativa da Igreja, o desmembramento da região mineradora do bispado do Rio de Janeiro trouxe, sem dúvida, um alívio para os prelados cariocas.¹⁰¹

A fim de serem nomeados como bispos os candidatos passavam por uma análise do governo civil que de acordo com Fernando Torres Londõno transitavam no meio de acordos políticos e eclesiásticos, que constantemente estavam em conflito direto, o que ocasionava um grande período de vacância nas dioceses¹⁰².

De acordo com a historiadora Patrícia Carla de Mello Martins, os religiosos que assumiram o bispado de São Paulo caracterizavam por dar privilégios aos interesses da corte em detrimento ao papado, influenciados pela formação na Universidade de Coimbra, formando assim ao que a autora identifica como catolicismo iluminista¹⁰³.

No ano de 1771 o bispado de São Paulo contava com um total de cinquenta e nove paróquias na diocese, sendo somente treze as paróquias coladas, e as restantes quarenta e seis sustentadas pelo pagamento das conhecenças e outras taxas cobradas pelos párocos. O controle do padroado se mostrava insuficiente¹⁰⁴.

Em 1796, o número de igrejas encomendadas em São Paulo continuava o mesmo em relação ao inventário de 1771, permanecendo 59 unidades, o que significa uma freada no processo de maior territorialização da malha paroquial paulista.

Para Patrícia Carla de Melo Martins, São Paulo se tornou durante o século XIX, uma província plena em decorrência da lavoura de café, liderada principalmente pelos cafeicultores do oeste paulista. Contudo, mesmo diante de tamanha evolução na economia, no ano de 1824 fora desenvolvido um mapa da população que calculou que 0,5 % da população

¹⁰¹ ZANON, Dalila. *Os bispos e o poder secular na capitania de São Paulo setecentista*. p. 211.

¹⁰² TORRES-LONDOÑO, Fernando. Paróquia e comunidade na representação do sagrado na colônia. In: _____ (org.). *Paróquia e Comunidade no Brasil: perspectiva histórica*. São Paulo: Paulus, 1997. pp. 61-64.

¹⁰³ MARTINS, Patrícia Carla de Melo. *Idem*, p. 107

¹⁰⁴ MARTINS, Patrícia Carla de Melo. *Idem*, p. 127.

se constituía do clero secular e mais uma vez as igrejas do litoral e próximas à sede da diocese eram as mais privilegiadas em relação à quantidade de clérigos.

Já na década de 50 do século XIX a cidade de São Paulo se tornou um centro de pleno desenvolvimento material no país, sendo essa cidade colocada ao lado com a sede do governo imperial, o Rio de Janeiro. Portanto, a elite paulistana vivia seus melhores momentos e a cidade estava em franca expansão e essa começou a busca por padrões civilizatórios a fim de construir uma nova identidade. Para isso, a instrução educacional seria uma das grandes soluções. Portanto, essa província recebeu um grande número de congregações e ordens religiosas a fim de perpetuar esse ideal civilizatório.

Já o bispado de Mariana foi criado em 1748 sendo o primeiro bispo D. Frei Manuel da Cruz, que estava ocupando o bispado do Maranhão. Na fase de criação, a Arquidiocese de Mariana contou com 46 paróquias coladas e nove paróquias eclesíásticas: Vila Rica, Rio das Mortes, Rio das Velhas, Serro Frio, Pitangui, Campanha, Aiuruoca, Tamanduá, e Cuieté, as quatro últimas sem instituição regular. Outros estudos destacam a capitânicas com as seguintes comarcas e seus respectivos termos: Vila Rica (Vila Rica e Mariana); Rio das Velhas (Vila Real de Sabará, Vila Nova da Rainha, Vila da Pitangui, Julgado de Paracatu, Julgado de São Romão, Julgado de Papagaio); Rio das Mortes (Vila de São João Del Rei, Vila de São José del Rei, Julgado de Campanha Verde, Julgado de Aiuruoca, Julgado de Sapucaya Julgado de Jacuy, Julgado de Itajubá); Serro do Frio (Vila do Príncipe, Julgado do Tejuco, Julgado de Minas Novas, Julgado de Barro do Rio das Velhas)¹⁰⁵.

Quanto aos limites geográficos, a Diocese de Mariana possuía basicamente as mesmas divisas que a Diocese do Rio de Janeiro possuía anteriormente com a Bahia, Pernambuco e com a prelazia de Goiás. Ao sul, os limites entre as duas novas dioceses, São Paulo e Mariana, seriam as mesmas entre as Capitânicas de São Paulo e Minas Gerais. Já o limite ao leste, com o Rio de Janeiro, era delimitado pelo rio Paraíba, no sentido norte, em direção a Campos.

Cláudia Damasceno Fonseca, em sua análise, sistematizou os dados existentes sobre a evolução paroquial da capitania mineira, indicando que, em 1715, já existiam 31 paróquias encomendadas na região mineradora. Posteriormente, em 1724, foram criadas as 20 primeiras igrejas coladas nas localidades mais importantes da zona, sobretudo em sua porção central. Com a criação do bispado de Mariana no ano de 1749, 24 igrejas encomendadas, de um universo de 28, ganharam estatuto colativo, sendo que muitas das novas criações localizavam-

¹⁰⁵ PIRES, Maria do Carmo. *Juízes e Infratores: o Tribunal Eclesiástico do Bispado de Mariana (1748-1800)*– São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH/UFMG; Fapemig, 2008 p. 68.

se na região sul da capitania, local de expansão da colonização na segunda metade da centúria. Daqui até o final do século XVIII, apenas mais três paróquias tornaram-se coladas: Camargos (1755), São Manuel do Rio Pomba (1771) e São Bento do Tamanduá (década de 1780). Desta forma, Minas no final do século XVIII contava com 47 benefícios paroquiais colados¹⁰⁶.

A vinda do Frei Manuel da Cruz, em 1748, para ocupar o bispado nessa região caracterizou-se como uma atitude de moralização da igreja mineira que se configurava pela inexistência de uma política religiosa¹⁰⁷. De acordo com Caio César Boschi, apesar da criação desse bispado, a Igreja não gozava de livre administração, ficando sempre sob a censura do Padroado Régio. Segundo o autor, o bispado de Mariana foi criado sob uma égide de organização administrativa portuguesa para apaziguar a situação conflituosa da capitania e por isso tornava bastante oportuna a associação da Coroa com a Igreja.

Quanto à extensão, durante o século XIX, Dom Antônio Ferreira Viçoso informou à Santa Sé que “o bispado de Mariana é mais extenso que toda Itália, e tem paróquias com 400 léguas quadradas (...)”¹⁰⁸. Desse modo fica evidente a grande extensão territorial do bispado e o desafio dos bispos em administrá-lo.

No que diz respeito à Sé Episcopal da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, essa foi criada pela bula *Romani Pontificis* em 16 de novembro de 1676, sob os auspícios do Papa Inocêncio XI, sendo essa diocese pertencente diretamente à Sé Metropolitana da Bahia, mas continha uma região geográfica até o sul do Brasil. Da Diocese do Rio de Janeiro foram posteriormente desmembradas 131 arquidioceses, dioceses, e prelazias¹⁰⁹.

De acordo com Monsenhor Pizarro, a limitação dessa diocese.

A primeira freguesia, a de São Sebastião, foi fundada em 1569 com área coincidente com o termo da capitania. Entre 1634 e 1697 foram criadas 16 paróquias - Nossa Senhora da Candelária; Nossa Senhora da Conceição orago da vila de Angra dos Reis; Nossa Senhora d'Apresentação orago de Irajá; São João Batista orago de Meriti; São Gonçalo orago de São Gonçalo; Santo Antônio de Sá orago da vila em Macacu; São Nicolau orago de Suruí; Nossa Senhora do Loreto orago de Jacarepaguá; Santo Antônio orago de Jacutinga; Nossa Senhora dos Remédios orago [da vila de Parati; Nossa Senhora do Desterro orago do Campo Grande; São João Batista orago de Itaboraí; Nossa Senhora do Pilar orago do Iguaçú; Nossa Senhora da Piedade orago de Inhomirim; Nossa Senhora da Piedade orago da vila de Magé e

¹⁰⁶ FONSECA, Cláudia Damasceno. *Arraiais e Vilas D'El rei*. Espaço e poder nas Minas setecentistas. Belo Horizonte: Editora da UFMG 2011, pp.82-103.

¹⁰⁷ PIRES, Maria do Carmo Op cit. p. 22

¹⁰⁸ AEAM, Arm-Arq. n. 3, 1ª gaveta, pasta n. 7. Original em italiano. Carta ao arcebispo de Patrassi. 19/09/1843.

¹⁰⁹ SCHUBERT, Monsenhor Guilherme. *Estatutos do Cabido da Catedral do Arcebispado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, s.n., 1988.

São João Batista orago de Icaraí. A pujança econômica de Nossa Senhora do Desterro (Campo Grande) ocasionou sua elevação a prelazia em 1673 e, vinte anos após o Rio de Janeiro ter se tornado sede de bispado¹¹⁰.

Portanto, temos por conclusão que esses bispados foram concessões dadas pelo poder temporal de maneira que ficasse sobre os auspícios da Coroa portuguesa. Todas as ações realizadas nesses bispados e em outros que foram criados ao longo dos séculos no Brasil deviam ser prontamente autorizadas e vigiadas pelo poder temporal através do regime do padroado. Desse modo, a compreensão do padroado enquanto condição reguladora da religião em Portugal bem como no Brasil nos faz compreender de que maneira a Igreja Católica se tornou subserviente ao poder civil ao longo dos séculos.

Contudo, a Igreja Católica reagiu frente à ingerência do poder temporal redefinindo seu lugar no espaço religioso e social, principalmente no século XVIII. Podemos exemplificar dentre as ações da Igreja Católica no Brasil em seguir a hierarquia, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia como um instrumento criado por Dom Sebastião Monteiro da Vide com o objetivo de instituir os dogmas da Igreja Católica no país, baseados no Concílio Tridentino.

1.3 AS CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA

As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia conforme já mencionamos foram escritas em 1707 por Dom Sebastião Monteiro da Vide¹¹¹. Um dos maiores objetivos desse

¹¹⁰ ARAÚJO, J. S. A. Pizarro. *Memórias históricas do Rio de Janeiro*. 10 vols. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945 [1820; 1822], p.152.

¹¹¹ Dom Sebastião Monteiro da Vide nasceu em Monforte em 1643, sendo seus pais Domingos Martins da Vide e Beatriz Moutosa. Com treze anos recebe a prima tonsura e todas as quatro ordens menores na capela do Paço Episcopal de Portalegre. Em 1659 inicia seu noviciado com os jesuítas de Évora onde realizou o curso de Artes no Colégio do Espírito Santo. Prosseguiu seus estudos em Coimbra e em 1667 ingressou na Faculdade de Cânones onde se tornou bacharel. Em agosto de 1671 recebeu suas ordens sacras feitas pelo Bispo do Funchal, D. Frei Gabriel de Almeida. Após completar seu ciclo, vai para Lisboa, onde em 1675 se torna vigário-geral de Setúbal, tendo um ordenado de 80 mil réis ao ano. Aos poucos Monteiro da Vide vai se tornando um dos principais nomes na corte e em 1677 o rei enquanto padroeiro concedeu a ele, o benefício de prior da Igreja de São Mamede de Lisboa, onde foi colado, ou seja, confirmado. Em 7 de janeiro de 1678 foi nomeado Juiz desembargador da Relação Eclesiástica do Arcebispado de Lisboa e em 1689 foi promovido como chanceler do arcebispado e em 1697 se torna vigário geral de Lisboa. A partir daí seu nome fora diversas vezes citado no Conselho Ultramarino como um “sujeito de boa opinião”, sendo pensado para ocupar o Arcebispado da Bahia sendo escolhido como tal em 28 de maio de 1700, depois de se candidatar por quatro vezes. Informa que lutou na guerra da Restauração, na qual, tendo ingressado como soldado, chegou a capitão. O Tratado de Paz em que Espanha reconhece a independência de Portugal é de 1668; a intensidade do conflito ocorre nos meados da década. D. Sebastião teria assumido o Arcebispado da Bahia em 1702, tendo falecido em 1722. In: FEITLER, Bruno & SOUZA, Evergton Sales. *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011, p.11.

religioso enquanto arcebispo da Bahia era “desterrar os vícios, erros, escândalos, abusos e servir a Deus por o grande bem espiritual e temporal de seus súditos”¹¹².

Ao assumir o bispado, Monteiro da Vide empreendeu uma série de mudanças destinadas a dar maior dignidade à Sé Catedral, construindo um novo Paço Episcopal, e para isso foi aplicada sua renda pessoal. Desse modo, a figura de Monteiro da Vide é destacada como um prelado zeloso quanto à ação episcopal, o que permitiu um aumento da estrutura eclesiástica baiana.

A partir daí esse religioso começou a redação de uma série de obras visando um projeto espiritual e baseado na santidade com o intuito de dignificar o mundo católico dentro da Bahia. Sua grande preocupação era com a catequização dos fiéis e também com a administração dos sacramentos pelo clero. Daí nasceram obras como as Constituições Diocesanas, nas quais procurava inserir normas para que todos pudessem aprender a doutrina cristã.

De acordo com Lana Lage, esse documento foi fruto de discussões que surgiram do Concílio Tridentino do século XVI (1545-1563) e que foram incorporadas no país durante o século XVIII. A autora destaca que esse século foi um momento de reconstrução da Igreja Católica no país que implicava também na sua estrutura física, ampliando o número de bispados e prelazias¹¹³.

Portanto, de acordo com Lana Lage, inserido nesse contexto de renovação, as Constituições do Arcebispado da Bahia constituíam um esforço de regular o clero sob os auspícios do Concílio Tridentino, adaptadas as normas à realidade colonial. A autora destaca que essas constituições acompanham um rigoroso sistema de controle que já fora implantado pelas Constituições de Lisboa, reafirmando os propósitos principais do Concílio Tridentino e a promoção do empenho do clero principalmente na difusão do sacramento da penitência¹¹⁴. Desse modo, as constituições baianas se configuraram conforme os interesses de Portugal e da Igreja, contribuindo para a manutenção da ordem social e dos privilégios e foram, ao lado da Mesa de Consciência e Ordens e do Conselho Ultramarino¹¹⁵, as diretrizes jurídicas e

¹¹² *Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia*, Metropole do Brasil. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro, 1853.

¹¹³ LIMA, Lana Lage da Gama. As constituições da Bahia e a reforma tridentina do clero no Brasil. In: FEITLER, Bruno & SOUZA, Evergton Sales. *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011, p. 148.

¹¹⁴ LIMA, Lana Lage da Gama. *Op. cit.* p. 150.

¹¹⁵ Conselho Ultramarino era um órgão consultivo no que dizia respeito as colônias portuguesas.

ideológicas para confirmar e legitimar todo um sistema de poder imposto pelo Estado Absolutista e pela Igreja conivente, visando a perpetuação do quadro social.

De acordo com Guilherme Pereira das Neves, as Constituições se inserem num contexto que vem desde o século XVI, seguindo a tradição da Constituição de Coimbra de 1591¹¹⁶. Com propósito de corrigir e reformar estas graves situações, as Constituições Primeiras evocaram a tradição cristã presente nos mandamentos de Deus e da Igreja e nos sacramentos. Coerentes com seu propósito geral de normalizar, as Constituições Primeiras aceitaram adaptações das normas pelo objetivo de padronizar procedimentos religiosos, forneceram instrumentos catequéticos como a Breve Instrução¹¹⁷.

Portanto, a Constituição surge como uma forma de fortalecer leis eclesiásticas brasileiras onde o clero seguisse uma prática sacramental em comum. Além disso, Lana Lage destaca o conflito entre religião e estado nos assuntos religiosos e também o descaso praticado pelo poder temporal na formação do clero brasileiro. Desse modo as constituições atuam também como um poderoso instrumento que de certam maneira redefine a função da igreja.

Riolando Azzi também define essas constituições bahianas como a efetivação das normas tridentinas.

Apesar dos esforços de membros da Companhia de Jesus, o Concílio de Trento não teve quase influência nos dois primeiros séculos de vida colonial brasileira. Apenas na primeira metade do século XVIII surgiu um novo impulso por promover a doutrina tridentina, especialmente através das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, promulgadas em 1707 por D. Sebastião Monteiro da Vide [...].¹¹⁸

Dessa forma, essas Constituições serviram como uma legislação eclesiástica aplicada à realidade vivida no Brasil. Portanto, de acordo com o mesmo autor:

[...] as Constituições da Bahia seriam uma adaptação da legislação eclesiástica portuguesa, às condições coloniais. Está explícita também em garantir a reforma das práticas e regras encontradas na Igreja colonial, proibindo todas as que

¹¹⁶ NEVES, Guilherme Pereira das. Perguntas a um livro: as Constituições Primeiras de Monsenhor Monteiro da Vide e suas edições. In: FEITLER, Bruno & SOUZA, Evergton Sales. *A Igreja no Brasil: Normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011, p.187.

¹¹⁷ A Breve Instrução tinha cinquenta e duas perguntas divididas em quatro pequenas partes temáticas gerais, referentes à confissão, a comunhão ao ato de contrição junto com as perguntas para os moribundos. A primeira parte e, a mais longa era composta de vinte e nove perguntas e respostas. LONDOÑO, Fernando Torres. As Constituições do Arcebispado da Bahia de 1707 e a presença da escravidão In: SARANYANA, I.; ALEJOS GRAU, C.(coords.). *Teologia em América Latina*, Vol. II/I, Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2005.

¹¹⁸ AZZI, Riolando. *A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira*. Petrópolis, Vozes, 2005, p 8.

contrariassem a nova legislação, por mais antigas que fosse, e reservando para si a interpretação de qualquer dúvida.¹¹⁹

Em análise a esse documento, podemos observar a preocupação em difundir os sacramentos de maneira que o clero mantivesse o seu monopólio. Portanto, sacramentos como o da confissão, por exemplo, foram considerados como o principal na vida de um cristão.

Para perpetuar os sacramentos e também manter vigilância com relação ao clero e a população foi definido nas Constituições baianas as visitas pastorais, como forma de controle da vida dos cristãos e de forma que fosse denunciado o mau sacerdote¹²⁰, determinando até suas vestimentas e seu modo de agir perante a sociedade, “sem luxo ou enfeites”¹²¹.

De acordo com a historiadora Maria Aparecida Junqueira Gaeta:

[...] as Constituições do Arcebispado da Bahia [...] foram bastante tolerantes em relação aos aspectos picarescos e populares das manifestações religiosas, limitando-se apenas a discipliná-los, mas nunca com severidade¹²²

Se analisarmos o texto das Constituições Primeiras, podemos perceber uma forma de doutrina cristã impregnada de referências ao Concílio de Trento e aos manuais de doutrina e catecismos que o seguiram. Suas fontes estariam no decreto Firmiter do IV Concílio Lateranense e tratados da autoria de Ambrósio, Pedro Crisólogo, Tomás de Aquino e Suárez.

De acordo com Bruno Feitler e Evergton Salles no Estudo Introdutório às Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, a publicação dessas normas foi resultado de escritos que ao longo do XVIII buscavam explicar a fé cristã àqueles que a ignoravam. Para os autores, o bispo Monteiro da Vide encontrou condições satisfatórias para a introdução das disposições das Constituições Primeiras, uma vez que desde o século XVI e pela dimensão espacial não obteve muito êxito. Contudo, os autores citados acima identificam a existência de sínodos realizados ao longo de três séculos suscitando a necessidade de reformas dentro da instituição apontando para a necessidade de criação de constituições diocesanas e um concílio provincial¹²³.

¹¹⁹ Ibidem p. 151

¹²⁰ Ibidem p. 152

¹²¹ Ibidem p.158

¹²² GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. A Cultura clerical e a folia popular. *Revista brasileira de História*, 1997, vol.17, n.34, pp. 183-202.

¹²³ FEITLER, Bruno & SOUZA, Evergton Sales (org.) Estudo Introdutório In: *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010. De acordo com José Pedro Paiva, os concílios provinciais exerciam um papel importante dentro da realidade das Igrejas locais, devolvendo a essa alguma influência nas escolhas dos seus preladados. PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império (1495 – 1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2006, p.35.

Segundo Lana Lage¹²⁴, a partir do século XVIII, com a criação de novas dioceses e de uma estrutura eclesiástica mais consolidada na colônia, os bispos nomeados garantiram através de suas cartas pastorais a circulação das determinações das Constituições baianas, principalmente no que concerne à reforma do clero. De acordo com a autora, esse será um momento em que as determinações tridentinas circularam amplamente, sendo interrompido na gestão pombalina devido à expulsão dos jesuítas e ao processo de laicização da sociedade.

Contudo, ao fazer um estudo das Constituições baianas no século XIX, Guilherme Pereira da Neves¹²⁵ identifica uma edição feita em 1853 em São Paulo por Ildelfonso Xavier Ferreira, cônego e lente de Teologia Dogmática da Faculdade de Direito, um dos representantes do Cabido dessa província e um dos opositores a Dom Antônio Joaquim de Melo, bispo de São Paulo (1851-1861), um dos representantes dos ideais reformadores dos ultramontanos nessa diocese. A edição citada teve por intuito dos autores realizar uma revisão da obra à luz dos eventos ocorridos após a publicação das primeiras edições. Ildelfonso ao editar essa obra teve por objetivo criticar uma série de privilégios que a Igreja detinha ao longo dos séculos, suscitando dessa maneira conflitos existentes entre diversas correntes de pensamento, inclusive os ultramontanos.

Portanto, devemos afirmar que as Constituições, bem como suas edições posteriores, exercem um poder importante no Brasil para a construção de uma doutrina cristã baseada nos preceitos tridentinos. A partir desse momento, podemos ressaltar uma tentativa de adequar a religião católica aos preceitos desse documento por parte dos bispos que assumem as dioceses brasileiras. Desse modo, o século XVIII ficou marcado por uma tentativa por parte dos representantes da Igreja Católica em trazer os princípios tridentinos além-mar. Contudo, é necessário analisarmos o contexto em que se encontrava a colônia brasileira, marcada pelas relações de interferência da Coroa através do padroado.

Dessa maneira, podemos observar que, a partir da criação das Constituições baianas, vários movimentos no Brasil foram surgindo que compartilhavam a mesma tradição de Monteiro da Vide, herdeiros todos dos ideais tridentinos, entre os quais podemos citar: Dom Antônio Ferreira Viçoso, Dom Antônio Joaquim de Mello e Dom Pedro Maria Lacerda, indicados por Pedro II, que foram instruídos pelos preceitos tridentinos europeus. De posse

¹²⁴ LIMA, Lana Lage da. Op. cit. p. 153.

¹²⁵ NEVES, Guilherme Pereira das. Perguntas a um livro: as Constituições Primeiras de Monsenhor Monteiro da Vide e suas edições. In: FEITLER, Bruno & SOUZA, Evergton Sales. *A Igreja no Brasil: Normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

dos bispados, esses religiosos empreenderam um intenso debate pensando na doutrina cristã forte e institucionalizada e contaram com as Constituições baianas como um dos seus pilares.

A partir de então, podemos afirmar que surge um movimento nacional de reação ultramontana, tendo como um dos principais momentos a participação desses bispos no Concílio Vaticano I no ano de 1869-1870, que se torna assim a evidência maior da ascensão do movimento romanizador.

1.4 O CONCÍLIO VATICANO I E A PARTICIPAÇÃO DOS BISPOS BRASILEIROS

Segundo Jean Delumeau, o século XIX foi marcado por um momento de substituição da crença da providência divina pela crença no progresso e razão humana. Desse modo, o progresso evidenciado pela filosofia das luzes é que concederia a felicidade. O chamado “mundo moderno” era considerado perigoso pelo Concílio Vaticano I, por seu rápido progresso tecnológico e crescente secularização de diversos campos da sociedade, o que, paulatinamente, poderia tirar a importância e influência da Igreja nos assuntos seculares segundo sua hierarquia. Portanto, a Igreja Católica sofreu durante boa parte desse século com a doutrina iluminista, perdendo terreno¹²⁶. De acordo com Riolando Azzi, desde o século XVI os católicos na Europa se dividiam entre os regalistas, que defendiam a ligação entre Igreja e Estado, e os ultramontanos, que pregavam a aproximação da Santa Sé, pregando uma Igreja Universal sob a égide do Papa¹²⁷. Acredito que essas divisões binárias se tornam um dos grandes problemas da análise do autor, contudo podemos ter ideia do panorama em que se instaurou o Concílio Vaticano I (1869-1870) que foi diversas vezes considerado pela historiografia com simplista e pouco analisado. Ao verificar o supracitado concílio não observamos estudos muito aprofundados sobre o tema, contudo sua importância frente ao trabalho da tese se torna vital¹²⁸.

Antes de iniciarmos as discussões acerca da criação do Concílio do Vaticano I, devemos ter em mente o que impulsionou seu início.

Desse modo, para fazer frente a esses movimentos citados acima, no ano de 1840 foi criado na Europa um movimento de restauração da Igreja que visava o fortalecimento da

¹²⁶ DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade*. São Paulo: Cia. das Letras, 1997 e DELUMEAU, Jean. “Capítulo 33 – Vaticano II” in _____ e MELCHIOR-BONNET, Sabine. *De Religiões e de Homens*; tradução: Nadyr de Salles Penteadó. – São Paulo: Edições Loyola, 2000, pp. 273-280.

¹²⁷ AZZI, R. A instituição eclesiástica a durante a primeira época colonial. In HOORNAERT, E.(coord.). *História da Igreja no Brasil*. tomo II/1. Rio de Janeiro: Ed. Paulinas; Petrópolis: Ed. Vozes, 1992, p. 120-125.

¹²⁸ Sobre o assunto, pude perceber poucos artigos que destacam a influência dos bispos brasileiros no Concílio Vaticano nos quais podemos citar RUBERT, Arlindo. *Os bispos do Brasil no Concílio do Vaticano I*. In: REB 29, fac. 1 março de 1968, pp. 103-121.

autoridade do papa. Na Itália temos a figura do Papa Gregório XVI atuando nesse movimento. Na França temos Joseph de Maistre (1753-1821) que iniciou as discussões da autoridade papal e trouxe para a grande massa do povo a importância do papa, isso fez com que Pio IX tivesse grande simpatia por parte do povo. Segundo esse autor francês, a igreja e o papa seriam peças fundamentais da sociedade. Consequentemente quem atacasse a igreja, atacaria a sociedade europeia.¹²⁹

A partir de 1848 ocorreram constantes revoltas na Sicília. O rei Carlos da Sardenha declarou guerra à Áustria e um ministro eleito pelo papa (Pelegrino Rossi) fora assassinado nesse mesmo ano pelos revoltosos. O resultado dessa ação foi a fuga do Sumo Pontífice de Roma para o reino de Nápolis. Ao retornar a Roma no ano de 1850, Pio IX se viu frente a um conflito com Vítor Emanuel II que almejava persuadir o papa a fim de que esse desistisse de Roma, todavia, sua atitude foi em vão. O governo de Vítor Emanuel II conseguiu unificar a Itália, processo contra o qual o pontífice lutou, mas ao final teve o confisco das terras da Igreja.

Pensando em todo esse contexto, Pio IX, o papa naquele momento, considerado como uma figura conservadora e o maior representante do pensamento ultramontano, decide convocar um novo Concílio a fim de que se revisitassem algumas concepções do universo cristão, pois a discordância entre teólogos e conflitos de doutrinas eram constantes, tendo destaque aos infabilistas e os não infabilistas que se tornava a grande oposição. Para os não infabilistas, o papa seria apenas um bispo de Roma e de nenhuma outra diocese, e não detentor de um poder monárquica, uma vez que está submetido ao poder divino.

Roger Aubert destaca o Concílio Vaticano I como um dos acontecimentos mais importantes do pensamento ultramontano, no qual, segundo o autor, pôde se reafirmar a crítica às ideias liberais e a valorização das ações pastorais.¹³⁰

Para Giuseppe Alberigo¹³¹, houve um intervalo de três séculos entre o último Concílio, que fora o de Trento, até o Concílio Vaticano I, um período considerado muito longo, contudo explicado devido ao prestígio do Concílio Tridentino.

¹²⁹ MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Paradoxos do pensamento contra-revolucionário: Joseph de Maistre. In:..... *Lócus: Revista de História*. Vol. 7 n° 2, 2001, pp 131-150. Sobre o pensamento de Joseph de Maistre e sua influência no pensamento tradicional brasileiro ver em RODRIGUES, Cândido Moreira. Alceu Amoroso Lima: raízes do conservadorismo católico a partir de Joseph De Maistre e Jackson de Figueiredo. In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300804713_ARQUIVO_TextoCompleto.CandidoMoreiraRodrigues.ANPUHSP2011.docVersao2.pdf, Acesso: 25/08/2015.

¹³⁰ ALBERT, Roger. *Nova História da Igreja*. Vol. I . Petrópolis: Vozes, 1975.

O órgão da imprensa jesuítica denominado *Civiltà Cattolica*¹³², um periódico muito conhecido por divulgar o ideal católico, principalmente dos ultramontanos, publicou em dezembro de 1867 um artigo com o intuito de angariar fundos para o Papa e a manutenção da Igreja. Em 1868 foi publicada a bula *Aeterni Patris*, convocando a presença do Concílio.

Mesmo diante da publicação das bulas que reafirmavam o poder da Igreja Católica, em 20 de setembro de 1870, Roma foi anexada à Itália. Pio IX se declarou, portanto, “prisioneiro do Vaticano”. Frente a todos esses acontecimentos, o papa passou a atuar de maneira mais radical frente aos acontecimentos e pune de forma enérgica. Em 1870, Roma se torna a capital da Itália que se tornou unificada. Nesse momento, estabeleceu-se a “Lei das Garantias” em 15 de maio de 1871, que concedia ao sumo pontífice o direito de soberania, uma quantia anual fixa e a extraterritorialidade dos palácios papais de Roma. Pio IX rejeita essas regalias e dá início à questão romana que só vai ser resolvida em 1929. Esses acontecimentos demonstram a existência de correntes de pensamento no interior da Igreja Católica que não aceitavam a modernidade.

De acordo com Jean Lacouture, Pio IX a partir desses momentos vivenciados se mostra uma figura mais conservadora frente aos desafios citados, criando uma reação contra o mundo moderno que o aprisionou e também a Igreja que ele chefiava, obrigando-o a tomar uma atitude de defesa¹³³. Por sua vez, inserido nesse contexto, Pio IX convocou o Concílio Vaticano I e de início colocou em votação o dogma da infalibilidade papal. Em 18 de julho de 1870, o dogma foi aprovado com 433 votos a favor contra 2 votos contra. Observamos que o assunto sobre a infalibilidade papal já era uma discussão ampla na sociedade. No ano de 1869, novamente o periódico *Civiltà Cattolica* lançara uma série de artigos promovendo essa atitude.

No que tange aos países ibéricos dentro desse contexto de reunião conciliar, observamos que a Espanha rompe com Roma a partir de 1870, quando determina o casamento civil obrigatório sob a égide do Rei Afonso VII e que em 1876 institui o catolicismo como a religião do Estado. Em Portugal, o século XIX fora marcado por conflitos fortemente impulsionados por movimentos de teor antirreligioso.

¹³¹ ALBERIGO, Giuseppe (org.) *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995

¹³² Criado por Prospero Tapparelli d’Azeglio e pelo Jesuíta francês Carlo Curci esse periódico tinha por intuito promover uma defesa dos jesuítas através do debate público. De acordo com Jean Lacouture, esse jornal se mostra um órgão da imprensa voltado à afirmação do Papa enquanto soberano na Igreja, promovendo a restauração católica e o conservadorismo político, sendo considerado como o órgão oficial do papado. LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas: os conquistadores*. Vol. I. Porto Alegre: L&PM, 1994 p. 192

¹³³ LACOUTURE, Jean. Op. Cit. vol. II, pp. 195-196

Para dar início ao Concílio, em 28 de dezembro de 1869, tinham sido convocadas uma série de comissões com o intuito de promover a discussão acerca dos dogmas da Igreja.

Dos 1050 bispos convocados, 774 bispos residenciais e titulares estiveram presentes, mas a assembleia compreendia ainda os superiores gerais das ordens religiosas, os das congregações religiosas e os abades, contando com um total de mil religiosos que tinham direito de voto no concílio. Havia uma predominância latina, tendo os francófonos e os italianos respectivamente 17% e 35%, ou seja, mais da metade dos padres. Um terço somente dos participantes era de não europeus, demonstrando a descentralização da Europa nas decisões da Igreja.

Em 1870 o tema que se tornou importante foi realmente a infabilidade papal, sendo esse um dos debates mais longos das reuniões conciliares, surgindo diversas opiniões divergentes, sendo confirmada a autoridade papal. Nesse aspecto, Casali afirma que a participação de Bispos no Concílio Vaticano I, ocorrido entre 1869 e 1870, foi significativa na reafirmação do respeito à hierarquia católica¹³⁴.

Ignaz von Dollinger, um dos representantes que lutavam contra a infabilidade papal não fora convidado para os debates conciliares por ser o representante da Escola Teológica de história eclesiástica na Alemanha. Mais tarde esse bispo publicou uma obra intitulada *O papa e o concílio* no qual se diz contrário à expansão do poder papal e ao dogma da infabilidade, fazendo uma defesa do que ele chama de catolicismo antigo, sendo esse religioso excomungado em 17 de abril de 1871. Diante da declaração da infabilidade papal, Dollinger declara que a Igreja Católica a partir desse momento se divide em duas partes, nascendo assim a Igreja dos “Velhos Católicos”.

Quanto à análise do documento dessa reunião conciliar, podemos perceber que um dos pressupostos destacados pelo Concílio do Vaticano I, que devemos destacar em nossa análise, é a crítica à razão enquanto saber primordial da sociedade:

1796. Em verdade, a razão, iluminada pela fé, quando investiga diligente, pia e sobriamente, consegue, com a ajuda de Deus, alguma compreensão dos mistérios, e esta frutuossíssima quer pela analogia das coisas conhecidas naturalmente, quer pela conexão dos próprios mistérios entre si e com o fim último do homem; nunca, porém, se torna capaz de compreendê-los como compreende as verdades que constituem o seu objeto próprio, pois os mistérios divinos, por sua própria natureza, excedem de tal modo a inteligência criada, que, mesmo depois de revelados e aceitos pela fé, permanecem ainda encobertos com os véus da mesma fé, e como que

¹³⁴ CASALI, Alípio. *Elite intelectual e restauração da Igreja*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995

envoltos em um nevoeiro, enquanto durante esta vida vivermos ausentes do Senhor; pois andamos guiados pela fé, e não pela contemplação [2 Cor 5,6 s].¹³⁵

Portanto, de acordo com essa passagem determinada pelo documento conciliar, a fé é a baliza de todas as verdades e devemos nos guiar por ela e não unicamente pela razão.

Sendo assim, o Concílio estipulava que a fé estava acima da razão.

1797. Porém, ainda que a fé esteja acima da razão, jamais pode haver verdadeira desarmonia entre uma e outra, porquanto o mesmo Deus que revela os mistérios e infunde a fé, dotou o espírito humano da luz da razão; e Deus não pode negar-se a si mesmo, nem a verdade jamais contradizer à verdade. A vã aparência de tal contradição nasce principalmente ou de os dogmas da fé não terem sido entendidos e expostos segundo a mente da Igreja, ou de se terem as simples opiniões em conta de axiomas certos da razão. Por conseguinte, definimos como inteiramente falsas qualquer asserção contrária a uma verdade de fé¹³⁶

No que diz respeito a participação dos bispos brasileiros, segundo Casali: “Finalmente, a presença dos bispos brasileiros em Roma para o Concílio Vaticano I [...] proporcionou a organização de uma decisiva campanha nacional, no retorno, em defesa da infalibilidade do Papa e da restauração do poder central da Igreja em Roma”¹³⁷. Portanto, podemos perceber que os bispos brasileiros ocuparam uma posição importante dentro do contexto da reforma do catolicismo no século XIX.

A presença dos bispos brasileiros causou uma certa insatisfação por parte da câmara dos deputados, uma vez que alguns deputados consideravam que esses religiosos deveriam pedir licença ao Estado para se ausentar de suas dioceses, já que seriam apenas funcionários do Poder Temporal, sem o gasto desnecessário concedido a esses religiosos para despesas na reunião conciliar.

Contudo, João José de Oliveira Junqueira deputado do período em reunião na câmara dos deputados advogou a favor de que o Poder Imperial concedesse verba a esses religiosos para participarem do Concílio.

Art. 1.º Fica concedida aos reverendos bispos que forem a Roma, a fim de assistirem ao Concílio Ecumênico, que deve reunir-se brevemente, uma ajuda de custo para as despesas da viagem e tratamento condigno de sua elevada posição Art. 2.º O Governo arbitrará essa ajuda de custo quando os reverendos bispos lhe comunicarem

¹³⁵ *Concílio Vaticano I* MONTFORT Associação Cultural Online, 20/01/2014 às 23:20h <http://www.montfort.org.br/index.php?secao=documentos&subsecao=concilios&artigo=vaticanoI&lang=br>

¹³⁶ *Concílio Vaticano I* MONTFORT Associação Cultural Online, 20/01/2014 às 23:20h <http://www.montfort.org.br/index.php?secao=documentos&subsecao=concilios&artigo=vaticanoI&lang=br>

¹³⁷ CASALI, Alípio. op. cit, p. 34.

a sua intenção de retirarem-se temporariamente do Império para cumprirem o dever de assistir ao Concílio.¹³⁸

Portanto, a discussão acima demonstra a situação pela qual a Igreja se encontrava no país. Tratada como um departamento do Estado brasileiro, os bispos se tornam assim empregados do Império sendo assim era necessário a esses religiosos pedir dispensa de suas funções para frequentar o Concílio Vaticano I. Portanto, observamos que mais uma vez trono e altar deflagram um conflito intenso acerca da hierarquia religiosa.

Rui Barbosa¹³⁹, um dos políticos brasileiros mais influentes no período define o Concílio Vaticano I como um movimento despótico, responsável pela supressão da liberdade e promotor da infabilidade papal.

Contudo, apesar das críticas enfrentadas pelos bispos brasileiros, esses puderam participar das discussões em Roma.

Como o bispado de São Paulo estava vacante, os bispos de Mariana, Cuiabá, Goiás e Maranhão não puderam se ausentar de suas dioceses por problemas de idade, saúde, transportes, dinheiro, somente sete bispos foram a Roma participar do concílio. Num total de doze diocesanos, compareceram sete¹⁴⁰.

Durante essa reunião conciliar houve a participação de alguns bispos brasileiros dando destaque ao Bispo do Rio de Janeiro Dom Pedro Maria Lacerda que fez algumas intervenções importantes às reuniões conciliares, principalmente no momento da discussão acerca da infabilidade papal e também da redefinição de dogmas. Dessa maneira, a participação dos Bispos brasileiros no Concílio Vaticano I evidencia uma grande aderência ao movimento ultramontano, resultando, assim, numa vinculação mais acentuada com Roma.

O internúncio dirigiu a bula de convocação aos bispos em agosto de 1868. Na carta circular ao Padre Lacerda, bispo eleito do Rio de Janeiro, acrescentara algumas palavras:

O Santo Padre conta com a sua presença (...) felicito-o pela felicidade de poder assistir a uma reunião tão extraordinária. Seria muito bom convencer também o Excelentíssimo bispo de Diamantina já que, com o digno bispo do Ceará, vos encontraríeis mais uma vez em Roma, os três antigos estudantes.¹⁴¹

¹³⁸ BRASIL. Câmara dos Deputados. *O clero no Parlamento brasileiro*. 5 v. Brasília: Centro de Documentação e Informação, 1978, p. 80.

¹³⁹ Rui Barbosa em sua obra *Cartas de Inglaterra* vai definir a religião ideal como o retorno à Igreja primitiva, renegando a infabilidade papal divulgada pelo Concílio Vaticano I. Sobre o assunto ver: BARBOSA, Rui. *Cartas de Inglaterra*. As minhas conversões. Obras Completas de Rui Barbosa, v. 23, t. 1, 1896, p. 293.

¹⁴⁰ Ver, ao final deste capítulo, a relação dos bispos brasileiros no século XIX.

¹⁴¹ ACMRJ. *Correspondência particular do Bispo Dom Pedro Maria*. Caixa 816, 817 pp. 56-58.

O bispo Dom Pedro Maria Lacerda estabeleceu um laço direto entre a reforma do século XVI e o liberalismo, definindo este como uma espécie de heresia. Continua afirmando que pela primeira vez

[...] bispos das duas Américas e de outros continentes estarão sentados juntos na mais venerável Assembleia que existe. Três séculos serão tomados em consideração e a Igreja dirá ao universo o que crê, o que pensa e o que condena. Os bispos vão repetir junto ao túmulo de Pedro o mesmo credo que ele veio ensinar há dezenove séculos. Roma acolherá dentro de seus muros os sucessores dos apóstolos do primeiro século. E a Igreja subsistirá, perseguida, jamais vencida. Deve, contudo, arrancar o joio que cresce com o bom grão.¹⁴²

E prossegue com seu discurso: cristãos, sobretudo da Europa, querem “misturar doutrinas suspeitas e muitos erros de dogma, moral, disciplina e filosofia, e querem paganizar a política, legislação civil, direito público e das gentes, história, ciências e artes”¹⁴³.

Na continuação de sua pastoral, Dom Pedro Maria Lacerda enfoca sua intensa participação no Concílio:

Lá onde se encontra o único templo digno de Deus: o Vaticano. Os Padres são homens de todas as raças, de todos os climas, de todas as línguas, todas as formas de governo. Serão todos presididos pelo respeitável Ancião, objeto de veneração e de afeição de todos, Pio IX o Pai de duzentos milhões de católicos. Todo o universo dele se ocupa seja para o amar, seja para o odiar. Ultimamente, o Soberano Pontífice foi espoliado na maior parte dos seus Estados, mas recebe socorro dos pobres mediante o dinheiro de São Pedro. Será ele que sancionará o que for decidido no Concílio pois só a ele foi dito para confirmar os seus irmãos da Fé¹⁴⁴

Na citação acima, percebemos que esse religioso advogava a favor do poder papal e atestava sua importância para o mundo cristão. Nesse momento, percebemos que o papa se encontrava perdendo seu poder na Europa, e o Concílio se tornava uma ferramenta vital para que o Sumo Pontífice pudesse recuperar esse poder.

Após a reunião conciliar, no ano de 1871, os bispos brasileiros se reuniram na Bahia e assinaram um documento intitulado *Contra a usurpação de Roma e dos restantes Estados da Igreja* e apresentaram-no a Pedro II. Esse documento dizia respeito à participação no Concílio Vaticano I e tinha por intuito aproximar os bispos brasileiros da Santa Sé, oficialmente requerendo um auxílio do poder temporal de modo que essa não interferisse na relação entre a Igreja Católica no Brasil e a Santa Sé em Roma.

Dessa maneira, observamos que a participação dos bispos brasileiros no Concílio Vaticano I se tornou vital para a disseminação do discurso ultramontano em terras brasileiras.

¹⁴² Ibidem.

¹⁴³ Ibidem.

¹⁴⁴ Ibidem.

Um discurso mais afinado aos preceitos de Roma, baseados principalmente na infabilidade papal e no poder do clero como promotor dessa reforma da Igreja. O discurso do bispo do Rio de Janeiro identifica uma aproximação ao Soberano Pontífice e a formação de um “exército” de líderes religiosos criados com o intuito de promover uma proteção ao Papa.

Devemos considerar que esse concílio se tornou um momento para se repensar as práticas do poder espiritual no Brasil. Apesar dos que eram contrários às ideias dessa reunião conciliar, os bispos brasileiros presentes retornaram para suas respectivas dioceses e iniciaram um movimento mais acentuado da reforma pretendida.

Dessa forma, essa reunião conciliar serviu como uma maneira de refrear os pensamentos contrários à Igreja Católica, reafirmando os princípios do ultramontanismo que de certa forma estavam presentes em alguns religiosos que aportaram no Brasil, como é o caso de Dom Antônio Ferreira Viçoso, na província de Minas Gerais, Dom Antônio Joaquim de Melo e seu sucessor Dom Lino Deodato em São Paulo e Dom Pedro Maria Lacerda no Rio de Janeiro. Como foi dito anteriormente, esses religiosos foram responsáveis por implantar o ideal ultramontano em suas respectivas dioceses e também implantar as reformas religiosas que foram reafirmadas com o Concílio Vaticano I.

Portanto, a partir do próximo capítulo vamos analisar cada reforma implantada nas dioceses de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro, bem como os conflitos que foram gerados nessas regiões.

Quadro 1 - Principais bispos ultramontanos no país ao longo do século XIX

DIOCESES	BISPO - DATA	ANO	SAGRADOS POR
BELEM DO PARÁ	Dom José Affonso de Moraes Torres	1844-1858	Bispo Manoel de Monte Rodrigues Araújo
SÃO LUÍZ DO MARANHÃO	Dom Antônio Cândido de Alvarenga	1878-1898	Bispo Lino Deodato Rodrigues Carvalho
FORTALEZA – CEARÁ	D. Luis Antônio dos Santos	1860-1881	Dom Antônio Ferreira Viçoso
OLINDA-PERNAMBUCO	Vital Maria Gonçalves de Oliveira	1872-1878	Bispo Pedro Maria Lacerda
SALVADOR - BAHIA	Dom Romualdo Antônio Seixas	1827-1860	Bispo José Caetano da Silva Coutinho
RIO DE JANEIRO	Dom Pedro Maria Lacerda	1868-1890	Bispo Vital Maria Gonçalves de Oliveira
MARIANA – MINAS GERAIS	Dom Antônio Ferreira Viçoso	1844-1875	Bispo Manoel de Monte Rodrigues de Araújo

DIAMANTINA – MINAS GERAIS	Dom João Antônio dos Santos	1864-1905	Bispo Dom Antônio Ferreira Viçoso
GOIÁS	Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leon	1881-1890	Angelo Cardial Di Pietro
CUIABÁ	Dom Carlos Luiz d'Amour	1878-1912	Arcebispo Joaquim Gonçalves de Azevedo
SÃO PAULO	Dom Antônio Joaquim de Mello	1852-1861	Bispo Manoel de Monte Rodrigues
PORTO ALEGRE	Dom Sebastião Dias Laranjeira	1861-1888	Papa Pio IX (Bl. Giovanni Maria Mastai-Ferretti)

Fonte: Anuário Católico do Brasil – CERIS 2000 ROSENDAHL, Z. CORRÊA, R. L. Difusão e territórios diocesanos no Brasil, 1551-1930. *Scripta Nova. Revista eletrônica de geografia y ciencias sociales*. Barcelona: Universidade de Barcelona. 1 de agosto de 2006, vol. X, núm. 218 (65), 2006.

***CAPÍTULO 2 – DOM VIÇOSO E A REFORMA NA DIOCESE DE
MARIANA***

2.1. BIOGRAFIA

De acordo com seus biógrafos, Dom Antônio Ferreira Viçoso¹⁴⁵ nasceu em Peniche, Distrito de Portugal, no ano de 1787. Recebeu formação sacerdotal pelos lazaristas, uma congregação religiosa fundada em Paris no século XVII. De acordo com Maurílio Camello¹⁴⁶, os lazaristas tiveram uma longa tradição, que lhes vinha de seu fundador, São Vicente de Paulo, de adesão a Roma e ao Concílio de Trento. Se analisarmos a documentação pessoal de Dom Antônio Ferreira Viçoso, observaremos que sua formação com os lazaristas teve função muito importante para a perpetuação da Igreja e da fé, que isolados das concepções políticas se dedicam completamente à religião¹⁴⁷. Desse modo, a formação desse religioso foi marcada pela concepção missionária dos lazaristas.

Outra ordem religiosa que marcou a formação de Dom Viçoso foi a Ordem das Carmelitas, onde aprendeu a ler e a escrever. Aos 27 anos de idade, terminou o noviciado para ingressar no Curso de Filosofia. Com o passar do tempo, adquiriu formação em Teologia Moral e Dogmática, Direito Canônico, História Sagrada e Liturgia. Concluiu os estudos em Santarém e ensinou Filosofia no Seminário de Évora, Portugal. Em 7 de março de 1818, foi ordenado sacerdote contando com 31 anos de idade, sendo determinada sua vinda para o Brasil.

O Padre Viçoso foi enviado ao Brasil como missionário juntamente com o Pe. Leandro Rebelo e Castro, com quem fundou a primeira Ordem Lazarista brasileira, uma das mais importantes que aportaram no país:

Enviado pelo Sr. Antonio Martins para o Seminário externo de Évora e depois pelo Sr. Rabelo à América, juntamente com o Sr. Leandro de Castro, e pelo rei João VI ao Caraça, para que instituísse nova casa de nossa Congregação, fui por último mandado para esse Seminário de Órfãos, Diocese do Rio de Janeiro, pelo Imperador do Brasil, Pedro I, com a ordem de cuidar da reedificação da casa quase destruída¹⁴⁸.

¹⁴⁵ PIMENTA, Silvério Gomes. *Dom Viçoso: vida e obra*. Tipografia de Mariana 1876. O Padre Silvério é conhecido como um dos principais biógrafos de Dom Viçoso. Esse religioso foi afilhado de Dom Viçoso e indicado para estudar no Seminário de Mariana e se tornou um dos professores desse mesmo seminário por indicação do Dom Viçoso, chegando a ser sucessor desse bispo na Arquidiocese de Mariana. Portanto, autores, entre eles Maurílio Camello, identificam a análise de Silvério como carregada de uma biografia hagiográfica pela grande aproximação entre biografado e biógrafo. Contudo, algumas informações na obra de Dom Silvério foram de grande importância.

¹⁴⁶ CAMELLO, Maurílio José de Oliveira. *Dom Antônio Ferreira Viçoso e a Reforma do Clero em Minas Gerais no Século XIX*. 1986. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1986. Vol. I e Vol. II

¹⁴⁷ PIMENTA, Silvério Gomes. *Dom Viçoso...*, p. 131.

¹⁴⁸ AEAM (Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana). *Province du Brésil, pasta: Brésil-Jacuecanga-1827*, doc. XIII, Carta ao Vigário Geral da Congregação da Missão, Pe. Francisco Antônio Baccari. 25/06/1827.

Como podemos observar, esse religioso foi enviado ao Brasil pelas autoridades do reino com o intuito de promover a reforma na Igreja em Minas. Segundo Riolando Azzi, Dom Viçoso chegou em 1819, antes da Independência, e trouxe o ideal de São Vicente de Paulo bem arraigado, que se define através da sua preocupação na formação de um clero preparado. Desse modo, esse religioso dedicou-se à missão de evangelizar¹⁴⁹ e implantar a Ordem dos Lazaristas no Brasil, juntamente com o Padre Leandro Rabello Peixoto e Castro, trazendo todas as ideias das missões populares dessa Ordem religiosa.

Desde as primeiras missões evangelizadoras feitas pelos Padres Antônio Viçoso e Leandro, estava evidente a necessidade de moralizar o povo cristão “estruturado com seus hábitos, templos, tradição e pecados”¹⁵⁰. De acordo com Maurílio Camello, a missão evangelizadora dos lazaristas tinha o significado de conversão e apelo ao arrependimento. Portanto, Dom Viçoso demonstrava, através do início de suas atividades, uma constante preocupação em evangelizar e instruir os fiéis através da Educação.

No período entre 1820 e 1843, esse religioso foi educador no Colégio do Caraça, Jacuecanga no Rio de Janeiro e Campo Belo, além de ter criado o Colégio de Providência para a educação feminina e da construção de orfanatos e instituições de educação para moças pobres e órfãs, mostrando, assim, grande preocupação com a Educação.

Por sua concepção política considerada conservadora, Dom Antônio Ferreira Viçoso foi um dos religiosos contrários ao movimento de 1842 do clero liberal¹⁵¹. Essa postura adotada fez que esse religioso, no dia 12 de janeiro de 1844, fosse nomeado por D. Pedro II como sucessor de Dom Carlos Pereira Freira de Moura e ingressou em Mariana para se tornar o sétimo Bispo daquela Arquidiocese. Desse modo, a nomeação de Dom Viçoso se deu pela preferência do imperador em adotar religiosos que seguissem a linha conservadora e monarquista e também por ter sido contrário à revolução liberal que se instaurou na década de 40 do século XIX¹⁵².

¹⁴⁹ AZZI, Riolando. “Um religioso à frente da reforma católica no Brasil, Dom Antônio Ferreira Viçoso, Bispo de Mariana (1844-1875)”. p. 112-128; p. 122.

¹⁵⁰ CAMELLO, Maurílio José de Oliveira. *Ibidem*, v. I, p. 51-.

¹⁵¹ A Revolução Liberal de 1842, ocorrida nas províncias de São Paulo e Minas Gerais, foi um dos movimentos sediciosos que agitaram o Brasil durante o Império, trazendo consequências diretas para a Igreja. Como na maioria das revoluções ocorridas em território nacional até aquele momento, a participação de padres foi grande em ambos os lados. Durante o desenrolar do conflito, os futuros bispos das referidas províncias, os Padres Antônio Viçoso e Antônio de Mello, assumiram a defesa da ordem e da autoridade constituída, fato esse que não passou despercebido ao jovem Imperador e a seus conselheiros. In: SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Império (1840-1889)*. 2010. Tese (Doutorado) - UNIGRE, Roma, 2010.

¹⁵² WERNET, Augustin. *Op. cit.*, p. 52. O clero brasileiro já havia participado ativamente de revoltas como a

Mediante seu empenho em lutar contra essa revolução, aos 7 de janeiro de 1843 Antônio Viçoso recebeu um comunicado do Imperador informando-lhe da sua nomeação para Bispo da Diocese de Mariana, cujo cargo se encontrava em vacância por pelo menos 12 anos. O Pe. Viçoso possuía, naquela época, 56 anos de idade.

No dia 5 de maio de 1844, D. Manoel do Monte Rodrigues de Araújo, Bispo do Rio de Janeiro, sagrou Antônio Viçoso Bispo de Mariana. Antes de sua nomeação como Bispo, podemos perceber sua grande preocupação em ocupar esse cargo. Em correspondência enviada no dia 10 de julho de 1843 a um amigo, informou:

As minhas Bulas me não poderão chegar antes de 7 ou 8 meses. Entretanto, por aqui me demorei ou pelas vizinhanças do Rio. Muito me recomendo à Sra. Minha comadre, e daqui mesmo peço a N. Senhor dê a sua bênção à minha afilhada. Também me recomendo muito ao meu Mano e meu amigo, Sr. Antônio Pedro. Meu compadre, não me dê parabéns, mas antes pêsames, pois se me não cansar muito e muito na salvação dos nossos mineiros, vou para o Inferno. Rogo as orações dessa piedosa comunidade. Adeus, meu amigo, de quem sou servo¹⁵³.

Podemos perceber nessa afirmação que Dom Viçoso antes de assumir o bispado estava ciente dos sérios problemas a serem enfrentados, principalmente quanto ao comportamento do clero de Mariana, sendo necessária a reforma religiosa e estrutural desse bispado.

Para Dom Viçoso, o clero devia ser responsável por dar exemplo de modéstia e fé na religião. Para aqueles que seguem esse exemplo, o bispo dá os parabéns e relata o conhecimento dos que não são bons exemplos, demonstrando, assim, a existência de um clero mal preparado segundo seus princípios de sacerdote.

Em 7 de junho de 1875, Dom Viçoso faleceu em Mariana, deixando um legado importante em sua vida para os bispos que sucederam. Dessa forma, o capítulo seguinte contém uma análise aprofundada das ferramentas utilizadas por Dom Viçoso durante o seu bispado, com o intuito de promover a reforma religiosa. Entre essas ferramentas, temos que dar maior importância às cartas pastorais, que se transformam numa forma de controlar os costumes do clero e também da população.

2.2. CORRESPONDÊNCIA PESSOAL, CARTAS PASTORAIS E VISITAS PASTORAIS

Inconfidência Mineira em 1789, através da atuação do Cônego Luís Vieira, e também da Revolução Pernambucana em 1817. De acordo com Ítalo Santirocchi, durante as primeiras décadas do século XIX a Câmara dos Deputados era constituída por uma base de mais de 20% de deputados clérigos. Já nas últimas décadas do XIX esse número não representava nem 1%. Sobre o assunto, conferir: SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. “Afastemos o Padre da Política! A despolitização do clero brasileiro durante o Segundo Império”. *Mneme* (Caicó. Online), Natal, v. 12, p. 187-207, 2011.

¹⁵³ NETO, D. Belchior da Silva. *Dom Viçoso: apóstolo de Minas*. Belo Horizonte, 1965. p. 176

Conforme analisamos na biografia de Dom Viçoso, percebemos que esse é considerado pela historiografia um dos religiosos que atuaram no Brasil durante o século XIX baseado na reforma católica ultramontana. Para isso, esse bispo vai utilizar de ferramentas que foram usadas por muitos bispos denominados ultramontanos, que seriam as cartas pastorais. Assim, ao analisar essas cartas pastorais, identificamos pressupostos doutrinários importantes para a definição do projeto ultramontano, principalmente direcionando o clero em suas funções religiosas. Dessa forma, os discursos pastorais de D. Antônio Ferreira Viçoso inserem-se também nessa perspectiva. Ao analisar seus escritos, podemos apropriá-los de múltiplas formas, em diferentes versões, e estão em constante disputa com outras interpretações ou visões¹⁵⁴.

Em um ofício de 1850 que surgiu de uma resposta a uma circular de 22 de dezembro de 1849 ao Ministro do Império, no qual o governo exigia informações anuais a respeito da moralidade do clero brasileiro, Dom Viçoso nos mostra que: “graças aos cuidados de meus antecessores e ao gênio feliz da mocidade mineira (...) no geral há no nosso clero, especialmente nos párocos, as necessárias luzes para o seu emprego (...)”¹⁵⁵. Essa passagem demonstra a existência de boa vontade para com parte do clero mineiro em realizar suas funções de sacerdote. Contudo, apesar de identificar um grande esforço pelos bispos anteriores, Dom Viçoso faz menção à formação dos sacerdotes que se encontravam muito fora dos padrões desejados. Desse modo, observamos uma contradição no discurso de Dom Viçoso:

Não existindo os meios coativos especialmente para os beneficiados, valho-me de persuasão e da brandura, mas parece que nada consigo, e só me nutro de esperança de melhor futuro na criação dos candidatos ao clero. Persuado-me que este mal data de tempos muito remotos, e será devido à enorme extensão de tão grande Bispado, no qual o Bispo não pode visitar o mesmo lugar senão de 7 em 7 anos e o padre vive atolado em seus crimes¹⁵⁶.

Devemos observar que a primeira citação, em que Dom Viçoso afirma que o clero se encontra bem preparado, trata de um documento oficial ao Império; seria uma maneira de deixar claro ao poder imperial que seu bispado se encontrava na mais perfeita ordem. Já o segundo documento trata de um trecho de uma carta pastoral na qual Dom Viçoso expõe os

¹⁵⁴ HESPANHA, Antônio Manuel. “A Igreja” In: MATTOSO, J. *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1993. v. 4, p. 120.

¹⁵⁵ AEAM (Arquivo Eclesiástico Arquidiocesano de Mariana). *Armário Dom Viçoso, Pasta Relação do Clero*. p. 50.

¹⁵⁶ AEAM (Arquivo Eclesiástico Arquidiocesano de Mariana). *Armário Dom Viçoso, Pasta Relação do Clero*. p. 51.

erros do clero. Esses episódios revelam a existência de conflitos diversos que atravessaram continuamente entre o bispado e a totalidade dos fiéis. De acordo com Antônio Manuel Hespanha, no clero a palavra seria um instrumento privilegiado em persuadir os povos à conversão¹⁵⁷, e Dom Viçoso utiliza dessa ferramenta como forma de apelo aos fiéis e também ao próprio clero.

Podemos, assim, analisar que nas cartas pastorais há um discurso legitimador e normatizador da sociedade por parte da Igreja, além de um instrumento de veiculação capaz de determinar as armas materiais ou simbólicas a serem utilizadas pelos agentes, que no caso são os clérigos e leigos, com a clara intenção de inculcar neles disposições duráveis, geradoras e estruturadoras de práticas, de modo que reconheçam os princípios coletivamente organizados. No caso das cartas pastorais difundidas por Dom Viçoso enquanto ferramenta de persuasão, é explícita uma maneira de definir a prática do discurso ultramontano. Entretanto, devemos também analisar os discursos daqueles que tinham a intenção de subverter o ordenamento empreendido pela hierarquia católica ultramontana, através de uma “releitura” da tradição, podemos pensar na possibilidade de reelaboração da mensagem oficial numa nova mensagem, considerando aquilo que Eni Orlandi chamou de “bólios de sentido”¹⁵⁸. Para essa autora, é necessária a identificação dos diversos sentidos de determinado texto, dando conta das diversas formas discursivas. Podemos considerar que o discurso católico possui vários tipos de versões e sentidos e é “multidirecional enquanto um espaço simbólico”¹⁵⁹. Desse modo, devemos analisar as cartas pastorais escritas por esses religiosos pensando nessa concepção definida pela referida autora. Contudo, dentro da concepção do Bispo de Mariana, o discurso seria a maneira de direcionar a população local e seu clero, que estava em constante vigília pelo comportamento escandaloso e imoral: “Quanto ao costume dos clérigos que nas visitas conheci, que desprezo, que excesso, delitos e desenfreada concupiscência de alguns párocos e clérigos, com quanta dor o digo”¹⁶⁰.

De acordo com Ronald Polito de Oliveira, no ano de 1850 a Diocese de Mariana possuía cerca de 480 sacerdotes¹⁶¹. Esse autor deixa claro que cerca de 120 religiosos podiam

¹⁵⁷ HESPANHA, Antônio Manuel. *A Igreja...* p. 120.

¹⁵⁸ ORLANDI, E. *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Campinas, SP: Pontes, 2004. p. 14.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 18.

¹⁶⁰ CAMELLO, Maurílio José de Oliveira. *Dom Antônio Ferreira Viçoso e a Reforma do Clero em Minas Gerais no Século XIX*. v. 1, p. 215.

¹⁶¹ OLIVEIRA, Ronald Polito. *Visitas Pastorais de Dom Frei José da Santíssima Trindade (1821-1825)*. Belo Horizonte: Centro de Estudos Históricos e Culturais, Fundação João Pinheiro, Instituto Estadual de Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais, 1998. p. 64.

ter sido considerados “escandalosos” pelo bispo, pois este divide seu rebanho de religiosos em quatro partes, sendo essa quarta parte considerada escandalosa e amoral, conforme foi relatado ao Ministério da Justiça:

[...] tenho atualmente debaixo dos olhos os nomes de todos os Párcos e com quem tem gasto há 5 anos e 7 meses por ano em Visitas, lamentando digo que a 4ª parte pelo menos dá, ou tem dado notáveis escândalos, especialmente em matéria de incontinência [sensualidade], e parece que não é conhecida a graveza deste vício (...) ¹⁶².

A perspectiva de D. Viçoso era de que o clero mineiro estava repleto de “pecados morais” e, desse modo, era importante iniciar um processo de correção por meio de visitas, exortações e suspensões de muitos religiosos. Alguns desses religiosos problemáticos não se formaram no Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte, em Mariana, pois esse estabelecimento oscilou entre períodos de abandono e funcionamento, o que forçou os interessados na vida religiosa a procurarem outro local para formação. No entanto, esses padres cuidavam de paróquias ou igrejas nos espaços da Diocese de Mariana, que durante o Bispado de Dom Viçoso era de grande extensão:

A minha diocese é vastíssima, talvez de dez ou doze mil léguas quadradas, e países que foram de ouro, estão hoje reduzidos a muita pobreza. Há 2 anos que gasto 7 ou 8 meses em Visitas, e apenas terei visitado a 3ª parte do Bispado. A maior desgraça é ter um Clero infeliz, e escandaloso ¹⁶³.

Essa extensão ocasionou a falta de comunicação com as autoridades eclesiásticas e, com isso, a consolidação de costumes definidos por Dom Viçoso como profanos. Em ofício ao Ministro do Império Carlos Pereira, Dom Viçoso identifica uma série de erros provenientes de um religioso:

Respondo que sendo a pratica encomendar a Igreja vaga a um dos opositores como desta vez fosse este padre o único, e não me constasse ainda de sua imoralidade lha encomendei; mas poucos dias depois soube péssimas cousas dele e neste sentido informei a S. Majestade de quem esperando breve solução, não quis mudar de Vigário por poucos dias. Agora, porém, visitando Episcopalmente a dita Paróquia, verifiquei os costumes devassos e escandaloso deste Padre que tem permitido solenizar os Batismos e Matrimônios do Campo com os indecentissimos bailes que aqui chamam de Batuques, em que ele mesmo tem entrado: e não desço a circunstancias ainda mais aviltantes para poupar os ouvidos inocentes do Piíssimo

¹⁶² AEAM (Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana). *Arm-Arq*, n. 3, 1ª gaveta, pasta n. 12. Carta ao Ministro da Justiça do Império, em 09/01/1850.

AEAM. *Arm-Arq.*, n. 3, Livros e Encadernações, “1º Livro Borrão desde junho de 1844” fl. 175. 18/11/1851. Carta ao Padre Lúcio Alves de Almeida.

¹⁶³ AEAM (Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese da Mariana). *Carta ao Internúncio Mons. Gaetano Bedini*, em 09/01/1847. Fasc. 102, doc. 4.

Monarca. Fatos públicos que exprobei em face ao dito Padre e que ele me não negou, mas só procurou friamente desculpa¹⁶⁴.

Desse modo, podemos perceber a existência de problemas básicos de formação sacerdotal. A partir de então, para evitar falhas em definir e divulgar os dogmas e também na má administração dos sacramentos, Dom Viçoso faz aos padres uma recomendação constante de estudos, como podemos observar na carta a seguir endereçada ao Padre Lages:

Está V. M muito satisfeito com os seus Sermões? Ah, meu padre, todo o caso está que V. M. viva bem com Deus, e lhe agrade: não deixe os livros de moral e espirituais. Confesse bem, e diga a Missa com respeito e pausa. Quanto ao mais, bagatela. Quando menos o pensar-mos estamos na eternidade a dar contas de tudo. Remeto-me ao que o Santo lhe diz na carta que agora lhe escreve. Remeto livrinhos para prêmios. Ah, meu Lages! Deus lhe dê todas as virtudes de um Pároco. Encomende-se bem a Nossa Senhora. Aqui vão uns santinhos para o seu breviário. Mariana, 01 de Maio de 1854¹⁶⁵.

Portanto, observa-se que Dom Viçoso se preocupava em controlar a formação continuada dos párocos inseridos em seu bispado, recomendando a leitura de livros de moral e espirituais, propondo uma vida baseada no sacerdócio, alimentando cada vez mais o conhecimento dos preceitos religiosos. Em uma carta endereçada à Freguesia do Turvo de Aiuruoca, no dia 23 de agosto de 1848:

O vigário de Catas Altas é homem geralmente estimado, cumpre bem suas obrigações de Pároco, não é exaltado em partidos políticos, e tem prudência para conciliar-se e pacificar. Seus conhecimentos são os necessários para o seu emprego. Tem bons livros e é leitor. Prega com aplauso. Só notei nêle que, mandando-me um ordinando e dando-o por pronto em conhecimentos eclesiásticos, achei que o não estava, e portanto que houve nêle pouco reparo ou condescendência, a qual é inadmissível em Ordinandos e Párocos.

Podemos perceber na documentação anterior que alguns religiosos tinham a formação direta de outro religioso e não possuíam passagem pelo Seminário, o que era para Dom Viçoso um grande erro, pois é desse modo que se perpetuou a má formação eclesiástica, conforme aconteceu com os Ordinandos do Vigário de Catas Altas, que, apesar de ser um religioso ciente de sua função, não teve preparo suficiente para ensinar.

No que diz respeito à má formação, que era frequente, temos também a presença de um clero envolvido com a mancebia. Fato aconteceu em 1851 com o Padre Luciano Alves de Almeida, um religioso do Arraial do Cemitério¹⁶⁶, de acordo com a correspondência de Dom Viçoso:

¹⁶⁴ AEAM (Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese da Mariana). *Ministério do Império officio resposta ao ministro Carlos Pereira De Almeida Torres, 09/08/1845.*

¹⁶⁵ PIMENTA. *Op. cit.*, p. 313-314.

¹⁶⁶ Compreende atualmente a cidade de Recreio, Zona da Mata em Minas Gerais.

Que o nosso clero mineiro em grande parte tem vivido com enormes crimes é muito certo, especialmente com mancebias escandalosas. Eu até certo ponto nada sabia a seu respeito, mas depois que V. M. atirou aquela pedrada ao outro dessa mesma cidade, de que V. M. bem deve estar lembrando, soube eu desta sua miséria que é Padre e vive amancebado e que vai continuando do mesmo modo a ter sucessão, ainda depois que lhe escrevi. Ora, meu Padre, como é que V. M. se atreve a comungar todos os dias como Judas, como não faz escrúpulos de tantos escândalos que dá ao mundo há tantos anos? Ah! Meu Padre, pelas 5 chagas de N. S. J. C. ponha fora essa infeliz para muito longe. Tem obrigação de educar esses filhos, mas V. M não os educa olhando para eles. Largue-a, senão Deus o largará daqui a pouco por toda a eternidade. Não sei o que V. M dirá a isto. Dirá que há outros que vivem do mesmo modo, e que eu os não castigo, e que sobram exemplos até na mesma cidade episcopal. Que ali haja Padres miseráveis não o duvido, mas que vivam com a mulher publicamente e que assim vão tendo filhos, não me consta. Se assim for também lhe chegará a sua vez, porque não quero ir para o inferno pelos pecados alheios. Mas pergunto: livrar-se-á V.M diante de Deus com essa culpa? Meu Pe., tire esse escândalo. Essa é a 2a admoestação que lhe faço. Se esse escândalo continua, suspendê-lo-ei de dizer missa, e de qualquer ato de ordem. Arraial do Cemitério, 18 de novembro de 1851¹⁶⁷.

Essa correspondência mostra que esse foi um dos religiosos fora dos padrões estabelecidos pelo ultramontanismo quanto à conduta moral, deixando evidente a relação conjugal e tendo como resultado dessa relação imoral filhos. Todavia, Dom Viçoso exige que esse religioso abandone essa relação escandalosa e se torne um religioso seguidor dos preceitos religiosos. O mais interessante nesse documento é que Dom Viçoso deixa claro que existem outros casos de padres que estão amancebados e escondem sua relação ao público. Desse modo, observamos um comportamento abusivo do clero, o que não era uma situação aceitável de acordo com o ideal de religioso formado dentro da concepção ultramontana.

Em correspondência pessoal destinada ao pároco Francisco Gularte Horta, de São José de Paraopeba do Pomba¹⁶⁸, região da Zona da Mata mineira, o bispo atenta para uma maior dedicação à vida do sacerdócio:

Tenha ânimo, e entregue-se a Deus. Deve fazer homilias curtas ao princípio e ensinar a doutrina. Não deve passar um dia em que não leia por um livro pio, e depois um bocado de moral. Tome posse e participe para lhe passar provisão. Persuado-me que tem V. M. de ser um dos melhores párocos¹⁶⁹.

A correspondência pessoal será utilizada por Dom Viçoso, com o intuito de alertar um religioso ou, então, um fiel particularmente, como se o bispo estivesse pessoalmente aconselhando ou, então, chamando atenção. Portanto, utilizar de correspondência

¹⁶⁷ AEAM (Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana). *Arm-Arq.*, n. 3, livros e encadernações, 1º Livro Borrão desde Jun. de 1844, fl. 175. Carta ao padre Lúcio Alves de Almeida.

¹⁶⁸ A região a que estamos nos referindo atualmente abarca as cidades de Ubá, Tocantins Piraúba e Rio Pomba.

¹⁶⁹ AEAM. *Armário Dom Viçoso, Pasta Cartas de Dom Viçoso*. Carta ao Padre Francisco Gularte Horta, 18 de janeiro de 1874. Publicada em Dom Viçoso, Apóstolo de Minas. p. 179.

individualizada se tornou uma forma mais eficaz, uma vez que seria um direcionamento do problema. O pároco em questão havia participado da primeira formação do Seminário de Mariana sob a ordenação de Dom Viçoso, e já sabia definir com precisão como se construíam a pregação e as atividades pastorais desenvolvidas por esse bispo. Dessa maneira, a formação do clero torna-se algo essencial para Dom Viçoso. É através dessa formação no interior dos Seminários que o religioso vai adquirir bons costumes, fazer a leitura correta da doutrina.

Além de maior dedicação ao sacerdócio e formação, esse religioso prega também a utilização de obras do catecismo doutrinário advindo de Trento, como é o caso de São Ligório¹⁷⁰:

Advertimos que temos feito traduzir e admitimos um bom Catecismo para nossa Diocese, que repartiremos por todos os nossos irmãos sacerdotes, assim como um bom Compêndio de Moral ordenado por S. Ligório, moralista dos mais santos e sábios dos tempos modernos, que todos os confessores podem ler muitas vezes por ano¹⁷¹.

De acordo com Dom Viçoso, a leitura de São Ligório seria a melhor forma de os padres se prepararem para o ministério da confissão. Recomendando sempre a obra desse santo aos seus sacerdotes, como é o caso do Padre Justino:

Quanto ao Pe. Antonio Justino, diga-lhe que eu lhe mando ler 3 vezes a obrinha de S. Ligório em português. Mas não seja uma simples leitura; mas sim uma leitura refletida, lendo e tornando a ler cada parágrafo, com reflexão. Feito isso, me participe, para então lhe dar as necessárias licenças¹⁷².

Através dessa carta, D. Viçoso identifica que livros e impressos de religião são importantes porque são capazes de manter o pensamento ocupado com a ideia de Deus. Constantemente, Dom Viçoso cita em suas cartas a obra de São Ligório, principalmente o *Guia de Confessores* e o *Compêndio de Teologia Moral*. Além de São Ligório, a biblioteca de Dom Viçoso nos remete ao Padre Manuel do Monte Rodrigues de Araújo, um dos professores do Seminário de Olinda, o qual escreveu o *Compêndio de Moral*, em três tomos. Pensando

¹⁷⁰ Santo Afonso de Ligório nasceu perto de Nápoles, Itália, em 1696, filho de uma das mais antigas e nobres famílias de Nápoles. Aos 16 anos, doutorou-se em Direito Civil e Eclesiástico. Como advogado, já de renome, recebeu uma causa de grande importância do Duque Orsini contra outro príncipe, o grão-duque de Toscana. Completou os estudos de Teologia e foi ordenado sacerdote aos 30 anos, vindo a falecer em 1787. Logo após sua morte, em 1796 foi declarado venerável, beato em 1816, santo em 1839 e doutor da Igreja em 1871. Em vida, São Ligório publica a obra *Teologia Moral*, no qual definia as opiniões teológicas mais acreditadas dos confessores. Esses vão ser utilizados por muito tempo nos seminários brasileiros, para o ensino de moral, e também sua doutrina. In: CAMELLO, Maurílio José de Oliveira. *Dom Antônio Ferreira Viçoso e a Reforma do Clero em Minas Gerais no Século XIX*. p. 115.

¹⁷¹ AEAM (Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana). *Armário Dom Viçoso, Pasta Cartas de Dom Viçoso*. [s.d.].

¹⁷² AEAM (Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana). *Armário Dom Viçoso, Pasta Cartas de Dom Viçoso*. [s.d.].

nisso, o Catecismo atuou como instrumento para a instrução tanto dos fiéis quanto dos que se encarregavam de instruir o povo. Além dos clássicos catecismos, a biblioteca desse clérigo conta com a presença de outros autores. Entre os autores, podemos citar: o Jesuíta Afonso Rodrigues com a obra *Exercício de Perfeição*¹⁷³, além das *Aventuras de Telêmaco*, texto de 1699, que Fenélon, Bispo de Cambrai, escreveu para a educação do duque de Borgonha¹⁷⁴. Também consta na lista de autores o frade J. P. Casanova, um dos maiores missionários italianos do século XVIII, além de Orsine, com sua obra *Les fleurs du ciel* (1839).

Através da análise das cartas pastorais de Dom Viçoso, observamos uma série de ações que o define enquanto um religioso preocupado em seguir as diretrizes ultramontanas dentro de sua diocese, mesmo assumindo uma posição contrária à situação vivida pela Igreja Católica no Brasil, seja indicando a leitura adequada ao clero, seja agindo de maneira mais radical contra as ações do Império contra a autonomia da Igreja. Vejamos um trecho de uma carta pastoral:

Requeiro principalmente para a Igreja a Liberdade que lhe deu seu Divino instituidor, reconhecida pelo governo e de que ele goza, até nos governos protestantes. Dirão que não tenho razão de me queixar, porque o Governo é muito respeitador das leis da Igreja, e que a deixa gozar de perfeita liberdade. Mas eu sem falar no Beneplácito Régio, e no Recurso, como de abuso, de que muito falou o falecido bispo do Rio, mas em vão na sua obra – Elementos do Direito Eclesiástico – Respondo: será liberdade não poder o pároco ler os proclamas para um casamento, sem pagar 200 réis? [...]Será liberdade não poder o opositor a uma freguesia ser colado sem que pague a 4ª ou 3ª parte de sua cômputo anual? Será liberdade não poder o Bispo usar dos compêndios que melhores lhe parecem sem aprovação do Governo e poder este de demitir o mestre que lhe parecer? E ele só aprovar um Gmeiner como faz para a Academia de São Paulo ou um Dannenmayer para a História Eclesiástica, ou um calvário para instituições canônicas como agora se está praticando em Coimbra, todos proibidos por São Pedro ou por quem faz suas vezes? Bebem os pobres moços o veneno, ignorando até que aqueles livros são proibidos e incorre em censuras quem os lê: ou se o sabem, acostumando-se desde já a não fazer caso algum das leis da Igreja, e desprezando tão excelentes companhias de autores alemães franceses como Jorge Philips, Gousset, Bouvix etc.¹⁷⁵

Desse modo, essa carta, dirigida a um representante do Estado brasileiro, identifica as ideias ultramontanas, exigindo que os assuntos da Igreja sejam discutidos dentro dessa instituição, revelando, portanto, a intenção de autonomia de Dom Viçoso em relação à escolha

¹⁷³ Essa obra trata de uma análise do Jesuíta Afonso Rodrigues acerca dos costumes dos cristãos, traçando o que ele considera como um bom comportamento e virtude cristã. Para mais detalhes, conferir: Afonso, *Exercício de perfeição e doutrina espiritual para extinguir vícios e adquirir virtudes*. Lisboa, Offic. de João Gabião, 1632.

¹⁷⁴ “As Aventuras de Telêmaco” foi um dos maiores sucessos do final de século XVIII. Esse romance assinado por Fenélon tinha por intuito aplicar, de modo pedagógico, os costumes religiosos e também morais da sociedade.

¹⁷⁵ AEAM (Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana). *Armário Dom Viçoso, Pasta Cartas de Dom Viçoso, Carta ao Ministro do Império Sr. José Liberato Barroso*. 10/03/1865.

de livros para os seminários, o fim do pagamento de taxas ao governo, entre outras situações definidas naquela carta. Portanto, as cartas pastorais e as correspondências pessoais desse religioso nos mostram um universo de ideias que identificavam Dom Viçoso como representante do ultramontanismo no país.

Além dos instrumentos citados, devemos dar destaque às visitas pastorais como recurso importante para a reforma ultramontana de Dom Viçoso.

De acordo com Fernando Torres-Lodoño¹⁷⁶, as visitas pastorais eram os instrumentos mais sofisticados que dispunham os pastores para a reforma dos seus súditos. Efetuadas por um visitador ou bispo, era fiscalizada toda a vida das paróquias, temendo todo e qualquer transgressor. A função do visitador era analisar a situação material e espiritual da paróquia, os párocos e fregueses, examinar a situação dos costumes e as práticas de governo das paróquias, corrigir os erros e abusos e também castigar e inibir os pecados públicos, além de inquirir pela celebração dos sacramentos a administração geral de paróquia e a cura das almas.

Como podemos observar em uma das primeiras cartas pastorais escritas por Dom Viçoso:

O Sagrado Concílio Tridentino manda que os Bispos visitem por si mesmos a propria diocese todos os anos, propondo-se por fim neste ato a promover a san e orthodoxa doutrina: introduzir e conservar os bons costumes, corrigir os maos: com exhortações e admoestações promover a Religião, a paz, e inocência, e determinar o mais que o lugar, tempo e ocasião requerem¹⁷⁷.

Através dessa afirmação, percebemos a importância das visitas feitas pelo bispo ao longo de sua atuação, enquanto representante mais importante na região de Mariana. Dom Viçoso procurou introduzir visitas pastorais em seu bispado com o intuito de transmitir ao clero os ensinamentos da religião e também incutir na população a moral e os bons costumes. Em todo o período que foi Bispo de Mariana, Dom Viçoso passou por várias localidades para ver de perto seu rebanho e também controlar os costumes do clero.

A passagem do bispo por diferentes localidades de sua Diocese reforçava a conexão entre a Igreja Católica e a população. Além disso, buscava a mudança dos costumes locais, vistos no olhar do Bispo D. Viçoso como vícios, superstições e credices populares. Cabia, assim, aos membros do clero demonstrar à sociedade local, através da palavra e do exemplo, que esta deveria basear os seus valores na moral cristã.

¹⁷⁶ TORRES-LONDOÑO, Fernando. Paróquia e comunidade na representação do sagrado na colônia. In: _____ (Org.). *Paróquia e Comunidade no Brasil: perspectiva histórica*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 61-64.

¹⁷⁷ Carta pastoral de D. Viçoso. *O Romano*. Mariana, 15/03/1851. p. 80 c.1.

Não muito raro, as cartas de Dom Viçoso foram escritas de várias partes da Província de Minas, mostrando, assim, que esse religioso circulou por muitas cidades, a fim de “zelar” pelos leigos e também pelos religiosos. Nessas visitas, Dom Viçoso trata de sempre introduzir a moral tridentina no meio da população, conforme correspondência a seguir:

Sei que V. Mercê foi convidado a se vir aproveitar dos Confessores, no tempo que aí estive em visita, e tratar de se preparar para entrar na eternidade, aonde ambos vamos parar daqui a pouco, porém, V. Mercê não pôde ou o demônio lhe tirou isso da cabeça. Ora, pois, lembre-se que havemos de morrer e de dar contas a Deus de toda sua vida; e lá mesmo, no dia do juízo, lhe há-de aparecer esta carta, que o Bispo lhe escreve, para convidar a tratar de sua salvação. Este seria talvez o último aviso que Deus lhe faz, para entrar em si e converter-se. Se não atendemos às vozes de Deus e Ele não nos ouvirá. Pegue-se com Nossa Senhora, para lhe abrir os olhos da alma, e lhe valer antes que Deus o chame. Esta vida se acaba logo, mas a outra não tem fim. Deus nos valha¹⁷⁸.

Nessa carta dirigida a um leigo, podemos perceber que esse bispo seguia a linha tridentina ao aconselhar a conversão do pecador através da confissão e penitência. O Concílio Tridentino abordava claramente essa questão: “Daí se segue que os penitentes devem dizer e declarar na confissão todos os pecados mortais de que sentirem culpados [...], daí ser necessário buscar em Deus o perdão de todos os pecados, por meio de uma confissão sincera e humilde”¹⁷⁹. Nessa correspondência, Dom Viçoso advertia a um fiel de procedência desconhecida a importância da confissão para conquistar uma vida em harmonia com o espírito.

Em sua primeira pastoral como bispo, Dom Viçoso define a importância de uma confissão bem feita:

1 – Para uma boa confissão, é necessário que cada um se lembre dos pecados mortais, que tem cometido, por pensamento, palavras, obras, e omissões, desde a última confissão boa que tem feito.

2 – Antes de confessar, deve cada um arrepender-se de todo o seu coração, dos pecados que tem cometido. Deve persuadir-se que o pecado é o mais horrendo de todos os males; ou porque tem merecido inferno, ou porque perdeu o Céu, ou antes porque offendeu a Deus, bem soberano, bem infinito, digno de todo o amor.

3 – Deve prometer a Deus não tornar a cometer algum mortal, e antes morrer do que tornar a offendê-lo: e deve fugir das ocasiões, que o podem induzir de novo ao pecado.

4 – Deve dizer ao confessor todos os pecados de pensamentos, palavras, e obras de que tem lembrança e quantas vezes tem cometido os ditos pecados mortais. Se

¹⁷⁸ Correspondência de 1º de setembro de 1858. Disponível em: NETO, D. Belchior da Silva. *Dom Viçoso – Apóstolo de Minas*. Belo Horizonte, 1965. p. 186.

¹⁷⁹ Confissão. In: Livro do Concílio Tridentino. Seção XIV, nº 899. Concílio Tridentino [on-line]. Associação Cultural Montfort. São Paulo, Brasil, 1985. Disponível em: <www.montfort.org.br/documentos/trento>. Acesso em: 24 jul. 2014.

voluntariamente deixar de confessar algum, por malícia, vergonha, ou negligência, a confissão não é boa, Deus não lhe perdoa algum; comete um sacrilégio, fica ainda mais inimigo de Deus, do que era antes da confissão: Quantas almas infelizes, por temor, ou por vergonha, deixam declarar ao confessor seus pecados vergonhosos, e se condemnão commettendo um sacrilégio¹⁸⁰.

Essas recomendações descritas por Dom Viçoso sobre a confissão demonstram a preocupação desse religioso em implementar corretamente o sacramento da confissão em seu bispado. A confissão constituiu uma das armas utilizadas pelo catolicismo tridentino. Dessa maneira, Dom Viçoso tratava de determinar aos seus sacerdotes como esse sacramento deveria ser feito de acordo com os preceitos tridentinos. Além disso, conforme vemos nas instruções anteriormente citadas, os fiéis também devem aprender a se confessarem. Portanto, Dom Viçoso traz nessas instruções a maneira correta de o fiel se confessar.

Através das visitas pastorais feitas por Dom Viçoso ao longo do seu bispado, podemos perceber as formas realizadas de controle dos costumes da população. A confissão era a chave que a Igreja Católica detinha para vigiar seus fiéis. Através das confissões, os clérigos estavam cientes do que se passava na mente e no corpo de um fiel, para assim puni-lo conforme indicado no “Manual do Confessor”.

Podemos perceber que, de acordo com o Concílio Tridentino, a confissão foi um sacramento muito valorizado, pois se torna uma “experiência cada vez mais interiorizada”¹⁸¹, incorporando, assim, as transformações de um catolicismo reformado.

Nos relatórios das visitas *ad limina* realizadas por Dom Viçoso é visível o enfoque dado à confissão.

Rendo graças a Deus Onipotente por ainda me conceder forças para dedicar metade do ano à Visitação do Bispado, quando então confiro o sacramento da crisma e, com alguns Sacerdotes, que me acompanham, entregamo-nos à pregação da palavra de Deus e à escuta das confissões, o quanto nos é possível e cuidamos ainda da correção dos costumes¹⁸².

Suas visitas pastorais contavam também com o objetivo de vigiar o clero dentro de sua diocese, de forma a analisar seus costumes e de que maneira a religião estava sendo divulgada para os fiéis. Os costumes desse clero também estavam sendo constantemente monitorados, de modo que esses religiosos adotassem os preceitos de uma fé tridentina. Portanto, alguns vícios praticados por esses religiosos deveriam ser abolidos, principalmente a atuação desses

¹⁸⁰ RODRIGUES, Flávio Carneiro. *Cadernos Históricos do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana* – Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM). p. 32.

¹⁸¹ LIMA, Lana Lage da Gama. *Op.cit.*, p. 443.

¹⁸² RODRIGUES, Flávio Carneiro. *Cadernos Históricos do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana* – Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM). p. 60.

eclesiásticos em assuntos que não estavam associados com a doutrina cristã, a exemplo do envolvimento em partidos políticos. No que se relaciona ao envolvimento em política partidária, Dom Viçoso era extremamente enérgico em suas ações, de modo a reprimir essa atitude:

Um outro motivo nos obriga também a dirigir-nos aos Rds. Párcos de nossa Diocese. Consta que alguns deles têm abusado do Púlpito, para dele invectivarem contra o partido que lhes é oposto, e até se animam a falar contra uma ou outra lei, que não é de sua aprovação. Certamente que é este um abuso temerário, e uma profanação intolerável [...] Vencendo com o partido estar de um lado, chamais o ódio do outro lado: que triste vitória! E como podereis então conduzi-los aos pastos saudáveis do Evangelho? Todo o que lê estas nossas expressões, e as olha como declamações oratórias, e as não toma muito à letra, e em lugar de se entregar ao estudo, à meditação dos seus deveres, se dá todo às intrigas e cabalas de partidos, poderá vencer, e conseguir na hora da morte que se deixou vencer de suas paixões e provavelmente sem remédio¹⁸³.

Nessa carta, Dom Viçoso chamava a atenção de Antônio Gomes Carneiro, um padre que utilizava dos púlpitos para fazer campanha, uma grave arbitrariedade segundo Dom Viçoso. De acordo com esse religioso, esse espaço deveria ser destinado apenas a assuntos religiosos e não aos profanos. Além disso, o envolvimento de religiosos na religião poderia, segundo Dom Viçoso, afastá-los do verdadeiro objetivo de um clérigo que seria a dedicação exclusiva nos assuntos religiosos. O envolvimento em política por parte do clero é um dos principais problemas enfrentados por esse bispo ao assumir sua função.

Um caso famoso envolvendo Dom Viçoso e o clero contra o envolvimento desses religiosos em partidos políticos ocorreu em 1844, na cidade de Baependi. Nesse município mineiro, o envolvimento partidário do clero causou tanta exaltação que um cidadão foi morto na porta da Igreja paroquial. Esse acontecimento serviu para que Dom Viçoso ressaltasse sua posição quanto à ausência do clero nos partidos políticos. Numa carta pastoral, Dom Viçoso revive todo esse momento passado naquela cidade:

Somos sabedores da sacrílega acontecida no lugar sagrado, junto à porta da vossa Igreja Paroquial, no corrente mês de agosto. Houve ferimentos de muitos, e seguiu-se a morte de um do vosso cidadão. Seriam essas armas empregadas para defesa da Casa de Deus, ou para obstar algum sacrílego (...) O motivo de tantas desordens foi unicamente a fixação de um papel, que continha a lista de Cidadãos ativos e elegíveis. Não nos pertence julgar da justiça ou injustiça de tal fixação; mas o que provoca as lágrimas diante do Todo Poderoso, e nos faz levantar a voz no meio do vosso congresso é o fermento que corrompe no vosso coração os sentimentos de humanidade e religião, o ódio, digo, que domina mutuamente em metade de vossos irmãos contra outra metade¹⁸⁴.

¹⁸³ Carta pastoral de 25 de abril de 1851. CAMELLO, Maurílio. *Ibidem*, p. 379-380.

¹⁸⁴ PIMENTA, Silvério Gomes. *Vida de Dom Antônio Ferreira Viçoso, Bispo de Mariana*. Mariana, MG: Tip. Arquiepiscopal, 1920. p. 208-209.

O que nos chama atenção nessa pastoral é que até 1842 a fixação das listas eleitorais ficava a cargo do clero. Portanto, a partir do fim dessa prática dentro das Igrejas paroquiais, surgiu nesse município uma série de revoltas, envolvendo os partidos políticos que despertou o ódio e gerou a violência e morte de uma pessoa na cidade de Baependi. Dom Viçoso chama a atenção para o excesso provocado pela intolerância partidária e deixa claro o afastamento do clero nas práticas partidárias.

Dessa forma, através da análise feita anteriormente, podemos perceber que Dom Antônio Ferreira Viçoso tinha o intuito de promover uma reforma do clero através da modificação dos costumes, tornando-os afinados com os preceitos tridentinos. Contudo, não só o clero era alvo das reformas propostas por esse religioso. Temos que destacar também a tentativa de empreender uma modificação dos costumes da população, principalmente introduzindo sacramentos considerados sagrados pelo Concílio tridentino, como o casamento. Esse sacramento, como mostrado no próximo item, torna-se uma das principais formas de promover a modificação dos costumes da população, que em sua maioria vivia em mancebia.

Quadro 2 – Número de visitas pastorais de D. Viçoso¹⁸⁵

Ano	Ano – Número de localidades visitadas	Nome da cidade visitada
1845	1	Juiz de Fora
1846	5	Ponte Nova, Santa Cruz dos Escalvado, Cachoeiro do Campo, Tapanhoacanga, Macaúbas
1847	1	Sabará
1848	3	Barbacena, Turvo de Aiuruoca, Piedade de Cajuru
1849	26	Lagoa Dourada, Freguesia da Lage Santa Rita da Lage, Prados, Brumado, São João del-Rei, Conceição da Barra, Nazaré, Saco do Rio Grande Rosário de Lavras, Ibituruna, Santo Antônio do Amparo, Santana do Jacaré, Cana Verde, Perdões Vila de Lavras, São João Nepomuceno, Porto de Mendes, Espírito Santo de Coqueiros, Três Pontas Iguapé, Dolores da Boa Esperança, Campo Belo,

¹⁸⁵ SILVA NETO, D. Belchior J. da. *Op. cit.*, p. 153-159.

		Oliveira, Santiago, Carmo da Divisa
1850	11	Lavras Novas, Itabira, Cachoeira, São Gonçalo do Bação, Rio das Pedras Bonfim, Santo Antônio do Rio Acima,? Piedade de Baixo, Contagem, Itabira, São Bartolomeu
1851	15	Marinard, Piranga, Dolores do Turvo, Conceição do Turvo, São José do Turvo, Santa Rita do Turvo Anta, Conceição do Anta, Tuvão, Ubá, Presídio, São José do Paraopeba, Sapé, Conceição do Rio Novo, Chapéu de Uvas
1852	3	São Caetano, Abre Campo, Paulo Moreira
1853	5	Itabira, Diamantina, São Sebastião das Corretes Diamantina, Cidade da Conceição
1854	5	Taquaraçu, Matozinhos, Lagoa Santa Pitangui, Saúde de Bom Despacho
1855	-	
1856	3	Pomba, Chapéu de Uvas, Bom Jardim
1857	8	Cachoeira do Campo, Rio Peixe, Itaruna, Rosário de Lavras, Presídio, São Gonçalo da Campanha, Baependi, São Tomé
1858	8	São João del-Rei, Itaverava, Carandaí, Morro do Chapéu, Aiuruoca, Presídio, Pouso Real, Carandaí
1859	6	Jequeri, Abre Campo, Presídio de São João Batista Ubá, Paraibuna, Queluz
1860	5	Ponte Nova, Bicudos, Prata, Antônio Dias Abaixo, Carmo de Ferros
1861	6	Jequitibá, Sete Lagoas, Santa Quitéria Dolores do Indaiá, Dolores da Marmelada, Bonfim
1862	7	Morro Velho do Caeté, Sabará, Mateus Leme, Tejuco, Itapeçerica, Santo Antônio do Monte, Formiga
1863	15	São Caetano, Sabará, Cural del-Rei, Conceição

		do Turvo, Itabira, Oliveira, Itabira, Bonfim, Passa Tempo, São Miguel de Piracicaba, São João Nepomuceno de Lavras, Bom Sucesso, Nazaré, Santa Rita de São João del-Rei, Capela Nova do Desterro
1864	11	Sabará, Santa Bárbara, Serro, Diamantina, Itabira, Sabará, Itaverava, Ponte Nova, Três Pontas, Bom Jesus dos Aflitos da Ponte do Sapucaí, Três Pontas
1865	5	Caraça, Ouro Preto, São Caetano do Chopotó, Pouso Alto, Capivari
1866	4	São João del-Rei, Serro, Ouro Preto, Pitangui
1867	2	Caraça, Calambau
1868	4	Macaúbas, Cabeceiras do Rio Santana de Abre Campo, Matipó, Santa Cruz
23 anos	159 localidades	

Contudo, se formos analisar a presença de Dom Viçoso, não observamos visitas realizadas na região de Juiz de Fora, o que nos causa certa dúvida em relação à amplitude dessa reforma. Quais seriam os motivos que levaram Dom Viçoso a não visitar essa região? Portanto, ao analisar as visitas pastorais, podemos afirmar que essas atuaram como uma ferramenta de vigilância ao seu rebanho e também averiguar os costumes empreendidos pelo clero. Conforme analisamos anteriormente, as visitas na Zona da Mata mineira, apesar de uma região importante, não foram tão intensas quanto em outras localidades, e isso deixa claro que a reforma ultramontana realizada por esse bispo não foi definida em toda a Diocese mineira.

Desse modo, devemos dar mais ênfase a essa dinâmica ocorrida durante o seu bispado como a maneira de identificar a dinamicidade de sua reforma, analisando os conflitos que se tornaram evidentes dentro da Reforma ultramontana. Entre os conflitos com Dom Viçoso, devemos destacar um dos mais analisados, que é a tentativa de nomeação do Roussin.

2.3. O CASO ROUSSIN E A MANUTENÇÃO DA ORDEM DO CLERO

No ano de 1855, Dom Viçoso envolve-se num debate que foi descrito por seus biógrafos¹⁸⁶ e ficou conhecido como o caso Roussin e se tornou um dos maiores casos envolvendo a figura desse bispo.

O cônego¹⁸⁷Roussin fora apresentado por ordens do Imperador, para que fosse colado por Dom Viçoso. Porém, o prelado recusou-se a conceder o benefício eclesiástico ao cônego, desrespeitando, assim, as determinações imperiais, dando a seguinte justificativa:

[...] entendo eu que é oferecer a escolha imperial candidatos; mas como oferecer pessoas indignas? Parece-me um desacato cometido contra o respeito devido à imperial inteireza e justiça. Entendi pois que a palavra propor era neste caso o mesmo que narrar historicamente quais tinham sido os opositores, mas de nenhum modo oferecer-los a escolha imperial¹⁸⁸.

Nesse fragmento, observamos a postura ultramontana de Dom Viçoso em redefinir seu papel de bispo que diz respeito à escolha dos religiosos em ocuparem importantes posições na Igreja.

Ao analisar vários trabalhos envolvendo Dom Viçoso, encontramos referências ao caso em questão. Segundo o cônego José Geraldo Vidigal de Carvalho: “Não menos admirável foi a posição de D. Viçoso na questão Roussin, sacerdote de péssimos costumes que fora apresentado ao canonicato e, por artimanhas, conseguira ordens imperiais para a colação”¹⁸⁹. Conforme observamos nessa citação, esse autor, um dos biógrafos de Dom Viçoso e também um religioso da região de Mariana, local onde também realizou seus estudos, faz uma defesa radical a favor de Dom Viçoso em sua obra, uma conclusão do caso citado como afronta ao poder do bispo, sendo Roussin envolvido em discussões políticas, o que para Dom Viçoso não era função de um religioso. Portanto, o cônego José Geraldo Vidigal demonstra sua forte ligação com o bispo marianense.

Em relação ao conflito, Dom Viçoso, em correspondência, rejeita a eleição de tal religioso, mas também deixa claro sua intenção em refazer a escolha:

[...] rogo, pois, a sua Vossa Magestade que, como em outras ocasiões se tem praticado, se digne sustar a execução do seo imperial decreto, e mandar pôr novamente em concurso o canonicato, para eu não manchar minha consciencia, e ficar com a obrigação de restituir os fructos do beneficio, se chego a collar um tal sujeito¹⁹⁰.

¹⁸⁶ CAMELLO, Maurílio. *Op. cit.*, p. 45.

¹⁸⁷ Religioso que era nomeado para ser conselheiro do bispo, formando o cabido diocesano, poderia substituir o bispo em caso de vacância de diocese.

¹⁸⁸ PIMENTA, Pe. Silvério Gomes. *Op. cit.*, p. 187-188.

¹⁸⁹ CARVALHO, José Geraldo Vidigal de. *Viçosa honra Dom Viçoso*. Viçosa, MG: JARD, 1997. p. 71.

¹⁹⁰ PIMENTA, Pe. Silvério Gomes. *Op. cit.*, p. 180.

Mesmo em tom de respeito, Dom Viçoso é claro quanto à sua recusa a esse religioso e, mesmo sob o desacato às ordens imperiais, está disposto a sofrer as consequências do seu ato.

O debate entre Dom Viçoso e o Poder Imperial alcançou vários defensores. A partir daí surgem pessoas importantes dentro da política que defenderam o bispo, como é o caso do deputado Lindolfo José Correia das Neves, que interpela a favor de Dom Viçoso:

Isto é extraordinário! De onde vem esse direito, ao que meu nobre deputado chamou direito?[...]Entrarei na Discussão, não recuarei dela, conquanto não conheça ao Sr. Bispo nem ao Sr. cônego¹⁹¹.

No discurso do deputado Lindolfo, percebemos a existência de políticos que se alinharam à perspectiva ultramontana e almejam defendê-la contra o poder temporal. Contudo, outros representantes do poder temporal como o Ministro da Justiça, Joaquim Nabuco, transparecem uma concepção totalmente contrário do deputado Lindolfo e dos bispos ultramontanos.

O Ministro da Justiça dá o seguinte parecer em relação ao caso:

[...] este negócio, por sua importância e gravidade, tem merecido séria atenção do Governo Imperial, que para decidi-lo consultou a seção de justiça do Conselho de Estado, a qual se pronunciou contra as razões do diocesano, consagrando o princípio de que a colação era necessária e não estava no poder do mesmo diocesano pôr-lhe um veto (apoiados). Ainda mais, a importância e gravidade do negócio fizeram também que o Governo se não contentasse somente com a consulta da sessão de justiça do Conselho de Estado, mas ouvisse sobre ela ao Conselho de Estado pleno, do qual está pendente¹⁹².

Portanto, ao analisar a perspectiva do Ministro da Justiça Joaquim Nabuco, percebemos uma atitude regalista diante do caso, uma vez que o ministro coloca o Poder Imperial como o responsável por resolver esse conflito, portanto esse documento revela a existência de representantes do poder imperial empenhados em situar a Igreja Católica, enquanto apenas um departamento do governo brasileiro evidencia uma disputa entre diversas concepções do poder temporal.

A obra *Um Estadista no Império*, um dos clássicos da historiografia brasileira, identifica a posição de José Tomás Nabuco de Araújo Filho quanto ao conflito e, também, mostra sua posição quanto à situação da Igreja diante do poder temporal que ultrapassa apenas a Diocese de Minas e ganha amplitude nacional. Ao analisar essa biografia, observamos a existência de políticos preocupados em limitar o poder da Igreja Católica, retirando sua autonomia principalmente do controle das instituições de ensino (seminários) e também da

¹⁹¹ BRASIL. Câmara dos Deputados. *O clero no Parlamento brasileiro*. Brasília: Centro de Documentação e Informação, 1978. 4 v. (discurso proferido no dia 5 de julho de 1856, t. III, p. 69).

¹⁹² BRASIL. Câmara dos Deputados. *O clero no Parlamento brasileiro*. 4 v, p. 520.

nomeação de religiosos para cargos importantes dentro da própria hierarquia da Igreja. Diante disso, a questão Roussin torna-se exemplo de uma prática do trono em controlar as ações do altar.

Em 10 de março de 1856, foi realizada uma reunião de Conselho de Estado, em que se decidiu que: “só ao imperador compete decidir, se nenhum dos concorrentes merece a apresentação”¹⁹³, demonstrando, assim, o jogo de forças exercido pelo Estado, obrigando, de forma drástica, a Igreja a acatar suas ordens, demonstrando mais uma vez a força exercida pelo padroado régio sobre a Igreja Católica. Contudo, um dos maiores preceitos do ultramontanismo é a autonomia da Igreja, revelando uma hierarquia própria. Desse modo, seria a função do bispo a indicação do religioso, escolhendo aquele que está mais adequado a ocupar tal cargo, o que não ocorria no país.

Para contestar a decisão tomada, Dom Viçoso interpela em uma carta de 1857 sobre o caso Roussin na Assembleia dos Deputados:

Tive a honra de receber o seu aviso de 04 de agosto de 1857, pelo qual S. M., o imperador, me ordena que cumpra a carta de apresentação do Honorário José de Souza e Silva Roussin em um canonicato da Sé de Mariana. Esta carta contém dois objetivos; um preceito: Mando que vos seja apresentado; e uma recomendação: Encomendo-vos que o coleis.

Está satisfeita a primeira parte; mas não posso satisfazer á segunda, nem ir de encontro às leis da Igreja, no Conc. Trid. Sessão 25, Cap. 9 De Reformat. Como já tenho representado a S. Majestade. Estou tão longe de me julgar desobediente ao mesmo Senhor que, antes me julgaria traidor, não do seu Império Temporal, mas ao eterno que lhe está destinado por suas virtudes, se eu colasse o apresentado. Mas se o Governo de Sua Majestade assenta que sou desobediente, faça de mim o que bem lhe parecer, pois confio na misericórdia de Deus, que me dará ânimo para sofrer os cárceres, o desterro, e o mais; lembrando-me que foi sempre a sorte da Igreja de Deus sofrer em silêncio¹⁹⁴.

Esse caso revela a resistência dos religiosos ultramontanos em aceitar a interferência direta do poder temporal, “opondo uma resistência de inércia ao cumprimento do Decreto do Governo Imperial. Deixa de instruir canonicamente, como me parece que cumpria fazê-lo ao Sr. Cônego Roussin”¹⁹⁵. Diante da pressão exercida pelo poder temporal, Dom Viçoso cita a Concílio Tridentino. Desse modo, o bispo marianense quer dizer que as leis da Igreja são superiores ao poder do Império.

Diante dessa polêmica, em 1858 a última fala foi de Eusébio de Queiroz, que se mostra contrário às ideias de Dom Viçoso, afirmando: "A apresentação entre nós foi e é

¹⁹³ BRASIL. Câmara dos Deputados. *O clero no Parlamento brasileiro*. 4 v, p. 520.

¹⁹⁴ BRASIL. Câmara dos Deputados. *O clero no Parlamento brasileiro*. 4 v, p. 521.

¹⁹⁵ BRASIL. Câmara dos Deputados. *O clero no Parlamento brasileiro*. 4 v, p. 520.

necessária; importa a colação. Portanto, o bispo não pode dizer que desobedecerá sem expor-se à justa admoestação e, conforme as circunstâncias, a processo"¹⁹⁶. Essa fala de Eusébio de Queiroz revela a proporção tomada da decisão de Dom Viçoso, além de trazer à tona dois discursos que se definem como contrários.

Esse religioso prossegue suas ações contrárias à colação do Padre Roussim. Em correspondência ao Marques de Paraná Honório Hermeto Carneiro Leão, mesmo diante de tamanha pressão, permanece sua negativa:

Diz-me V. Exa. formalia verba. Candidatos indignos não devem ser incluídos nas propostas feitas à Coroa. Como concorda este seu tão acertado dito com o que me foi mandado em um Aviso de 7 de Março de 1846, que tenho à vista e diz assim. Tendo sido dirigida ao Procurador da Coroa e Soberania Nacional a proposta de V. Exa. datada de 28 de janeiro passado para o provimento do Canoncato vago na Sé desse Bispado, pelo falecimento do Cônego José Bonifácio, na qual V. Exa. unicamente propôs o Pe. João Antônio dos Santos não obstante ter havido 3 opositores, que V. Exa. não deliberou incluí-los na mesma proposta pela sua vida escandalosa, e falta de zelo e de verdadeiro espírito Eclesiástico, foi o mesmo Procurador da Coroa de parecer, que sendo expressa a lei como V. Exa. reconhece (o que está na lei é os 3 concorrentes mais dignos, e não indignos) cumpre ser observada, propondo-se 3 opositores, e não um, etc., etc. Aqui vê V. Exa. que propondo-se 3, propus um, excluí 2, e foi-me mandado que propusesse todos 3. Não posso combinar este Aviso com aquele seu tão acertado dito. Candidatos indignos não devem ser incluídos nas propostas à Coroa. De modo que, querendo eu cumprir a Lei, caí no laço e diz V. Exa. que falto com as formalidades da Lei. A pessoa que informou que o Candidato que propus era tão bom como o Roussim tem de dar muitas contas a Deus¹⁹⁷.

De acordo com Dom Viçoso “[...] preparar bons seminaristas, de colar bons párocos, bons cônegos, diminuindo o número dos maus, e não aumentando”¹⁹⁸. Portanto, seria excluindo o clero considerado por esse religioso como imoral que a Reforma religiosa seria realizada na Diocese de Mariana, fazendo que essas ações se tornem exemplo diante do seu rebanho de religiosos.

A partir daí, podemos perceber a mentalidade ultramontana atuando através das ideias de Dom Viçoso, através da questão Roussin. Esse caso vai-se arrastando até o ano de 1858, momento esse que Dom Viçoso comunica diretamente ao cônego que não realizaria sua nomeação.

¹⁹⁶ MARIANA, Tipografia Episcopal, 1856. Carta de 26 de maio de 1856. In: *AEAM – Armário Dom Viçoso, Pasta: Cartas Pastorais*.

¹⁹⁷ *AEAM. Arm-Arq.*, n. 3, Livros e Encadernações. “1º Livro Borrão desde junho de 1844”, fl. 114. Minuta. Ao Marquês de Paraná, Honório Hermeto Carneiro Leão. 6/1/1856.

¹⁹⁸ *AEAM. Arm-Arq.*, n. 3, Livros e Encadernações. “1º Livro Borrão desde junho de 1844”, fl. 114. Minuta ao Marquês de Paraná, Honório Hermeto Carneiro Leão. 6/1/1856.

Em mãos do direito eclesiástico, Dom Viçoso informa que o direito é da Igreja em conceder ou negar a nomeação eclesiástica como estava determinado no Concílio de Trento, Seção 14, Capítulo 13.

De acordo com Dom Viçoso:

Nunca mais seja lícito ao Padroeiro, sob pretexto de qualquer privilégio, apresentar a alguém de qualquer modo que seja para benefício de direito de seu Padroado, se não ao Bispo Ordinário do lugar, ao qual pertença de direito o provimento ou instituição de mesmo benefício¹⁹⁹.

Esse fragmento de uma carta do bispo marianense revela a sua posição quanto ao padroado, sendo esse um direito que estava bem abaixo das normas do poder espiritual.

A fim de encerrar esse conflito sem causar mais polêmicas, o poder imperial para evitar futuros problemas com a Igreja não insiste na nomeação do cônego e, desse modo, o caso Roussin é encerrado.

Analisando o Caso Roussin, podemos perceber que Dom Viçoso mantinha uma conduta enérgica em relação à nomeação do clero que iria atuar em seu bispado. No entanto, vemos que o caso citado nos revela a existência de outra perspectiva da Reforma ultramontana, que seriam os seus críticos.

Dentro da Diocese de Mariana, percebemos a existência de alguns religiosos que rejeitavam a concepção ultramontana e criticava a autonomia do poder da Igreja Católica antes mesmo da posse de Dom Viçoso. Em visita ao Arquivo Arquidiocesano de Mariana na pasta do clero referente à parte de Dom Viçoso, percebemos uma carta em que o Padre Modesto se refere ao Pe. Viçoso. O que consta nas informações captadas no arquivo é que Pe. Modesto foi impedido de assumir uma vigararia devido à influência do Padre Viçoso na região. Contra a postura adotada, Pe. Modesto se manifesta:

[...] nem farei guerra ao fanático jesuitismo do Pe. Viçoso. Não porque tema as fomalhas ardentes dos Inquisidores: zombo delas. Bartolomeu dos Martires, a quem aquele procura imitar, não era tão fátuo, como se o quer fazer parecer. Assim, esse bispo fosse mais zeloso em impedir o descrédito em que todos os dias aprofundam-se os desinteressados seus companheiros da missão! Assim ele reformasse o clero e não ordenasse a estupidez, e a incapacidade, mas nisto não cuida ele, e a prova é essa nuvem de sandeus de cabeças coroadas que há um ano tem despejado o Seminário de Mariana, e se há espelhado por esta Província com natural prejuízo da religião, e do progresso científico²⁰⁰.

Portanto, mesmo antes de tomar posse, Dom Viçoso, que no momento da correspondência era o responsável pelo Seminário de Mariana, almejava o controle completo

¹⁹⁹ PIMENTA, Silvério Gomes. p. 192.

²⁰⁰ BRASIL. Câmara dos Deputados. *O clero no Parlamento brasileiro*. p. 345.

do processo da nomeação dos religiosos, impedindo-os de assumirem caso sua conduta não fosse a desejada por Dom Viçoso.

O rigor com que esse bispo tratava dessas nomeações era bem recorrente entre os bispos ultramontanos, uma vez que esses seriam a representação do bispado em suas respectivas paróquias. Portanto, ao assumir uma paróquia o clérigo deveria ter uma postura ímpia perante os desafios cotidianos. Em carta pastoral publicada em 1856²⁰¹, Dom Viçoso se dedica a examinar as obrigações dos párocos para instruir os fiéis. Além disso, verificamos a construção de um conceito definido como "bom pároco", aquele capaz de guiar suas ovelhas, pai dos órfãos, defensor dos que precisam. Nessa mesma pastoral, Dom Viçoso admite a existência de alguns que preenchem esse perfil, contudo não têm o exemplo a ser seguido.

[...] quem sabe se Nosso Senhor dirá, que não é tanto pela malignidade do povo, como por falta do bom exemplo do pastor? Se. S. Francisco viesse pregar em vosso lugar, não atrairia grande concurso, não tiraria mais fruto? Porque pregava primeiro com o exemplo da vida²⁰².

Essa passagem demonstra a preocupação do bispo para que o clero seja exemplar perante o seu rebanho, e a carta pastoral deixa isso bem claro através de algumas de suas passagens, tendo que se adaptar ao tempo e lugar em que ela se insere.

Para os padres que descumpriram essas determinações eram determinadas punições. Foi o que aconteceu com o Padre Cunha de Suassuy, um religioso da região de Mariana. D. Viçoso escreveu ao seu amigo Antônio José Rabelo Campos, um advogado em Ouro Preto, contando-o como fora enganado por aquele vigário durante anos:

O Cunha de Sassuy vive em escandalosíssimo concubinato, de que eu não tinha notícia: sem saber, lhe eduquei um filho e cheguei a dar ordens menores. Permitiu Deus que ele se não portasse bem no Palácio e, por conseqüência, o lancei fora, debaixo do pretexto de ser filho de padre, protestando de nunca mais ordenar a filhos de padres. Entretanto o Rdo. Sr. Cunha continua em sua vida de concubinato. Há de dizer que provavelmente nada tem já com ela: mas quem lhe dará crédito?²⁰³

Esse religioso mantinha um relacionamento conjugal e, inclusive, seu filho foi estudar no Seminário de Mariana, daí a forte indignação de Dom Viçoso, que se sentia enganado por essas práticas, demonstrando, dessa maneira, que, apesar da constante vigilância por parte desse religioso, muitos casos ainda persistiam.

O Padre Cunha manteve sob sigilo do bispo seu caso durante anos e até mandou para o Seminário de Mariana seu filho, onde permaneceu por algum tempo até ser obrigado a se

²⁰¹ MARIANA, Tipografia Episcopal, 1856. Carta de 26 de maio de 1856. In: *AEAM – Armário Dom Viçoso*, Pasta: Cartas Pastorais. p. 45.

²⁰² *AEAM*. Carta Pastoral 1856. In: *Armário Dom Viçoso*. Pasta: Cartas pastorais. p. 5.

²⁰³ Processo de beatificação, v. III, fl. 900. Carta ao senhor Antônio José Rabelo Campos.

retirar por mau comportamento. No entanto, o que interessa é analisar a tática utilizada pelo religioso de Suassuy, que conseguiu esconder seu caso com uma mulher e, ainda, enviar o próprio filho para estudar próximo a D. Viçoso, sem que este soubesse quem realmente era seu pai. Essa ação revela certa falta de cuidado do bispo em analisar seus sacerdotes.

Para que as medidas ultramontanas no que concerne à formação do clero pudessem ser implementadas na Diocese de Mariana, Dom Viçoso deveria ser enérgico, fazendo que suas recomendações fossem prontamente aceitas, indiscutivelmente, por todos os religiosos, sobretudo pelas freiras que escolheram seguir o caminho da clausura.

No ano de 1850, uma freira, denominada irmã Ana Querubina, foi acusada por 25 companheiras de ter cometido diversos crimes:

É V. M. acusada por 25 companheiras suas, e por mais outras pessoas em vários capítulos que vou apresentar-lhe: 1 – Desde que entrou para essa casa até agora apresenta ações e um teor de vida de quem está possuída do mundo, e riquezas (...); 2 – Nada lhe agrada, e a tudo murmura, em particular e em público; 3 – Desfeiteou a Madre Ana de Jesus quando por ela foi repreendida (...); 4 – Poucos meses depois de sua entrada, correu com uma tesoura grande na mão contra a Irmã Valeriana, para a matar (...); 5 – Castigava com excesso as escravas e não cessava enquanto não visse sangue ou cabeça quebrada; 6 – Fez irar tanto uma escrava, que desesperada saltou o muro do convento, e se atirou a um poço, onde morreu; 7 – Mandava por sua escrava descompor a qualquer companheira com quem tinha dúvidas; 8 – Ainda agora diz que não pode estar debaixo do governo de outrem; 9 – Com seus enredos malquistou os feitores com o Padre Antônio Francisco e Pecitelli; 10 – Teve contendas e gritos com os Padres Pimenta, Delfino e Vilela; 11 – Por costume não vai aos atos de comunidade, coro, refeitório, recreio, nem frequenta sacramentos; 12 – Dá maus conselhos às Noviças, promovendo a desobediência; 13 – Desacredita os padres da Casa por cartas que manda para fora (...); 14 – Quando lhe não permite falar à grade, vai falar pelas janelas, ficando por isso sujeita à excomunhão (...) ²⁰⁴.

Essa freira mostrou-se muito distante do ideal de vida religiosa imaginada por D. Viçoso. Por sua desobediência e insubmissão, era acusada de cometer ações criminosas contra escravos e contra outras freiras. D. Viçoso teve que intervir, sugerindo sua saída da casa religiosa, no entanto se flexibilizou ao sugerir outra saída:

E se V. M. é culpada e tem vontade de ficar na clausura e cuidar nela da sua salvação, nesse caso faça o que lhe vou ordenar. 1º Como os seus pecados são públicos, pública deve ser a sua penitência. Vá pedir perdão a toda a Comunidade. 2º Por espaço de 8 dias há de ficar inteiramente incomunicável com a Comunidade, em um perfeito silêncio, não falando com pessoa alguma de fora nem de dentro, não escrevendo cartas, nem recebendo-as, destinando esses dias para chorar os seus pecados e começar uma vida nova, e preparar-se para a morte, que virá quando V. M. menos a esperar, e principiar a observância exatíssima dos Estatutos e regras da

²⁰⁴ AEAM, Arm-Arq., n. 3, 2ª gaveta, Livros e Encadernações. “1º Livro Borrão desde junho de 1844”, fls. 74-74v. Minuta. Carta à irmã Ana Querubina. 4/4/1850

casa, com especialidade 3 coisas: 1a. o silêncio; 2a. a vida comum; 3a. a assistência contínua aos atos de comunidade²⁰⁵.

Apesar de considerar a freira Ana Querubina culpada e sugerir sua saída da casa religiosa, D. Viçoso permitiu uma segunda alternativa para a religiosa, na qual poderia realizar uma punição pública perante sua congregação e se manter na vida religiosa. O caso de Ana Querubina foi um exemplo que Dom Viçoso, em alguns casos, preferia a flexibilização a tomar uma atitude radical perante seus religiosos.

Outra questão de flexibilização por parte de Dom Viçoso foi o caso do Padre Tiago, que durante 1859 a 1890 foi responsável pela Diocese de Juiz de Fora. O modelo de catolicismo seguido pelo Padre Tiago é completamente diferente pelo que foi pregado por Dom Viçoso, uma vez que esse padre era afeito a jogatinas e ligado à política local, prova disso que no ano de 1860 fora candidato a vereador, obtendo no pleito 16 votos.

As visitas pastorais desse religioso não eram constantes nessa região (conforme observamos no quadro de visitas pastorais, Dom Viçoso realizou, durante todo o seu bispado, apenas uma visita a Juiz de Fora) e, portanto, podem ser justificadas a existência desse vigário que extrapola os moldes exigidos. Dessa forma, como podemos perceber, Dom Viçoso é considerado o modelo de bispo ultramontano, só que em alguns momentos essa afirmação não vai fazer-se presente naquela região, uma vez que esse religioso sabia da existência do Padre Tiago, porém não realizou nenhum tipo de punição; pelo contrário, as visitas não eram realizadas nesse local, deixando de fora o projeto ultramontano em algumas localidades. Desse modo, nesse momento é visível que a Reforma realizada no Bispado de Mariana não é linear como os autores definem, uma vez que há modelos que não são o ideal do ultramontanismo e persistiram durante o Bispado de Dom Viçoso. Desse modo, a partir da análise desses dois religiosos, Ana Querubina e Padre Tiago, podemos perceber que a Reforma ultramontana na província mineira não foi caracterizada por uma linha rígida. Através dos casos citados, percebemos as limitações de Dom Viçoso em sua diocese.

Todavia, apesar dessas contradições analisadas, Dom Viçoso tinha constante preocupação em formar um clero afinado com os ideais do ultramontanismo e também analisar a população e os seus costumes, que estava constantemente cometendo crimes arbitrários, e era necessário administrar os sacramentos de modo que a população os conhecesse. Durante o Bispado de Dom Viçoso era muito frequente a preocupação dele em orientar a população para a existência de sacramentos como o matrimônio.

²⁰⁵ *Ibidem.*

2.4. CASAMENTO E MANCEBIA

Além de se preocupar com a formação do clero, Dom Viçoso interferia ativamente na moral e bons costumes da população. Essa preocupação em “moldar” a moral da população estava embutida nos preceitos do Concílio tridentino, o qual Dom Viçoso almejava implantar na Arquidiocese de Mariana²⁰⁶. Um dos pilares instituídos por esse documento seria a constituição do matrimônio como bem eterno, que não pode ser dissolvido por nenhum poder.

No que tange ao matrimônio, podemos compreender que esse fora bem citado nas reuniões conciliares de Trento. Segundo a historiadora Maria Beatriz Nizza da Silva, havia tanto no discurso eclesiástico quanto no político a existência de uma “lei da natureza” que fazia que os indivíduos de sexos opostos se relacionassem²⁰⁷. Contudo, a espécie humana apresenta instintos que acarretam consequências funestas e precisam ser controladas por um sistema de regras civis e religiosas. Dessa forma, o casamento deve ser visto como um contrato sujeito as três leis: da natureza, do Estado e da Igreja.

A partir dessa concepção, o casamento define-se muito mais através dos regulamentos políticos sociais estabelecidos ao longo dos séculos pelas sociedades do que pelo próprio sentimento de afinidade entre os cônjuges. Além da forma correta e moral taxada pela Igreja para que o matrimônio se sucedesse, ele ainda tinha que ser aceito pela sociedade. A união deveria ser baseada nos moldes sociais, uniões ideais, que consistiam basicamente naqueles casais que se vinculavam através do princípio da igualdade²⁰⁸. A igualdade estava relacionada à idade, condição social, saúde e às qualidades dos pretendentes. Isso quer dizer que o princípio de igualdade era mais uma das imposições sobre o modo de casar no século XIX. De acordo com as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia:

Can. 7 Se alguém disser que a Igreja erra quando ensinou e ensina que, segundo a doutrina evangélica e apostólica, o vínculo do matrimônio não pode ser dissolvido pelo adultério de um dos cônjuge, e que comete adultério tanto aquele que, repudia a

²⁰⁶ CAETANO. "Recepção e execução dos decretos do Concílio de Trento em Portugal", in Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, XIX (1965). p. 7-87. A pronta divulgação dos Decretos de Trento em Portugal deve ser compreendida no contexto da convergência da ação das autoridades eclesiásticas e civis, como acentuou J. R. de CARVALHO: "A jurisdição episcopal sobre leigos em matéria de pecados públicos: as visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas de Antigo Regime", in Revista Portuguesa de História, XXIV (1988), p. 121-163. Em relação à recepção em Espanha dos Decretos do Concílio, as opiniões têm divergido quanto à forma dessa recepção e execução. Para uma síntese do problema — defensora de uma aceitação "rápida, absoluta y general" — veja-se B. LLORCA, Historia de la Iglesia em España, vol. III-1º, Sexta Parte, esp. 494-501.

²⁰⁷ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil Colonial*. São Paulo: Edusp, 1984. p. 50.

²⁰⁸ *Idem*, p. 131.

adúltera, casa com outra, como aquela que abandonado o marido, casa com outro – seja excomungado²⁰⁹.

Essa Constituição pregava que o casamento era o único meio cristão de se dominarem os corpos e legitimarem as uniões naturais entre os sexos, e utilizava-se da mulher para adequar a população aos novos preceitos cristãos, seguindo os mesmos mecanismos usados pela Igreja na Europa. Dessa forma, para as constituições baianas, seria o concubinato um pecado grave de ordem pública, sendo sua punição feita através de censura e penas diversas.

Os objetivos tridentinos em reformar o matrimônio condenavam as uniões naturais como delitos da carne, chegando a punir homens e mulheres que se uniam dessa forma com penas pecuniárias, prisão e degredo. De acordo com Lana Lage, o concubinato era um ato expressamente condenado por Trento e cabia ao clero impedir que a população adotasse essa prática, tendo por punição desse penitente a dissolução dessa relação clandestina²¹⁰. Todavia, a historiadora Maria Beatriz Nizza levanta uma questão importante nesse momento que o matrimônio, apesar de ser necessário enquanto sacramento cristão, era para os fiéis muito oneroso pelas altas taxas cobradas pelo clero para a sua realização. Portanto, para essa autora, o concubinato muitas vezes era a única forma encontrada pela população diante das altas taxas cobradas e da burocracia do casamento.

Em carta a um popular da cidade de Ressaquinha chamado de Antônio, Dom Viçoso atentava para o que ele considerava uma conduta escandalosa:

Constou-me que V. Mercê vive em concubinato com uma mulher que não é a sua, com escândalo público. Pelo amor de Deus, lhe peço que evite semelhante pecado. Lembre-se que quem despreza a voz do seu prelado, despreza a voz de Deus, que por este meio o chama. Nada lhe pode vir adiante, e por fim teria uma morte péssima, que assem o diz Deus. Recorra à intercessão do Padre Santo Antônio, para lhe inspirar o que deve fazer para acabar com tal escândalo²¹¹.

Ao fazer uma comparação com o texto eclesiástico, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia; e o civil, as Ordenações Filipinas, encontramos no primeiro livro o casamento como remédio contra a concupiscência, como instrumento de disciplinarização do corpo, pois o ideal de castidade que deveria ser buscado por todos só era alcançado por alguns, restando aos demais apenas uma saída honrosa. Os fracos precisavam de um remédio que, apesar de não ser a melhor opção, era pelo menos uma forma de não se deixarem levar

²⁰⁹ Livro do Concílio Tridentino. Seção XIV nº 899. Concílio Tridentino [on-line]. Associação Cultural Montfort. São Paulo: Brasil, 1985. Disponível em: <www.montfort.org.br/documentos/trento>. Acesso em: 20 jan. 2014.

²¹⁰ LIMA, Lana Lage da Gama. *Confissão pelo Avesso... Op. cit.*, p. 344.

²¹¹ Dom Viçoso. “Carta”. In: NETO, Dom Belchior J. da Silva. *Op. cit.*, p. 185. Dom Viçoso. “Carta”. In: NETO, Dom Belchior J. da Silva. *Op. cit.*, p. 185.

pelos arroubos da paixão, já que dentro do casamento o sexo era rigidamente controlado por meio do confessor. No segundo texto, ele aparece como instrumento de acomodação da população e de multiplicação do esforço produtivo. Reconhece-se que nem toda pessoa de melhor posição social se encontrava em “estado de casado”, mas que principalmente elas deveriam assumi-lo, pois caberia a eles o governo em nome do monarca e a imposição dos princípios adequados à civilização dos outros colonos. As hierarquias e privilégios constituintes da sociedade portuguesa aparecem sob a forma das distinções de gênero, de etnia e de condição social que permeiam todas as funções do casamento.

Para Mary Del Priore, o projeto de difusão da fé católica através de famílias institucionalmente constituídas será perseguido pela Igreja de forma brilhante no discurso e desastrosa na prática, o que atribui às quase insuperáveis dificuldades de ordem financeira para o casamento que dizem respeito, sobretudo, aos custos das cerimônias ou dos dotes, ou à grande “mobilidade espacial dos homens, resultante das dispersivas atividades econômicas da colônia [que] deixavam nesses arranjos uma possibilidade de vida sexual e familiar para ambos os sexos raramente desperdiçada”. Além disso, a autora desta pesquisa aponta para a existência dos entraves que dificultavam o casamento “como o preconceito contra a mulher de cor, ou os “parentes coespírituais”, considerados pela Igreja “crime de incesto”, mas que “não ameaçavam absolutamente os concubinatos”²¹². Desse modo, Mary Del Priore chama a atenção para a existência de desvios de padrão do Brasil colonial que se cristalizaram na sociedade brasileira e vão ser alvos das críticas do grupo ultramontano. Dessa forma, Dom Viçoso, ao recomendar a instituição do matrimônio, estava mais uma vez seguindo os preceitos de uma religião baseada no conservadorismo tridentino, uma vez que essa considerava a vivência baseada nos preceitos religiosos ancorados pela família. Sair dessa ordem natural seria quebrar uma hierarquia estipulada por Deus²¹³. Portanto, através da análise desses autores, podemos ter por base que Dom Viçoso almejava mais do que uma reforma no clero, objetivava, também, uma reforma social baseada nos preceitos da religião, através do ensinamento da população e do clero acerca da moral cristã, baseada nos preceitos ultramontanos.

²¹² DEL PRIORE, Mary. *A Mulher na História do Brasil*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 1992. p. 31.

²¹³ Karla Denise Martins, em sua tese de doutorado, mostra que Dom Macedo Costa compartilhava essa mesma ideia a que estou me referindo a Dom Viçoso. Através da obra *O livro da Família*, Dom Macedo Costa objetivava demonstrar a família como alicerce básico da sociedade, pois a partir desse meio é que surgiram os novos membros da Igreja. MARTINS, Karla D. *Cristóforo e a Romanização do Inferno Verde: a proposta de D. Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860-1890)* (tese de doutorado), Campinas, SP, 2005. p. 18-19.

No que diz respeito ao clero e à mancebia, em carta endereçada ao Vigário Candido Sinfrônio de Castro e Silva da região do Rio Casca, deixa bem claro o pulso firme exercido por esse bispo quanto ao seu clero. De acordo com a análise da documentação, o Vigário mantinha relações com mulheres e tinha por frutos alguns filhos:

Meu Revdo. Sr. Vigário. Antes que aconteça alguma desgraça nesta freguesia, vejo-me obrigado a suspendê-lo da vigararia e de dizer missas, portanto, dê-se por suspenso. Procure outro lugar bem distante, e olhe, não leve para lá as más companhias. Cuido que toda parte lhe acontecerá o mesmo enquanto V. M. se não der a Deus de todo o coração e não principiar uma vida de perfeito ministro de Deus²¹⁴.

Em alguns momentos, Dom Viçoso se mostrava mais enérgico em seu discurso ao descobrir casos de mancebia em sua diocese: “Se isto é verdade, V.M. é um padre escandaloso, é um lobo devorador, é um desgraçado condenado, a quem é melhor nunca ter nascido. Maldito vício, infeliz vigário que não tem medo do inferno”²¹⁵. Nessa carta escrita a um padre da Diocese, Dom Viçoso se mostrava extremamente exigente para com o cumprimento das regras de conduta exigidas a um clérigo.

A mancebia seria outro desvio de conduta dos padres e também para a população em geral, cabendo a punição adequada ao clero que fizesse uso dessa prática, aliando-se à definição de caráter religioso proveniente do Concílio de Trento²¹⁶ e das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Além de punir a mancebia, em muitos casos era imposto o casamento entre os fiéis de forma a regulamentar a união e, no caso do clero, a expulsão da paróquia. Portanto, esse religioso estava preocupado em regulamentar a moral cristã na população, principalmente entre as mulheres, consideradas símbolo de pureza e boa conduta.

No que diz respeito à população, Dom Viçoso chama a atenção para os excessos nas festividades.

Através da Circular de Dom Viçoso, datada de 24 de junho de 1873:

Temos sabido que em certas festividades e procissões, com especialidade no mês de Maria, tem havido abusos que é necessário eliminar, para não se ofender o Senhor, quando se pretende obsequiar sua Santíssima Mãe. Portanto, das igrejas e procissões, observem-se os antigos costumes e nada de novo se invente arbitrariamente como especialidade a respeito da posição do sexo feminino. As mulheres não podem acompanhar as procissões à noite; a Constituição do Bispado lhes proíbe debaixo de pena de excomunhão. Fiquem elas no seu lugar na igreja, e sem necessidade não ocupem a capela mor. Não peguem nas tochas, nem nos

²¹⁴ Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana. Dom Viçoso. Cartas de Dom Viçoso. 18/12/1873.

²¹⁵ SILVA NETO, D. Belchior J. da. *Op. Cit.*, p. 194.

²¹⁶ Dentro dessa doutrina tridentina, a Igreja era apresentada como uma sociedade perfeita, que se ocupava dos problemas espirituais, instituição paralela ao Estado que se ocupava das questões atinentes à ordem material.

andores, ou varas do páblio. Não entrem no corpo da procissão, mas vão atrás dela, inteiramente separadas dos homens. É este o antigo costume de que não é lícito arredarmo-nos. Zelem os reverendos párocos estes costumes, e não permitam que se falte a eles. Melhor será não fazer procissões que fazê-las com tal abuso²¹⁷.

Desse modo, é evidenciado nessa carta circular o papel da mulher como figura seguidora das regras de conduta e costumes da Igreja. Ao analisar essa citação, observamos o conservadorismo em definir a identidade feminina dentro da Igreja Católica, tornando-a excluída em diversas ocasiões. Portanto, a estrutura religiosa para Dom Viçoso era formada pela hierarquia, na qual o bispo teria papel importante na disseminação dos costumes para a população leiga e também para os sacerdotes. Isso em razão de o sacerdote obedecer a seu bispo como uma fé cega.

Dessa forma, como pudemos analisar até o momento, Dom Viçoso desejava empreender uma série de reformas não só religiosa, como também dos princípios morais, partindo do clero e também direcionada à população de seu bispado.

Portanto, para esse religioso era necessário instruir os religiosos para que eles pudessem implementar a reforma a toda a população. Com isso, era necessária uma instituição que pudesse promover essa mudança de hábitos desses religiosos, de modo que se consolidasse uma formação rígida e baseada nos preceitos da fé tridentina. A partir daí, Dom Viçoso começa a implementar uma ação para sanar o problema da formação sacerdotal e dar continuidade à reforma do Seminário de Mariana, considerado por esse religioso o centro da Reforma Religiosa em sua Diocese.

2.5. O SEMINÁRIO DE MARIANA

Na Sessão XXIII, Capítulo 18, do Concílio de Trento, ordena-se aos bispos que abram colégios que serão como “sementeiras, onde os jovens pobres serão acolhidos para aprenderem, gratuitamente, o latim e serem formados para a vida clerical”²¹⁸. Para atender aos ditames tridentinos, no que tange à instituição dos seminários episcopais, Carlos Barromeu, Arcebispo de Milão, entre 1560 e 1584, criou um seminário nessa cidade, o qual confiou aos jesuítas. Nos seminários em geral, os jesuítas ensinavam o necessário para a administração dos sacramentos, como rezavam os decretos conciliares: “(...) língua latina; canto de igreja; livros santos; teologia moral (...)”²¹⁹. Desse modo, os bispos ultramontanos que aportaram no

²¹⁷ AEAM “Circular”. In: *Governos Episcopais – Dom Viçoso* 2.1.3.

²¹⁸ ALBERIGO, Giuseppe (Org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Papirus, 1995. p. 345.

²¹⁹ RENO, René. A cultura explícita (1650-1750). In: JOHNSON, Harold; SILVA, Maria Beatriz Nizza da [Coord.]. *Nova História da Expansão Portuguesa: o Império brasileiro – 1620-1750*. Lisboa: Editorial Estampa, 1992. p. 372.

Brasil utilizaram do seminário como um “locus” de formação dos religiosos. Contudo, era necessário promover uma série de reformas nos seminários brasileiros que se encontravam com sérios problemas estruturais e, principalmente, era necessária a reforma doutrinária desses estabelecimentos. Dom Viçoso fará uso constante do Seminário de Mariana, com o intuito de promover a formação religiosa consolidada aos clérigos.

2.5.1. O Seminário de Mariana

O Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte, na cidade de Mariana, foi fundado no século XVIII, no ano de 1750, no Bispado de Dom Frei Manuel da Cruz, sob a ordenação do Papa Bento XIV, considerado por Dom Frei Manuel uma casa de instrução destinada aos clérigos.

O Papa Bento XIV, ao se dirigir a Dom Frei Manuel da Cruz, primeiro Bispo de Mariana, afirmava: “Queremos, finalmente, que ponhas particular empenho em dotar a tua Diocese de um seminário, como exige o Sagrado Concílio de Trento”²²⁰. Esse estabelecimento de ensino teve como sustento financeiro para sua criação as esmolas do povo, a exemplo de José Torres de Quintanilha, que contribuiu financeiramente por possuir lavras naquela região²²¹.

Para auxiliar na administração e no quadro pedagógico da instituição, analisamos as correspondências do Bispo Frei Manuel da Cruz, que foi requerida a ajuda da Ordem dos Jesuítas²²². Esses religiosos estabeleceram residência na sede do governo eclesiástico em Minas, sendo responsável por essa missão o Padre Manuel Tavares, que ficou com o cargo de Diretor do Seminário. Contudo, no ano de 1760, os jesuítas e toda a ordem estrangeira foram expulsos por imposição de Pombal pelo Alvará régio fixado em 28 de junho de 1759, sendo proibido qualquer tipo de aproximação com esses religiosos, bem como a adoção de seus métodos pedagógicos.

No século XVIII, de acordo com Raymundo Trindade, os sacerdotes mineiros estavam mais preocupados com a busca do ouro do que com a evangelização das almas²²³. Alguns religiosos, de acordo com esse autor, estavam diretamente envolvidos com o concubinato, atividades libidinosas e negócios ilícitos. Dessa forma, seria justificada a implantação de uma

²²⁰ TRINDADE, Raymundo, p. 52.

²²¹ *Ibidem*, p. 374.

²²² AEAM. *Carta de Dom Frei Manuel de Cruz* (1749). Pasta D. Frei Manuel da Cruz. Armário 1. Gaveta 1.

²²³ *Ibidem*, p. 55.

instituição religiosa que disciplinasse o novo clero e controlasse aqueles que estavam agindo de maneira contrária ao que era recomendado pela Santa Sé.

Contudo, como podemos perceber, o Seminário, apesar de ser a solução para a Igreja Católica, não representou na prática estrutura adequada. O conde de Saint Hilaire, ao fazer uma passagem por esse seminário em 1810, retrata a forma lastimável com que a casa se encontrava:

[...] como estão abandonados há vários anos, ameaçam ruínas por todos os lados. O seminário de Mariana foi fundado por alguns mineiros ricos que desejavam educar seus filhos, sem precisar enviá-los à Europa. Tinham-se anexado ao patrimônio desse estabelecimento terras e escravos, e nada fora esquecido para fazê-lo digno do fim a que se destinava. Se entre os proprietários de certa idade que habitam os campos das comarcas de Sabará e Vila Rica, se encontram outros tantos homens polidos e com certa instrução, deve-se em grande parte à educação recebida no Seminário de Mariana. Entretanto, as terras que o estabelecimento possui esgotaram-se, e os escravos morreram; os mineradores cuja riqueza diminuía, não estavam em condições de fazer novos sacrifícios, e acabaram-se os meios de pagar os professores competentes²²⁴.

Em 1811, essa instituição fora fechada por não ter número de alunos suficiente. No ano de 1819, começam a chegar alguns desses religiosos da Congregação Lazarista para se estabelecerem no Colégio Caraça, sob a autorização do Império brasileiro.

Em 1842, por causa da Revolução Liberal, o seminário foi transformado em quartel, e suas portas foram fechadas mais uma vez; somente a aula de Moral continuou a ser ministrada. Trindade destaca os vários fatores que contribuíram para a crise interna do seminário nesse período. Entre eles se destacam a Revolução de 1842, a má vontade do governo provincial e, acima de tudo, a péssima administração diocesana em “sede vacante”. Essa crise persistiu até a instalação do governo episcopal de Dom Viçoso²²⁵. No momento em que Dom Viçoso assumiu seu bispado, o Seminário se encontrava em profunda decadência, pois os franciscanos haviam se retirado da instituição após os tempos do bispado de Frei José da Santíssima Trindade.

No período entre 1845 e 1875, após longa vacância na Diocese de Mariana, sob os auspícios de Dom Antônio Ferreira Viçoso, o seminário foi aos poucos tomando a forma de uma instituição religiosa moldada nos princípios tridentinos:

Estabelecimento para os meninos e meninas pobres como há na Bahia e noutros lugares: a segunda é a falta de Clero em Diocese tão extensa, não chegando ainda

²²⁴ SAINT-HILAIRE, A. *Viagens pelas províncias do Rio de Janeiro e de Minas Gerais*. São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia, 1978. p. 80.

²²⁵ TRINDADE, Raymundo. *Breve Notícia dos Seminários de Mariana*. Editada sob os auspícios da Arquidiocese de Mariana. 1951.

dos Sacerdotes, que há um para 24 léguas quadradas, acabando seos dias hoje mesmo muitos fieis sem os soccoros da Religião²²⁶.

Através desse fragmento, podemos observar que a reforma do clero era necessária e somente o Seminário era ferramenta para formação desses sacerdotes, esforço esse apoiado diretamente por Roma. A Santa Sé, em carta endereçada a Dom Viçoso, deixa claro o apoio a esse bispo:

V. Excia os vê aí manchados do lado mundano. Excelente decisão de sua prudência de olhar com singular simpatia e cuidado o seminário diocesano, para obter novos abnegados operários que enviará a esta messe no devido tempo. É este o processo mais seguro que V. Excia proverá o cultivo das almas. Entretanto, continue a velar com toda atenção a fim de que os que hoje exercem a função de párocos acorram o mais depressa possível a todos os lugares onde for solicitada sua presença²²⁷.

A partir daí, para botar em prática a reconstrução do Seminário, em 1845 Dom Viçoso separou o Seminário em duas partes: o Colégio Episcopal e o Seminário propriamente dito, destinado exclusivamente aos candidatos ao sacerdócio e onde esses frequentavam as aulas de Teologia.

A Lei mineira número 445, de 1849, anexou aos seminários as cadeiras de Latindade, Francês, Inglês, História, Geografia, Álgebra e Aritmética. Em 1850, a Lei número 500 criou e anexou ao seminário as cadeiras de Direito Canônico e Teologia. Mais tarde, essas divisões teriam o nome de Seminário Menor (Colégio Episcopal) e Seminário Maior (Seminário). A escolha para o corpo pedagógico foi dos lazaristas, sob a ordem de Dom Viçoso. No ano de 1853, esses religiosos assumem a Direção do Seminário Maior.

Fazemos a solene entrega do nosso Seminário Episcopal aos Rms PP. da Congregação da Missão, afim de que o dirijam, eduquem e instrua a mocidade que se destina ao estado eclesiástico, assim como nos estudos preparatórios a que se chamam Seminário Menor, como nos Estudos eclesiásticos a que chamam Seminário Maior, do mesmo modo que o costumam fazer no seminários a eles confiados [...] em outros países e como até agora tem feito neste Bispado, recebi os relatórios, emolumentos e gratificações com que sua Majestade se dignar a concorrer²²⁸.

Contudo, a criação do Decreto 3.073, de 22 de abril de 1863, torna-se essencial para a análise desse instituto religioso, pois tinha como principal apontamento legal a reorganização dos seminários subsidiados pelo Estado. Essa lei definia a criação de um concurso para preencher as cadeiras dos seminários, o que foi negado por Dom Viçoso, uma vez que: “[...] continuo a propor os Mestres como até agora tenho feito [...]”:

²²⁶ Carta pastoral escrita por Dom Viçoso em 23 de fevereiro de 1850. In: PIMENTA, Dom Silvério. *Op. cit.*, p. 135-143.

²²⁷ RODRIGUES, Flávio Carneiro. *Op. cit.*, p. 49.

²²⁸ TRINDADE, Raymundo. *Ibidem*, p. 854.

Já discorri acima sobre o meu seminário eclesiástico, confiado à administração dos meus com frades e oferecendo todas as disciplinas que se ensinam nos seminários franceses. Eu o visito com frequência e com prazer me interesso para que sejam ali observados os Estatutos. Mantenho dois cônegos como conselheiros, de acordo com a norma Tridentina²²⁹.

Tavares Bastos se pronunciará contrário a essa atitude de Dom Viçoso, afirmando “nesses verdadeiros focos de fanatismo, e materialismo, que se chamam seminários”²³⁰. Com esse conflito, é evidente o embate entre Trono e Altar contra as Reformas ultramontanas na província mineira.

Desse modo, podemos observar que esses conflitos descritos entre Dom Viçoso e representantes do trono, durante o período de seu bispado, revelam intenso desentendimento entre poder temporal e religioso na província mineira. Se analisarmos a obra de Joaquim Nabuco, *Um Estadista no Império*, veremos que José Tomás Nabuco de Araújo Filho define que o Estado deve promover a manutenção da Igreja Católica, uma vez que ela não possui o aparato adequado:

Os conventos se acham pela maior parte em estado deplorável quanto a disciplina e administração; alguns estão abandonados e sem culto divino, entregues a um só religioso que desbarata ou não aproveita seus ricos bens e vive sem inspeção nenhuma; outros conventos mais numerosos dão o triste espetáculo da intriga, que os dilacera com prejuízo de sua santa instituição²³¹.

Portanto, para Nabuco a reforma dos estabelecimentos de ensino como conventos e seminários tem como foco a nacionalização do ensino, de modo que se crie uma universidade brasileira para que se possam ensinar todas as ciências adequadamente, inclusive promover autonomia dos estabelecimentos clericais em relação a Roma: “A reforma dos seminários ligava-se à criação de faculdades de Teologias. Eusébio já tinha pensado em fundar faculdades de Teologia, porém, nos próprios seminários, o que era reduzir, estreitar o plano dessas faculdades”²³². Um dos grandes problemas envolvendo a reforma dos seminários seria a participação dos bispos nesse momento.

Em correspondência sobre o Decreto nº 3073, a respeito da participação direta do Poder Imperial na escolha dos candidatos para ocuparem as vagas de professores dos seminários, Dom Viçoso se pronuncia contrário:

²²⁹ RODRIGUES, Flávio Carneiro. Cadernos Históricos do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana. In: *Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM)*. p. 29.

²³⁰ *Ibidem*.

²³¹ NABUCO, Joaquim. *Um estadista do Império*. 4. ed. Rio de Janeiro: Aguilar, 1975. p. 20..

²³² *Op. cit.*, p. 329.

Também V. Exa. está vendo os Artigos que vão saindo nas folhas sobre o Decreto n. 3.073, de 22 de Abril findo. O meu parecer é que nada determine o Governo sobre aquela Representação do Sr. Azeredo Coutinho, e até mesmo suplico a V. Exa. não dar matéria aos jornais, e indispor o ânimo dos Prelados, e privá-los de ordenar o Clero, como sua consciência lhes ditar. — Vejo as boas intenções de V. Exa., mas a minha experiência de 50 anos de Seminários me tem ensinado, que o grande meio de reformar o Clero, é a reforma dos Seminários, entregando-os a comunidades dedicadas a este emprego, como os Lazaristas, os Jesuitas etc.²³³.

Contudo, esse auxílio para os bispos não foi considerado benefício, uma vez que para Dom Viçoso essa atitude representaria maior interferência do Poder Imperial sobre os assuntos religiosos. Portanto, a presença de Azeredo Coutinho dentro dos institutos religiosos seria uma forma de controle, devendo os seminários ser entregues à administração das ordens religiosas.

Conforme observamos em José Tomás Nabuco de Araújo e na fala de Dom Viçoso, essa questão estava em discussão dentro da esfera do Governo. O seminário era definido pelo poder temporal como um espaço de administração do Estado. A grande proposta discutida por esse ministro seria acabar com as ordens estrangeiras estabelecidas nos seminários. No que diz respeito à escolha das disciplinas, o seminário teria que passar pelo crivo do poder temporal, desde a escolha de cadeiras até a de professores para a função.

Portanto, podemos compreender que o Seminário de Mariana estava sob o controle administrativo do Estado, assim como demonstra o Conselheiro João Crispiniano Soares ao escrever sobre o subsídio dos colégios e seminários:

Não querendo a Diretoria do colégio do Caraça aceitar os 10 meninos pobres que em virtude do artigo 1º § 9º da Lei Provincial nº 1104 deviam ali ser educados, e que já estavam designados pela Presidência, resolveu-se que fossem distribuídos ao Colégio Roussin cinco, ao de Congonhas do Campo três, ao da Campanha um, e ao Seminário de Mariana um, subvencionando-se os Colégios a razão de 200\$000 por cada aluno, e o Seminário a razão de 240\$000 rs²³⁴.

Desse modo, podemos observar que os estabelecimentos religiosos passavam pela aprovação do poder temporal, desde a distribuição dos alunos e de verbas destinadas aos colégios.

Em outra carta endereçada ao Marquês de Olinda, Dom Viçoso é bem enfático quanto à negatividade dessa lei, bem como ao que ele chama de estrangulamento da liberdade religiosa promovida pelo referido Decreto. De acordo com José Geraldo Vidigal, ele:

²³³ BRASIL. Câmara dos Deputados. *O clero no Parlamento brasileiro*. Brasília: Centro de Documentação e Informação, 1978. 4 v, p. 245.

²³⁴ Relatório que o Conselheiro João Crispiniano Soares apresentou à Assembleia Legislativa Provincial, em 16/10/1863. Disponível em: <<http://www.crl.edu/pt-br/brazil/provincial>>. Acesso em: 10 dez. 2013. p. 10.

Não compactuou nunca com os desmandos do poder civil, rechaçando firmemente tudo que afetava o exercício pleno do múnus apostólico, combatendo sem temor a prepotência do Imperador. À conquista da autonomia da Igreja no Brasil muito contribuiu a postura exemplar do Bispo de Minas, numa luta sem tréguas contra o estrangulamento da liberdade eclesiástica²³⁵.

Portanto, a questão da liberdade da Igreja era tema habitual utilizado por esses bispos ultramontanos, principalmente no que se refere à construção e manutenção dos seminários, pois para a afirmação de uma instituição como essa era necessária à autonomia da religião. Constantemente, os religiosos como Dom Viçoso requerem a liberdade em definir o currículo, o corpo docente e a diretoria do colégio.

Em outra carta a Marquês de Olinda, Dom Viçoso é bem claro quanto à função do bispado:

Penso que atualmente todos os prelados do Império praticam o que sobre isto lhes ordena o Tridentino, pelo menos no Bispado de Mariana isto se pratica, e ainda mais alguma coisa; pois muitos remorsos teria eu em minha consciência, se me contentasse com um só ano de tirocínio no Seminário. Introduzir-se o Governo nestas habilitações de ordenandos, além e sobre o que o Tridentino, já determinou parece pouca confiança no zelo dos prelados, e sabe a doutrinas jansenísticas, que aquele tão douto Prelado reprovava, se tivessem parecidos Escritores Alemães e Franceses George Philips, Bouix etc.²³⁶.

Nessa carta endereçada ao representante do Império, Dom Viçoso define a competência da Igreja em formar os sacerdotes e definir as leituras necessárias a seu seminário. De acordo com Dom Viçoso, competia a Igreja Católica essa função, seguida pelas ordens que foram dedicadas há séculos na formação de sacerdotes como os lazaristas e os jesuítas. Portanto, observamos na discussão anterior o conflito entre trono e altar quanto à definição da autonomia do poder espiritual e à função do poder temporal dentro da estrutura do Seminário. Desse modo, mesmo diante dessas questões de autonomia, Dom Viçoso deu início à reforma do Seminário de Mariana. E dessa reforma interna podemos extrair a grande aproximação desse religioso com as normas de Trento. A partir desse momento, Dom Viçoso se preocupou em redefinir o modelo de educação, formação dos seminaristas, organização física dos seminários e, principalmente, a participação das ordens religiosas.

Quanto ao modelo de educação desse futuro clero, os seminaristas viviam em regime de internato, afastados da família e do mundo, sob o cuidado dos superiores que cuidavam de sua formação intelectual, moral e espiritual, com uma disciplina rígida, com o intuito de formar seu caráter. Todas as horas do dia seguiam uma programação detalhada. Do despertar

²³⁵ CARVALHO, José Geraldo Vidigal de. *Viçosa honra Dom Viçoso*. Viçosa, MG: JARD, 1997. p. 12.

²³⁶ AEAM. 1º Livro Borrão desde junho de 1844, fl. 07.

ao adormecer, tudo estava previsto no regulamento: orações, meditação, missa, refeições, aulas, recreios, esportes, estudos, trabalhos, tudo obedecendo a uma rotina, tudo feito em comunidade, sem precisar ultrapassar os muros do seminário:

5 ½ levantar. 5 ¾ Actos da manhã em salões, ajoelhando no meio um atrás dos outros. 6 Estudo com silencio rigoroso. 7 Missa, e depois almoço. 8 Estudo em silencio rigoroso. 9 ½ aula por duas horas, 11 ¾ jantar e recreação. 3 ½ aula por duas horas. 5 ½ cantochão para os Eclesiásticos e recreação para os mais. 6 Terço e lição espiritual por meia hora. 6 e ½ estudo em silencio rigoroso. 7 Ceia e recreação até 8 e meia. 8 ½ exame, e recolher-se. He permittido até as 10 o estudo, e então se devem apagar as luzes particulares²³⁷.

Portanto, ao analisar esse regulamento, podemos observar o rigoroso cotidiano desses candidatos ao sacerdócio. Dessa forma, a vida reclusa²³⁸ constituía um privilégio, como se fosse um retorno ao seu Criador. Dessa forma, a reclusão era encarada como a volta a uma sociedade perfeita, uma verdadeira antecipação do reino de Deus. Seria por isso que os textos medievais dariam muita ênfase ao período de reclusão²³⁹.

Em análise ao regulamento do Seminário de Mariana, podemos observar:

1º Todos os seminaristas deverão mostrar-se respeitosos não só com os Superiores, mas benevolos, honestos e officiosos para com todos respeitando-se entre si e amando-se segundo o preceito que nos faz Jesus Christo e por isso evitarão as amizades particulares, as palavras picantes, e tudo quanto poderia destruir ou resfriar a caridade.

Portanto, analisamos que a hierarquia era uma das principais questões tratadas no cotidiano desses seminaristas, aliado à reclusão do mundo exterior e ao policiamento quanto ao agir e ao que se fala.

De acordo com Hugo Fragoso: “A formação espiritual dos alunos foi um dos pontos mais insistidos na reforma dos seminários. Através dos lazaristas, dos capuchinhos franceses ou dos diretores espirituais do nosso clero diocesano, procurou-se dar aos candidatos ao sacerdócio uma sólida formação espiritual”²⁴⁰.

Podemos perceber ao longo da leitura do livro *Arquidiocese de Mariana*²⁴¹ que o Seminário de Mariana se prestou também ao ensino de jovens que não visavam continuar na vida religiosa. Dessa forma, D. Viçoso desmembrou-o em dois, sendo um o Colégio

²³⁷ PIMENTA, Pe. Silvério Gomes. *Op. cit.*, p. 106-108.

²³⁸ De acordo com André Vauchez, o claustro era encarado pela Igreja, durante os séculos X e XI, como sinal de luta contra as forças do mal. VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Trad. por Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

²³⁹ *Op. cit.*, p. 39-41.

²⁴⁰ FRAGOSO, Hugo. *A Igreja na formação do Estado Imperial*. p. 197.

²⁴¹ TRINDADE (Cônego), Raimundo. *Arquidiocese de Mariana: subsídios para a sua história*. 2. ed. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1953. p. 835 e 838.

Episcopal São Fidelis, depois denominado Seminário Menor; e o outro, o Seminário reservado aos candidatos ao sacerdócio, conhecido como Seminário Maior.

No ano de 1845, esse religioso empreendeu uma série de regulamentos:

Dizendo a Escritura, que há tempo de falar, e de calar: e sendo moralmente impossível, que haja piedade e boa ordem aonde não há silencio, diligentemente procurarão observá-lo; não falando fora das horas da recreação, nem fazendo rumor nos salões, especialmente no tempo do estudo, e depois do exame geral da noite, nem também irão aos leitos de seus companheiros perder tempo em conversas.

Terão cuidado no asseio e boa ordem da sua cama, vestidos, e livros, pondo-lhes o seu nome ou marca.

Tratarão com o devido respeito os Superiores, Professores, Regentes, e mais empregados: nem metterão á bulha as pessoas estranhas, que vierem ao Seminário.

Nos actos de comunidade caminharão juntos dous a dous, com os da sua classe, ou com os companheiros que lhes forem assignados, e sempre á vista, e perto de seus Regentes, sem se confundir com os das outras classes.

Evitarão amizades particulares, de que se possa suspeitar mal.

Não poderão entrar nos salões dos outros; nem mesmo conversar ás portas delles: e quando quizerem visitar os doentes, o não farão sem licença do seo Regente.

Se algum ofender a castidade ainda mesmo com palavras será expulso do Seminário, ou gravemente castigado, se houver esperança de remédio: o que também terá lugar contra o que perturbar notavelmente a paz do Seminário, depois que as reprehensões e castigos não tiverem produzido efficaz remédio. [...]

Não introduzirão no Seminário bebidas espirituosas: nem terão em seo poder facas, pistolas, ou outras armas prohibidas.

Não admittirão a ninguém em seus dormitórios.

São prohibidos os jogos de cartas, e de azar, e muito mais o dinheiro²⁴².

Dessa forma, podemos perceber um rígido controle por parte do regulamento. Através da análise desse código de leis implantados dentro do Seminário de Mariana, podemos perceber que era inadmissível aos seminaristas qualquer tipo de vícios do mundo temporal, como jogos de azar e bebidas ou, mesmo, armas. Para evitar que essas práticas fossem hábitos, era realizada uma constante vigilância nos dormitórios desses futuros sacerdotes. No que diz respeito à formação dos seminaristas, esse momento de formação era vital para o processo de um candidato ao sacerdócio. A formação era um tema bem constante e demandava muito tempo. Em análise da carta escrita por Dom Viçoso, direcionada ao vigário do Arraial do Tejuco em 4 de julho de 1862, podemos considerar:

²⁴² PIMENTA, Pe. Silvério Gomes. *Op. cit.*, p. 106-108.

Diga aos pais de José Maria a quem dei menores, que não infelicitem seu filho, está entrega à direção de tão bons padres. Não apertem, nem isto é possível, a ordenação de seu filho. Por ventura, serão dispensáveis os anos necessários em São Paulo ou no Rio para a formatura? Não. Pois quanto menos o devem ser para o sacerdócio.

Através dessa carta transmitida ao sacerdote da região, percebemos a preocupação com que o bispo tem em promover uma formação de qualidade²⁴³ dos pontos de vista moral e teológico. Para Miceli, o rigor e a disciplina se configuravam na palavra de ordem naqueles educandários, uma vez que muitos deles se encontravam sob a direção de ordens religiosas, lazaristas ou jesuítas, conhecidas por se empenharem na educação e moralização do clero brasileiro. Por esses motivos, a rotina era sempre muito rígida, com horários estabelecidos para refeições, estudos, orações e aulas²⁴⁴.

Em alguns seminários, parte das férias era coletiva, passando os seminaristas um breve tempo nas próprias famílias, sob os olhares do vigário local, que deveria enviar carta de recomendação ao reitor do seminário no final de cada período de permanência dos seminaristas em sua paróquia. Desse modo, podemos encaixar o Seminário de Mariana dentro desses preceitos definidos pelo autor.

Para auxiliar nesse projeto de reforma religiosa dentro dos seminários, Dom Viçoso contou com a participação ativa da Congregação São Vicente de Paulo. Em carta destinada aos lazaristas, Dom Viçoso os convida para se fixarem nessa diocese, a fim de que as missões fossem destinadas. Uma carta foi enviada no ano de 1858:

Tenho em Mariana umas boas casas, que podem muito bem servir para habitação dos nossos Padres, que se destinarem só para as Missões, fazendo-se no edifício alguma mudança, para a qual eu concorreria. São bens próprios, e não da mesa Episcopal. Do mesmo modo possuo uma chácara perto desta cidade, bastante extensa, que tem a necessária lenha para a cozinha, pasto para os animais, e cultivada, muito pode ajudar no sustento dos Missionários. Quero dar estes bens à Congregação para o sobredito fim; porém, faltam os moradores, estes são os que agora encarecidamente vos peço; Seis Padres com dois leigos bastariam no princípio, estes poderiam andar em contínuas Missões, de que tanto necessita esta Diocese, que está tão bem disposta a recebê-los e ouvi-los. Quanto aos meios de subsistência, eu me proponho de comprar, enquanto vivo for, uma apólice de conto de reis em cada ano, e mais se me for possível²⁴⁵.

Podemos afirmar que esse religioso é herdeiro do pensamento dessa Congregação, e D. Viçoso vai defender a vinda dos lazaristas à Diocese de Mariana. Todavia, esses religiosos

²⁴³ De acordo com Sérgio Miceli, tempo médio variava entre quatro e oito anos. O ingresso nos estudos religiosos ocorria, geralmente, no início da adolescência, entre 12 e 15 anos. In: MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 45.

²⁴⁴ MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira*. *Op. cit.*, p. 110, 112 e 113.

²⁴⁵ AEAM, Pasta Brésil-Marianna 1858-1865, Doc. IV, 35. Carta ao Superior Geral da Congregação da Missão. 03/03/1858.

encontraram sérias dificuldades ao tentar auxiliar a reforma religiosa no país, devido à questão do padroado régio. De acordo com a análise na Câmara de Francisco Muniz Tavares:

Pedem que, apesar dos arts. 79 e 80 do Código Criminal, continuem a obedecer ao superior geral de Paris, 'em ordem a estabelecer o vínculo que a ele os ligava e que atualmente supõem dissolvido, na esperança de que assim ele, deixando de os considerar cismáticos, lhes envie cooperadores de que necessitam para restaurar a sua decadente corporação'. As Comissões reconhecem os serviços da Congregação da Missão, mas não podem convir na dispensa pedida (de ter chefe no estrangeiro) porque importa um privilégio que será odioso às mais congregações religiosas que de longa data tantos serviços têm prestado à religião e ao país, as quais, tendo os seus gerais em Roma, estão em comunicação com eles, sem contudo postergarem a lei do país, pois que, não só não executam as suas determinações sem o *Praz-me* imperial, mas ainda há em todas elas superiores nacionais que as governam com total independência em tudo que diz respeito ao seu bem-estar local e são por elas eleitos em conformidade de suas regras²⁴⁶.

A questão principal que gerou mal-estar entre a Congregação e alguns representantes do poder temporal reside no fato de essa ordem religiosa somente receber ordens diretas de sua Congregação ou, então, da Santa Sé, ferindo a instância do padroado régio implantado no Brasil. Além disso, o deputado de São Paulo, Gabriel José Rodrigues dos Santos, defende o fim dessa congregação, temendo uma tentativa jesuítica de retorno ao Brasil. Em análise de diversos documentos do discurso dos deputados, observou-se que é comum a menção do discurso antijesuítico, associando os lazaristas à figura dos jesuítas por essa se tratar de uma ordem estrangeira e que não reconhecia a autoridade da Monarquia.

Pe. Martinho faz uma defesa acalorada aos lazaristas:

Vá por toda a Província de Minas e pergunte-o a famílias reconciliadas, às consciências tranquilas, à moralidade pública plantada pelos membros dela como verdadeiros apóstolos do Evangelho (*apoiados*), sem hipocrisia, sem fanatismo (*apoiados*). Pergunte aos milhares de discípulos [...] que serão unânimes em atestar que a educação dada nos seus colégios é a mais conveniente possível a qualquer sociedade bem organizada²⁴⁷.

Já em 1854 percebemos a mesma falta de apoio em relação a essa congregação religiosa, mediante o relatório de Roma, uma vez que nesse documento consta que o sustento dessa congregação religiosa, bem como dos colégios, seria mediante as esmolas recolhidas por Dom Viçoso nas dioceses que fazem parte de seu bispado:

Congratularam-se efusivamente os Senhores Cardeais quando pela leitura, tomaram aplausos lhe mereceu, em carta do dia 29 de abril de 1854. Sobretudo agradou saber que V. Excia. Conta de dois seminários, aí existentes, entregues à Congregação Religiosa da Missão e, além disto, que eles se conduzem pela observância dos

²⁴⁶ BRASIL. Câmara dos Deputados. *O clero no Parlamento brasileiro*. Brasília: Centro de Documentação e Informação, 1978. 4 v, p. 197. Discurso proferido no dia 25 de junho de 1845. Tomo 1, p. 639-640.

²⁴⁷ *Op. cit.*, p. 211.

decretos de Trento, concernentes a esta matéria, e caso haja alguma coisa por eles proscrito, não falte em absoluto o indulto do Sumo Pontífice.

A V. Excia convém um louvor não modesto pelo fato de ter alcançado recolher considerável soma de esmolas para garantir as Missões Perpétuas, do que dá notícia²⁴⁸.

Percebemos então que parte das esmolas recolhidas pelos religiosos se destinava para as missões, uma vez que essas seriam também responsáveis pela reforma na diocese. Com isso, podemos perceber o intuito de Dom Antônio Ferreira Viçoso em implementar a reforma religiosa no Bispado de Mariana. Ao longo de 41 anos de bispado, esse religioso se empenhou em promover a reforma religiosa e dos costumes da população, apesar dos conflitos quanto à presença dessa ordem. Podemos observar que a reforma do seminário se mostrou bastante eficiente, uma vez que durante os 31 anos de Bispado de D. Viçoso houve 318 ordenações. Com isso, o número de ordenações superou as expectativas da província mineira. Contudo, a implantação do Seminário de Mariana sob os auspícios de Dom Viçoso e os conflitos vividos por esse bispo em implantar a doutrina ultramontana com o apoio dos lazaristas evidenciam a querela vivida entre poder temporal e espiritual, a fim de ter o controle dos seminários. De um lado, observamos o poder temporal tentando interferir ativamente na definição dos currículos, corpo docente e, principalmente, no repasse dos custos para o sustento dessa instituição. De outro lado, temos os representantes do poder espiritual que querem recuperar o espaço da religião, reformar os seminários (física e curricularmente) e inserir dogmas voltados para os preceitos ultramontanos.

Portanto, através do ultramontanismo, Dom Viçoso promoveu uma série de ações voltadas para a construção de uma religião romanizadora e hierárquica, colocando-se como o representante direto da Santa Sé. Podemos perceber neste capítulo, que se encerram suas ações, que foram centralizadas na reforma dos seminários e também dos costumes da população. Portanto, fazendo isso de acordo com Dom Viçoso, seria uma forma de trazer o ideal romanizador em Minas Gerais. Todavia, os ideais desses religiosos dentro da província de Minas não foi apoiado por parte do poder temporal e, como analisamos neste capítulo, sofreram intensas críticas. Outra questão que foi levantada é que a reforma ultramontana não foi tão eficaz devido às atitudes de Dom Viçoso, uma vez que destacamos retrocessos, a falta de radicalismo, principalmente nos casos da religiosa Ana Querubina e do Padre Tiago. Acredito, então, que esse seria o limite da reforma ultramontana em Minas. Contudo, observamos também que esses ideais não se restringem à sua diocese, pois esse religioso,

²⁴⁸ RODRIGUES, Flávio Carneiro. *Op. cit.*, p. 71.

mesmo diante das dificuldades, promove no Seminário de Mariana uma série de padres voltados para a prática do ultramontanismo, como podemos citar Antônio Joaquim de Mello e mais tarde Pedro Maria Lacerda, que se tornam, respectivamente, Bispos de São Paulo e Rio de Janeiro, uma das principais províncias do Império, além do Bispo de Diamantina, Dom João Antônio dos Santos, que atuou durante o século XIX como bispo herdeiro do ideal ultramontano na região de Diamantina. Dessa forma, o próximo capítulo destina-se a uma análise do bispado empreendido por Dom Antônio Joaquim de Mello na província de São Paulo.

***CAPÍTULO 3 – DOM ANTÔNIO JOAQUIM DE MELLO E A
REFORMA NO BISPADO DE SÃO PAULO***

3.1. O CATOLICISMO EM SÃO PAULO

Ao iniciarmos as discussões acerca do Bispado de São Paulo sob a tutela de Dom Antônio Joaquim de Melo, devemos, primeiramente, analisar a situação em que se encontrava a Diocese paulista antes mesmo de esse religioso assumi-la, bem como as discussões acerca da religião na província.

De acordo com o historiador Evandro Faustino, o catolicismo paulista oitocentista envolvia várias correntes de pensamento, a saber: o tradicional, o iluminista, o popular e o ultramontano, que entravam em constantes conflitos²⁴⁹. Desse modo, percebemos que a religiosidade em São Paulo estava completamente distante do que se propunha a autoridade papal. Nesse contexto, surge um grupo de pensamento intitulado como Padres do Patrocínio e que durante o século XIX terá grande importância no pensamento da Igreja Paulista. Portanto, cabe analisar a religiosidade dos Padres do Patrocínio ou Grupo de Itu, que influenciou Dom Antônio Joaquim de Melo.

3.1.1. Os padres do patrocínio

Os Padres do Patrocínio, por estarem vinculados à Igreja de Nossa Senhora do Patrocínio em Itu e liderados pelo Padre Jesuíno do Monte Carmelo²⁵⁰, foram denominados “Padres Moralistas”, sendo eles atuantes enquanto juízes da moral do clero. Esse grupo reunia os seguintes representantes: Diogo Antônio Feijó, Manuel Joaquim do Amaral Gurgel, José Bento Leite Ferreira Melo, José Custódio Dias, José Martiniano de Alencar, Antônio Maria de Moura, Antônio José Ribeiro Bhering, José Miguel e Francisco José Correia de Albuquerque,

²⁴⁹ FAUSTINO, Evandro. *O catolicismo em São Paulo no Segundo Império e o dilema da modernidade*. 1991. Dissertação (Mestrado) - FFLCH/USP, São Paulo, 1991.

²⁵⁰ “O padre Jesuíno de Monte Carmelo nasceu em Santos, a 25 de março de 1764, e faleceu em Itu, a 1º de julho de 1819. Foi pintor, arquiteto, escultor, entalhador, músico, poeta e padre carmelita brasileiro. Tentou ingressar na Ordem do Carmo, o que lhe foi negado devido à sua ascendência africana. Em que pese a Venerável Ordem Terceira do Monte Carmelo da Vila de Itu, consciente das virtudes do artista em ter impetrado o pedido de um breve a favor dele na Santa Sé, que determinasse admitir o Padre Jesuíno do Monte Carmelo. O breve jamais foi expedido ou foi negado. Magda Ricci, em seu livro *Assombrações de um padre regente*, afirma que a moralidade construída por Feijó, na companhia do Padre Jesuíno do Monte Carmelo, o acompanhou por toda a vida, uma vida de glória no mundo dos homens, de brilhante ascensão, que o fez chegar ao lugar máximo da política brasileira, levando consigo o código liberal, nascido em Itu. O Feijó político nasceu no ambiente ituano do qual Padre Jesuíno, que era, por assim dizer, o mentor espiritual, a maior força viva, que educava, que motivava, que mostrava caminhos mais nobres, vistos ao longe no horizonte somente pelo artista, que documenta e compartilha o que lhe instiga o coração”. In: ANDRADE, Mário de. *Padre Jesuíno do Monte Carmelo*. Rio de Janeiro: Diretoria do Patrimônio e Artístico Nacional, 1945. Aspas inadequadas. Como Jesuíno se ordenou?

sendo muitos deles constituintes das Assembleias Provinciais, frequentadores e professores da Academia Jurídica de São Paulo, ambiente de aspirações liberais²⁵¹.

A cidade de Itu era considerada a segunda maior da Província paulista e se destacou não pela sua economia, mas pela grande quantidade de associações religiosas e conventos da região. Esses seminários e conventos tinham formações distintas, o que permite explicar o grande ecletismo do grupo ituano. Desse universo, destacavam-se os Padres do Patrocínio.

Os Padres do Patrocínio não eram uma ordem ou congregação religiosa canonicamente organizada com existência autorizada pela Igreja, mas uma sociedade de clérigos seculares que se reuniam na casa do Padre Jesuíno para aprofundar a prática das doutrinas cristãs, trocando conselhos e edificando-se reciprocamente pelos exemplos de uma vida de grande pureza. Rezavam o Ofício em comum e observavam rigorosa austeridade de costumes. Nos exercícios, o Padre Feijó era um dos religiosos mais assíduos. À época, Itu se chamou, com ênfase, de Roma brasileira, e o cônego Fernandes Pinheiro não temeu falar de *Port Royal*²⁵² de Itu²⁵³. Esse conceito é definido por um local onde se encontrava uma formação religiosa baseada em diversos preceitos religiosos que viviam em disputas intensas.

Para Oscar Lustosa:

A união dos participantes era muito mais ideológica do que prática e vivida no dia a dia. Tratava-se antes de um agrupamento cuja coesão e organicidade se fazia e se desenvolvia em termos de pensamento comum que adotavam e das posições concretas que assumiam de maneira quase unânime²⁵⁴.

Desse modo, para Lustosa a união dos Padres de Itu, apesar das ideias heterogêneas, constituía a ideologia da religiosidade em que esses padres compartilhavam discussões e debates. Segundo Guilherme Pereira das Neves, os Padres do Patrocínio foram uma das manifestações de grande sensibilidade religiosa, um catolicismo em que se “valorizava a espiritualidade, a disciplina rigorosa e certo desprendimento do mundo, seja para o clero, seja, mesmo, para os fieis, que se tinha difundido na Europa desde as reformas do século XVI”²⁵⁵,

²⁵¹ CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953. v. 5, p. 26.

²⁵² O termo Port Royal originalmente diz respeito à comunidade jansenista proibida por Luiz XIV no início do século XVIII.

²⁵³ PINHEIRO, Con. J. C. Fernandes. Os Padres do Patrocínio ou o Porto Real de Itu. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. 32, 2º.

²⁵⁴ LUSTOSA, Oscar. *Op. cit.*, p. 24.

²⁵⁵ NEVES, Guilherme Pereira das. A religião do império e a Igreja. In: GRINBERG Keila; SALLES, Ricardo (Org.). *O Brasil imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. v. 1, p. 377-428; p. 402.

sendo esses religiosos comparados com o movimento da Jacobeia²⁵⁶, que ocorreu em Portugal no século XVIII.

De acordo com Patrícia Carla de Melo Martins, um dos pontos que marcavam a religiosidade do Grupo de Itu era a severidade, permeada pela prática de jejum, votos de silêncio, recolhimento e flagelamento e, também, por uma rígida disciplina moral²⁵⁷.

Para Oscar Lustosa, a união ideológica desses religiosos baseava-se na vontade de ajudar aos necessitados e melhorar a situação dos populares. Esses religiosos, além da formação religiosa, eram, em sua maioria, juristas que estudaram na Universidade de Coimbra ou, então, frequentavam a Academia Jurídica de São Paulo. Com isso, a maioria dos religiosos que se denominavam “Padres do Patrocínio” possuía uma bagagem cultural aprimorada e tentava implementar uma reforma clerical em sua região.

Lustosa identifica nesse grupo duas figuras muito importantes: Diogo Antônio Feijó e Manuel Joaquim do Amaral Gurgel, citados como os principais líderes do movimento e, também, dotados de personalidade forte e extremamente radicais. Através dessas figuras definidas, muitas vezes como intransigentes, os debates vão se acentuar, tendo esses dois personagens em comum o elevado grau de cultura e educados em famílias ricas, que contavam com grande prestígio na Província paulista. Portanto, ao sair de Itu, essas duas figuras foram responsáveis pela Direção de diversos jornais de circulação nacional, em que podemos citar, de Amaral Gurgel, o *Despertador* e o *Observador Paulistano*, enquanto Feijó se tornou um dos fundadores do *Justiceiro*, no ano de 1834 e, também, representante do clero no Parlamento brasileiro. Portanto, de acordo com Lustosa, ambos os personagens tinham em comum a preocupação em difundir a fé cristã e estavam inseridos no mundo da cultura letrada e política.

Desse modo, Lustosa identificou o grupo de Itu como possuidor de ideias próprias e bem determinadas, sendo esse grupo responsável pelo início dos debates da reforma da Igreja que vão durar até o momento da escritura da sua tese, em 1970. Todavia, não acredito que esse movimento ituano se mostre contrário aos ideais romanizadores, uma vez que esse grupo se demonstra heterogêneo e não conta apenas com uma linha de raciocínio.

²⁵⁶ A Jacobeia foi um movimento que surgiu em Portugal a partir de 1720, em meio a uma série de manifestações contra uma religião externalizada, sendo os jacobeus a marca inicial do ultramontanismo em Portugal. A partir de 1760, Dom José I e seu primeiro ministro fazem uma perseguição a esse grupo. SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme, et Réforme de l'Eglise dans l'Empire Portugais, 1640 a 1790*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004.

²⁵⁷ MARTINS, Patrícia Carla de Melo. *O Seminário Episcopal de São Paulo e o paradigma conservador do século XIX*. 2006. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2006.

De acordo com análise de Augustin Wernet, os padres ituanos tiveram papel muito importante no clero brasileiro, que seria o desenvolvimento do espiritualismo ecletista²⁵⁸, tendo apenas alguns pontos de concordância desse movimento, como a prática de penitências, o recolhimento e flagelamento na Semana Santa, marcando, dessa forma, uma rígida educação moral e disciplinar. O grupo em questão era marcado por várias correntes filosóficas, tendo início no momento da projeção econômica da região de Itu.

Magda Ricci apontou os representantes do Grupo do Patrocínio como grande questão para a historiografia a ser respondida, uma vez que há uma série de discordâncias quanto às doutrinas seguidas por esses religiosos e, portanto, conforme destacado, o Grupo de Itu não era bem visto pelo clero paulista²⁵⁹.

Se observarmos esse grupo dentro desse contexto, um dos órgãos da imprensa chamado *O Arcipestre* evidencia a existência de uma oposição aos Padres do Patrocínio:

Os padres de Itu, apenas apanham-se ordenados, entregam-se ao beatério e às intrigas de sacristia que tanto abundam naquela cidade, e não prestam serviço algum à Igreja. Comodistas por natureza ou por sistema, como são todos beatos, nenhum se distingue pelo saber, nem pelo estudo: mas todos presumem-se oráculos! É um gosto vê-los falar sobre tudo. Não há ponto, por mais intrincado de moral ou de teologia, em que não se julguem fortíssimos! Houve um tempo em que inventaram célebres conferências na igreja Patrocínio, centro formidável dos seus movimentos as quais iam produzindo gravíssimas perturbações, quando o senhor D. Mateus as mandou dar por concluídas. Esta é a mais ridícula acusação caluniosa. Prova, todavia que estudavam Teologia Dogmática e Moral. Oxalá todos estudassem as matérias do seu officio. Vimos a realidade das aspirações muitíssimo justificadas. Havia tantos padres dispersos; fariam uma Congregação, para maior proveito espiritual e científico de todos reunidos [...]²⁶⁰.

Através dessa famosa citação feita pelo periódico, podemos perceber que esse grupo tinha uma série de desavenças ao disputar o espaço da religião, em particular com os membros do Cabido, sendo os Padres do Patrocínio criticados duramente pelo clero paulista, definidos como simples beatos envolvidos pela superstição e pouco preparo sacerdotal. Desse modo, podemos perceber que esses padres possuíam mais desavenças do que popularidade.

No ano de 1830, esse grupo se desfez, e cada um seguiu a orientação que lhe convinha. Já na década de 40 do século XIX a Província de São Paulo viveu um momento intenso, que foi acelerado pelos conservadores receosos quanto à desarticulação do poder regional. Os paulistas se organizaram para esse movimento do golpe da maioria,

²⁵⁸ WERNET, Augustin. *Op. cit.*, p. 158-160.

²⁵⁹ RICCI, Magda. Maria de Oliveira. *Assombrações de um padre regente: Diogo Antônio Feijó (1784-1843)*. Campinas, SP: Editora da Unicamp/Cecult-IFCH, 2001. p. 188.

²⁶⁰ CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953, p. 45.

defendendo, por meio da câmara, o parlamentarismo baseado na definição inglesa. Entretanto, os conservadores reivindicavam o poder completo do Monarca, através do Poder Moderador. Esse momento também será vivido por Itu e pelos padres ituanos, que novamente se dividiram entre aceitar ou não. Contudo, esse grupo trouxe à tona alguns personagens históricos importantes para se analisar a Diocese de São Paulo, sendo o principal personagem Feijó e suas ideias acerca da abolição do celibato clerical, que gerou intenso debate com Dom Romualdo de Seixas, um dos primeiros bispos a implementarem a reforma ultramontana no século XIX. Dessa forma, torna-se essencial analisar, a partir desse momento, as ideias de Feijó como herdeiro dos ideais do grupo de Itu e sua luta pela construção de uma Igreja brasileira, bem como os debates enfrentados por esse personagem. Portanto, acredito que, através dessa explanação inicial acerca dos padres ituanos, seja possível dar uma ideia de como se caracterizavam as concepções de Dom Antônio, bem como o universo tratado pela administração do Bispado de São Paulo. A partir do grupo dos Padres do Patrocínio, é visível a divergência religiosa que se tornará bem evidente no momento do Bispado de Dom Antônio Joaquim de Melo e os membros do cabido. Em muitos momentos, esse bispo será apontado como um dos representantes e herdeiros dos ideais dos padres ituanos, e isso causará desconforto entre os membros do cabido. Desse modo, além da análise dos Padres do Patrocínio, temos que verificar o modo como se caracterizou a religião na Diocese paulista, através dos documentos publicados antes da administração de Dom Antônio. Um dos documentos que temos que analisar seria A Constituição Eclesiástica do Bispado de São Paulo de 1835, que vigorou até o momento em que Dom Antônio assumiu o bispado, redefinida após sua posse.

3.1.2. A Constituição Eclesiástica do Bispado de São Paulo

No ano de 1830 surgiu um debate na Câmara dos Deputados introduzido pelo Padre Francisco José Correa de Albuquerque. Esse deputado, durante um discurso na Câmara, propôs a criação de um Concílio Nacional, de modo que, “Depois de acabado o Concílio Nacional, cada bispo, no seguinte ano, faria a sua constituição diocesana, conforme o Concílio Nacional e as Leis do Império”²⁶¹. Desse modo, diante do exposto sobre a necessidade de um Concílio Nacional, foi autorizado pelo Poder Temporal o seu funcionamento.

Analisando o parágrafo anterior acerca da descentralização da Constituição Diocesana atrelada a um Concílio Nacional proposta pelo deputado, surge a definição do Estatuto da

²⁶¹ BRASIL. *O clero no parlamento brasileiro*. v. 3, p. 51.

Igreja Paulista criada pelo grupo reformista de Feijó, que redefine, principalmente, as formas de sustentação econômica da Igreja, o que se intitulou por esses religiosos como “Caixa Eclesiástica”.

A criação da Constituição Eclesiástica do Bispado de São Paulo em 1835 foi uma das vitórias mais importantes do Grupo de Itu. Através dessa ação, podemos enxergar esse grupo sob uma perspectiva mais homogênea, contendo objetivos em comum, apresentada pelo próprio Feijó a Dom Romualdo de Seixas, quando este visitava o Rio de Janeiro, demonstrando o desejo de Feijó de usar esse documento para todas as dioceses do país. Analisando essa Constituição Eclesiástica, observamos um teor considerado pelos Padres de Itu como inovador, uma vez que reformula alguns parâmetros da Igreja, em que podemos citar o Projeto da Caixa Eclesiástica, da Renovação dos Cabidos e do direito matrimonial. O objetivo maior de Feijó seria lançar “luzes do século” sobre a Igreja no país²⁶².

Inspirada no Sínodo de Pistóia de 1786, passando pela Constituição Civil do Clero francês de 1790 e pelas reformas elaboradas nos Estados meridionais alemães, essa Constituição trazia propostas de cunho jurídico-institucionais, entre elas o relaxamento do celibato, como forma de moralizar o clero. Conforme já citamos, a criação de uma Caixa Eclesiástica que seria formada pela contribuição de todo católico maior de 7 anos de idade e poria fim à preocupante situação financeira dos sacerdotes, a ampliação dos poderes episcopais, ainda que se mantivesse o respeito à autoridade papal e à criação de um presbitério contando com um corpo de presbíteros que seriam os representantes do clero que formariam um Conselho de auxiliares para o bispo. Desse modo, a religião tornar-se-ia mais autônoma perante o padroado brasileiro²⁶³.

Lustosa analisou que, de acordo com essa proposta de Constituição Eclesiástica de 1835:

Os reformistas intentavam colocar premissas de um programa legal que levaria, segundo eles, se bem aplicado à formação e desenvolvimento de um clero bem “moralmente sadio” (problema do estado dos sacerdotes, seu estilo de vida, sobretudo a questão do celibato), culturalmente capacitado (posição diante dos seminários e conferências eclesásticas), financeiramente independente (a Caixa Eclesiástica e o seu funcionamento), politicamente independente (o governo da diocese e a colaboração ativa dos padres) e o pastoralmente bem condicionado (medidas diversas para facilitar o ministério)²⁶⁴.

²⁶² LUSTOSA, Oscar. *Reformistas na Igreja do Brasil Império*. São Paulo: Departamento de História, 1977. (Boletim, 17).

²⁶³ LUSTOSA, Oscar. *Reformistas na Igreja do Brasil Império*. São Paulo: Departamento de História, 1977. (Boletim, 17).

²⁶⁴ LUSTOSA, Oscar. *Reformistas na Igreja do Brasil Império*. São Paulo: Departamento de História, 1977,

Lustosa declarou que a Constituição de 1835 surgiu com o principal objetivo de desenvolver um clero moralmente instruído e independente do Poder Temporal, a fim de construir preceitos básicos da religião e, principalmente, sua autonomia financeira diante do Estado. No que consta a realização das visitas pastorais, a Constituição é bem clara:

O bispado será visitado em cada três anos de idade; 2º indagar da conduta publica dos fieis, muito particularmente dos Ecclesiasticos; 3º examinar os Ecclesiasticos em que se verificarem erros no seu officio; 4º investigar o desempenho das obrigações do mesmo eclesiástico; 5º examinar os processos do Vigário Geral e da Vara, para corrigir as irregularidades dos mesmos, mandando seguir os termos devidos, 6º observar se esta Constituição é inteiramente guardada para punir os transgressores²⁶⁵.

Através dessa citação, observamos a periodicidade fixada pela Constituição como a maneira de examinar os desempenhos dos clérigos e sua participação ativa em suas obrigações básicas na religião. Analisando esse documento, percebemos o papel do bispo quanto à constante vigília para controlar o clero e os costumes da população, de modo que, ao visitar a Diocese, o objetivo seria corrigir as irregularidades de comportamento e punir aqueles que estivessem cometendo alguma transgressão

Ao analisar os Anais da Assembleia, percebemos que nesse período não houve discussões levantadas no que se refere à Constituição Eclesiástica de 1835. Contudo, devemos citá-la como movimento do grupo paulista que procurava não só fazer uma reforma da Igreja na religião, mas também como Lustosa levantou, em seu trabalho, as características jurídico-institucionais desse movimento de reforma²⁶⁶.

A fim de centralizar as verbas da Igreja, fora instituído nessa Constituição uma caixa eclesiástica responsável por receber as doações à Igreja, de maneira que esta tivesse como se manter financeiramente.

De acordo com Lustosa, a Constituição de 1835 torna-se uma letra morta e vai sendo deixada de lado, no momento em que a Província de São Paulo aprova o regulamento para o Cabido de Sé. Portanto, para esse autor, o grupo paulista de Itu, através dessa Constituição, almejava promover uma reformulação da Igreja, levando em consideração os problemas locais e tendo o clero como o eixo de sua reforma.

Apesar de não ser vitoriosa em seus ideais, a Constituição foi de grande influência para Dom Antônio Joaquim de Melo. Porém, o clero paulista estava longe de ser considerado um dos seus ideais. Havia religiosos mal preparados e envolvidos em questões que infringiam

p.85. (Boletim, 17).

²⁶⁵ Constituição eclesiástica. In: LUSTOSA, Oscar. *Idem*. p. 91.

²⁶⁶ *Ibidem*. p. 41.

as determinações da Igreja Católica, enquanto instituição. Portanto, devemos analisar outros acontecimentos que foram importantes na Diocese paulistana, como é o caso do debate entre Feijó, um representante do clero e uma das lideranças do clero paulista. Dom Romualdo de Seixas, bispo baiano, é considerado pela historiografia um dos primeiros bispos a adotar a concepção da reforma ultramontana. Esses personagens se envolveram numa discussão entre ideias acerca do celibato clerical e entraram em conflito, a fim de afirmar seus ideais diante da instância política e social. Desse modo, é necessário analisar o debate com muita atenção, de modo a considerá-lo um dos contextos históricos da Diocese paulista durante o século XIX.

3.1.3. A Questão do Celibato Clerical na Diocese de São Paulo: o debate de Feijó com Dom Romualdo de Seixas

O Padre Antônio Feijó teve liderança no clero paulista entre 1826 e 1842, período de sua vida como Deputado por São Paulo em 1826, Ministro da Justiça no ano de 1831, Senador no Rio de Janeiro em 1833 e, finalmente, Regente entre os anos de 1835 e 1837. Como religioso, Feijó defendia a criação de uma Igreja brasileira, desvinculada de Roma e tendo como centro de comando um Concílio Nacional, política essa caracterizada fundamentalmente como regalista e apoiada no regime de padroado. Esse momento, de acordo com a historiadora Magda Ricci, foi um dos que maior número de membros da Igreja reuniu no Parlamento, uma vez que, dos 103 deputados eleitos, 23 (22,3%) eram clérigos e tinham interesse em defender, de diferenciadas maneiras, as causas da Igreja²⁶⁷.

Para Feijó e seu grupo, dois problemas básicos precisavam ser resolvidos em relação ao clero brasileiro. Um dizia respeito ao já famoso “clero amasiado”, pois ainda corria o tempo em que “ter filhos naturais era então a coisa mais natural deste mundo. Sem exceção para os padres, que costumavam ser muito bons padreadores”²⁶⁸. O outro problema seria a falta de autonomia vivenciada pela Igreja brasileira. Contudo, não era apenas Feijó que portava ideias reformistas acerca do casamento de clérigos. Na sessão de 3 de setembro de 1827, um deputado que representava a Bahia chegou com esta proposta: “indico que nosso clero seja casado e que os frades e as freiras acabem entre nós”²⁶⁹. Esse deputado era Ferreira França e sua atitude, por mais que tivesse um tom simplório, mexeu com algumas questões que há muito não eram discutidas por parte do Império e, ainda, mais por parte da própria

²⁶⁷ RICCI, Magda. *Op. cit.*, p. 9.

²⁶⁸ FRIEIRO, Eduardo. *O diabo na livraria do cônego*. Belo Horizonte: Cultura Brasileira, 1945. p. 16.

²⁶⁹ BRASIL. Câmara dos Deputados. *O clero no Parlamento brasileiro*. Brasília: Centro de Documentação e Informação, 1978. v. 5, p. 120.

Igreja: o celibato entre os religiosos. Esse tema fora também discutido por vários órgãos da imprensa, como podemos citar o jornal *Carioca Constitucional*, que no ano de 1827 publicou um artigo sobre essa questão do celibato clerical. Artigos esses que contam com uma discussão não apenas sobre o celibato, mas também contra alguns pontos da Igreja. Feijó logo se mostrou favorável ao colega França e, em 10 de outubro, deferiu um voto a favor. Ao longo da análise dos discursos proferidos na Câmara dos Deputados, esse episódio causou infundáveis discussões e posição contrária do então arcebispo primaz do Brasil D. Romualdo. Nessa linha, outros clérigos opinaram, uns de forma favorável, como Costa Aguiar que, além de votar de forma favorável, desejava vê-lo impresso e distribuído para que se soubesse a opinião pública.

A iniciativa da proposta de Ferreira França foi aplaudida pelos liberais e pelos jornais como *Astréa* e *Aurora Fluminense*, de Evaristo da Veiga. Vários foram os contraditores surgidos em defesa do celibato, entre eles o Padre Luís Gonçalves dos Santos, alcunhado de Padre Perereca, o qual manteria grande conflito com Frei Antônio Dias, que usava o pseudônimo de *O Velho Canonista* e era o Visconde de Cairu.

De acordo com a concepção de Augustin Wernet, o Padre Diogo Antônio Feijó pode ser apontado com um dos responsáveis por uma reforma eclesiástica baseada nos ideais regalista e liberais²⁷⁰. Contudo, pudemos perceber que essas ideias defendidas por Wernet não se fazem claramente no discurso de Feijó. Ao longo de nossa análise biográfica e documental, pudemos constatar certo equívoco de Augustin Wernet, ao citar Feijó como o representante de um clero liberal. Contudo, esse mesmo personagem demonstra, através do seu discurso político, uma ortodoxia religiosa, afinada com os tradicionalistas tridentinos. Mesmo contra o poder dos bispos, Feijó identifica-se com a reforma ultramontana.

Numa passagem do texto de Feijó sobre a Abolição do Celibato Clerical:

O clero caçador, negociante ou jogador; o clérigo negligente, ambicioso ou avarento; o clérigo murmurador, soberbo ou usuário encontra mil pretextos que diminuam a culpa aos olhos da sua consciência; ele se pode iludir; e na suposta boa-fé dos fieis em seu ministério. Outro tanto não acontece ao clérigo incontinente. A moral cristã lhe ensina que neste generoso pecado não há paridade: tudo é grande, tudo é moral²⁷¹.

Dessa forma, a questão levantada por Feijó seria a restauração da Igreja brasileira. Portanto, podemos perceber a posição desse religioso em relação ao celibato, quando ele se

²⁷⁰ WERNET, Augustin. *Op. cit.*, p. 47.

²⁷¹ FEIJÓ, Diogo Antonio. Demonstração da necessidade de abolição do celibato clerical (1828). In: CALDEIRA, Jorge (Org.). *Coleção formadores do Brasil: Diogo Antonio Feijó*. São Paulo: Editora 34, 1999. p. 306.

identifica como extremamente preocupado com os escândalos da Igreja causados pelos clérigos que se encontravam amancebados, sustentando um relacionamento clandestino.

Em seu trabalho intitulado “Abolição do Celibato Clerical”, Feijó tenta rebater algumas críticas feitas por seus adversários que se mostram contra o fim do celibato:

Há muito tempo, que meditando eu sobre os meios da reforma do Clero, e folheando os anaes do Cristianismo, estava convencido, que a origem mais fecunda de todos os males, que peção sobre essa classe interessante de Cidadãos, era o celibato forçado²⁷².

Portanto, podemos perceber que esse documento é uma construção argumentativa, tendo por base a legislação eclesiástica, além de alguns trechos da Bíblia que comprovam sua tese. Feijó advogava o matrimônio como um direito natural e, portanto, todos podem fazer uso, cabendo ao Estado o controle desse contrato matrimonial:

O direito que tem o homem de contrair o matrimônio é um direito essencial a sua espécie, é um direito tão sagrado que em muitos casos se torna um dever importantíssimo à sociedade e ao mesmo indivíduo. Como pode, pois, uma autoridade humana decretar que o padre não possa contrair matrimônio?²⁷³.

Com isso, verificamos a ideia de Feijó em estabelecer o Direito Natural dos indivíduos que não deve sobrepor a nenhum outro direito, nem mesmo o religioso, mantendo a partir daí ideias de caráter liberal. Através dessa argumentação, Feijó analisa direito natural como aquele voltado para a condição natural e o convívio dos indivíduos de forma harmônica na sociedade. Portanto, era um arbítrio cometido pela Igreja contrária à ordem estabelecida pela Providência:

No estado social, o qual tem por fim garantir o direito de cada um, e subordinar os do indivíduo à totalidade, pertence ao soberano regular este contrato, de maneira que por ele se preencham os fins de sua instituição; que, sendo este contrato de tal importância que dele depende a perpetuidade da espécie, a educação da prole e a paz das famílias e por isso mesmo a tranquilidade, segurança e prosperidade dos Estados, não pode o soberano prescindir do direito de o regular sem perder a sua essência, a qual consiste na reunião de todas as faculdades necessárias para levar a sociedade ao seu fim²⁷⁴.

O contexto vivenciado por Feijó era um momento no qual o Estado brasileiro desempenhava o papel de controle da norma eclesiástica, através das regalias do Estado sobre o erário eclesiástico, de nomeações de funcionários e da autonomia em acatar as decisões vindas da Santa Sé. Desse modo, Feijó, através da sua análise, tenta estabelecer uma distinção

²⁷² *Ibidem*, p. 278-357.

²⁷³ *Ibidem*, p. 296.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 283.

entre o poder temporal e o espiritual, sendo o primeiro responsável por administrar a ordem pública e, o segundo, por perpetuar a salvação das almas.

O matrimônio seria, portanto, um contrato, cabendo ao Estado zelar por sua execução, fato esse que foi apoiado pela Igreja nos seus primeiros momentos e permaneceu durante bom tempo nas mãos dos dirigentes políticos, devendo apenas a Igreja legitimá-lo²⁷⁵:

Consultei autores catolicos, e não catolicos, filozofos, e Canonistas; e a solidas das razões dos que censuravão a lei. E a insuficiencia dos argumentos dos que a pertendião sustentar, acabarão de firmar a minha opinião. Julguei então do meu dever como homem como Cristão, e como Deputado oferecer á Câmara o meu Parecer a este respeito; no qual procurei provar, quanto permitia a brevidade do mesmo: - Que não sendo o Celibato prescrito aos Padres Por lei Divina, nem mesmo por instituição Apostolica; e sendo alias a origem da imoralidade dos mesmos era de competência da Assembléa Geral revogar semelhante lei²⁷⁶.

Fazendo uma análise da obra de Feijó, percebemos seu vínculo direto com a tradição da reforma católica da Igreja²⁷⁷.

Em outra passagem acerca do texto analisado, verificamos Feijó diretamente envolvido com a questão dos dogmas da Igreja:

A religião consta de duas partes: especulativa e prática; a primeira é relativa ao dogma, objeto de crença; a segunda diz respeito à doutrina, objeto da moral. Ora, sendo a moral pública ligada com a religião, ou parte essencial dela; sendo os padres os seus mestres, encarregados pelo sagrado do seu ministério da reforma dos costumes, e para isso recebendo quase todos ordenado, ou emolumentos público; por que razão não aparecem os resultados, que eram de opiniões, seus exemplos não se conformam com seus conselhos, e suas palavras são destituídas de função e vida; é porque o seu ministério é preenchido de uma maneira fútil e aparente, porque suas vistas e suas intenções não estão de acordo com os fins da instituição. O pároco batiza, prega e confessa; mas como desempenha ele tão importantes officios? Uma exterioridade vã, muitas vezes até despida de decência é o que se oferece pela maior

²⁷⁵ Podemos analisar que a questão do celibato clerical é discutida desde o Concílio de Elvira, em 305, que instituiu essa prática na Igreja. Contudo, em 386, o Papa Sirício (384-399), representando toda a Igreja do Ocidente, posto que “sem preocupações e liames familiares, podiam os clérigos atender melhor à própria perfeição e às obras do apostolado”.

²⁷⁶ *Ibidem*.

²⁷⁷ O catecismo de Montpellier foi feito por ordem do Bispo Carlos Joaquim Colbert, notoriamente jansenista em 1702, e no ano de 1721 foi para o index, por ser uma obra de orientação jansenista e surgir num contexto caracterizado pela profusão e diversidade de edições de catecismos em França. Em matéria de religião, confrontavam-se as tendências jansenistas e os antijansenistas. Os jansenistas apelavam a uma liturgia mais autêntica, mais próxima dos crentes, mais participada e, por isso, ao uso da língua nacional nos textos e, mesmo, nos ritos. Havia nos jansenistas a preocupação de dar ao povo o conhecimento das verdades da fé e de difundir a leitura da Bíblia, a que apelavam nos textos pastorais. Ao contrário, os antijansenistas insistiam numa religião mais ritualizada, segundo as tradicionais formas e usando o latim. Em Portugal, o catecismo de Montpellier teve também grande sucesso editorial, a partir do século XVIII, e até finais do século XIX sucederam-se as edições e traduções portuguesas, que, apesar de não serem literais, respeitam à estrutura da obra de Pouget (um dos criadores do catecismo de Montpellier). Pombal fez uso e patrocinou sua tradução para a língua portuguesa, que fora promovida pelo Arcebispo de Évora Dom João Cosme da Cunha, em 1765. Sobre essa questão conferir: SOUZA, Evergton Sales. *Jansenismo e Reforma na América Portuguesa*. Disponível em: http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/evergton_sales_sousa.pdf

parte aos olhos do sério observador. E porque isto acontece? Porque sua consciência radical o envenena, a incontidência. Eis como o ministério sagrado não só se torne inútil, como de mais a mais o padre desacreditado, com a sua conduta ou pelo menos fazendo suspeitosa a moral que ensina, multiplica o número de perversos²⁷⁸.

A ideia de Feijó difundida na citação anterior nos mostra sua tentativa de promover uma reforma na Igreja Católica, principalmente dentro do corpo eclesiástico quanto ao campo dogmático. Além disso, um dos pontos bem enfocados por esse clérigo são as deficiências morais que resultam na degradação moral da religião e, também, da sociedade, uma vez que ao clero compete a direção espiritual. Portanto, a Igreja tem papel importante para o meio social como responsável pela construção moral dos indivíduos, e uma das grandes soluções encontradas de se aplicar na prática seria a abolição do celibato.

Entre os anos de 1827 e 1829, surge um dos maiores bispos representantes da corrente ultramontana contrário ao fim do celibato, Dom Romualdo de Seixas²⁷⁹, que tentará desarticular o discurso do Regente Feijó sobre esse tema. Em correspondência de 10 de outubro de 1827:

Limite-me a declarar desde já que me hei de sempre opor, até onde chegarem as minhas forças, à violação de uma tão antiga, universal e saudável disciplina. [...] Embora me chamem fanático, hipócrita e tudo o que quiserem, não usarei de represálias nem chamarei ímpios, pedreiros livres etc., os que combatem o celibato, não só porque conheço que a legítima dispensa desta lei eclesiástica não ofenderia a integridade do dogma, mas sobretudo porque tais exprobrações e epítetos não são armas dignas da majestade deste augusto recinto. Deixemo-nos de casamentos de padres e vamos tratar de coisas que sejam úteis e profícuas à prosperidade de nossa pátria²⁸⁰.

O tom efusivo de Dom Romualdo Seixas ao debater com Feijó demonstra como esses dois políticos se encontram em conflito. Para esse religioso, o debate acerca do celibato clerical é por si mesmo uma violação da fé cristã. Dom Romualdo considera que tratar desse tema seria trazer à tona uma série de patologias da religião e que não devem nem ser levadas em consideração ao debate público pelo poder temporal.

Diogo Antônio Feijó, por sua vez, rebate seu crítico:

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 307.

²⁷⁹ Dom Romualdo Antônio de Seixas (1787-1860) foi eleito o 16º Arcebispo da Bahia e Primaz do Brasil, defensor da estrita subordinação da Igreja Católica ao Papa e às orientações do Concílio de Trento. Todavia, esse religioso se mostrou um parlamentar defensor da Igreja Católica no Brasil, no que tange à sua independência em detrimento do Estado, buscando ser fiel à Roma, mas sempre mantendo sua fidelidade ao Império. Foi responsável por promover na Bahia durante seu bispado as Conferências Eclesiásticas, que deveriam contribuir para aperfeiçoar e lançar bases para uma melhor formação dos eclesiásticos, sendo nesse ponto um religioso intransigente quanto ao respeito pela hierarquia religiosa e, principalmente, pelo celibato, através dos cânones religiosos. In: SANTOS, Israel Silva dos Santos. *D. Romualdo, de Seixas e a Reforma da Igreja Católica na Bahia (1828-1860)*. 2014. Tese (Doutorado) - UFBA, Salvador, 2014.

²⁸⁰ BRASIL. Câmara dos Deputados. *O clero no Parlamento brasileiro*. v. 2, p. 339.

A abolição da lei do celibato é da privativa competência do poder temporal e, por conseguinte, desta Câmara - o que, me persuado, conhecerá qualquer que ler sem prevenção o meu parecer. Exótico e ridículo é o concubinato do clero e de nenhuma sorte o querer esta Câmara remover semelhante mal pela abolição da lei do celibato que o ocasiona e para o que tem todo o direito, como tenho provado no meu parecer²⁸¹.

Portanto, estamos observando um debate que vai se tornar um dos principais ideais defendidos por Feijó ao longo de sua carreira enquanto político e, também, como religioso. Além de promover um debate com os representantes do ultramontanismo, Feijó torna-se uma figura não grata para Roma.

Analisando o discurso dos deputados no ano de 1829, percebemos o embate entre Feijó, que tenta indicar o nome do Padre Antônio Maria de Moura como Bispo do Rio de Janeiro, e a Santa Sé, que rejeita essa candidatura por ser esse religioso um dos defensores do celibato clerical, em que os deputados representantes do poder temporal no Brasil acompanham o pensamento de Roma e não autorizam esse religioso a assumir o posto de Bispo. Em resposta, Feijó manda um representante do governo para interceder a favor do Padre Moura, contudo a Santa Sé impõe, mediante um documento que deveria ser assinado por esse religioso, no qual esse renunciaria a todas as suas ideias como se fosse uma retratação pública. O Padre Moura, por sua vez, não faz essa retratação, criando um mal-estar entre Roma e a Igreja brasileira, sendo então recusada a bula de confirmação.

Podemos, assim, perceber que Feijó era uma representação de um clero nacional inserido na discussão acerca da fé e, também, da questão moral pela qual a Igreja brasileira se encontrava. Todavia, a forma com que esse religioso agia seria, de acordo com alguns autores²⁸², baseada no regalismo português.

Através do debate da questão da abolição do celibato clerical empreendido, principalmente, por Dom Romualdo de Seixas e Diogo Antônio Feijó, percebemos duas correntes do pensamento religioso circulando no Brasil: Dom Romualdo, representante das ideias ultramontanas que foram norteadoras do pensamento religioso de Dom Antônio Joaquim de Mello; e o pensamento religioso de Feijó, que é marcado pela forte heterodoxia, uma vez que parte de suas ações é definida como ultramontana e, ao mesmo tempo, propõe uma reforma religiosa, mas na prática adota atitudes determinadas como regalias.

²⁸¹ *Op. cit.*, p. 340.

²⁸² AZEVEDO, Cristiane Lopes. *Feijó na contramão da história: regalismo e ultramontanismo na polêmica sobre o celibato clerical.* p. 50.

Ao tratar da discussão acerca do celibato, observamos um momento bem delicado para a Igreja no Brasil e afetará o momento que Dom Antônio assumir o Bispado. Durante sua administração, esse bispo enfrentou essas questões em sua Diocese e, através dos seus ideais ultramontanos, foi tentando definir o pensamento religioso.

A partir desse momento, temos um panorama geral acerca da Diocese de São Paulo, antes do início do Bispado de Dom Antônio. De acordo com os subsídios analisados, podemos concluir que esse Bispo herdou um clero que não se encaixava nos moldes ultramontanos e era necessário instruí-lo de modo a defini-lo de acordo com os seus padrões. Portanto, a partir desse momento é necessária a análise sobre Dom Antônio Joaquim de Mello, definindo, primeiramente, sua biografia.

3.2. BIOGRAFIA DE DOM ANTÔNIO JOAQUIM DE MELLO

Dom Antônio Joaquim de Mello nasceu em Itu, em 29 de setembro de 1791, e era filho do capitão Teobaldo de Mello César e de Josefa Maria do Amaral. A família de Dom Antônio era primordialmente formada por portugueses. Durante o período colonial, atuou nas juntas militares para auxiliar a posse das capitânicas, sendo, assim, o título militar de seu pai referente à prestação de serviços à Coroa portuguesa, portanto sua família era proveniente de um grupo social privilegiado.

Quando seu pai foi transferido para o quartel de Vila Rica, Dom Antônio contava com 12 anos de idade e teve na região de Minas Gerais seus primeiros estudos humanísticos e o contato com a literatura de Cícero, Virgílio e outros literatos. Além disso, acreditamos que no momento que esteve em Minas Gerais esse religioso teve também contato com o catolicismo romanizado dentro do Seminário de Mariana. A partir desse contato com o Seminário de Mariana é que Antônio Joaquim começa a desenvolver suas ideias sobre a função do sacerdócio.

Após o falecimento de seu pai em 1810, manifestou vocação sacerdotal e foi recebido pelo Bispo de São Paulo, Dom Mateus de Abreu Pereira, que o matriculou como aluno dos cursos eclesiais da catedral. Foi ordenado pelo próprio Dom Mateus a 4 de outubro de 1814, em São Paulo, sob a proteção do Padre ex-jesuíta José Campos Lara, que permaneceu, apesar da expulsão da ordem dos jesuítas, e fez a doação de uma chácara a Dom Antônio como patrimônio para sua ordenação:

P. José de Campos Lara, que pertenceu à extinta Companhia de Jesus, voltando do exílio, foi residir em Itú, na parte oriental da cidade, em chácara de sua propriedade particular. Prontificou-se ele em ceder parte de sua terra para o “patrimonium ad removendum” pelo tempo de dez anos a favor do ordenando Antônio Joaquim de

Melo. Quer dizer, durante este tempo deveria organizar patrimônio próprio. A 25 de agosto de 1814 foi lavrada a escritura. Compareceram o P. José de Campos Lara, 81 anos e que vivia de côngrua e o procurador Manuel S. Paio Castanho e Melo. O valor arbitrado da chácara foi de 400\$000, com renda anual de 25\$000. Prazo estipulado de 10 anos. Serviram de testemunha o capitão Vicente do Amaral Campos e João Ferraz de Castanho. Este patrimônio passou depois para a chácara edificada em Itú pelo próprio P. Antônio²⁸³.

Essa amizade entre o Padre Antônio e José Campos Lara revela a grande proximidade com as ideias jesuíticas. Sua primeira missa foi celebrada em Itu, local onde frequentou as famosas conferências dos Padres do Patrocínio, sob a Direção de Frei Jesuíno do Monte Carmelo, que já descrevemos.

Em 1840, o Padre Antônio assume como vigário do Hospital Santa Casa de Itu. Em 1849, esse religioso foi nomeado Vigário da Vara de Itu. Essa década é marcada pelo início da Revolução Liberal, à qual Dom Antônio se mostrava contrário.

Padre Antônio não só pregou contra a Revolução como escreveu um impresso chamado de “A rebelião julgada por um católico sincero”, no qual se afirmava: “Nunca é lícito desobedecer a autoridade suprema, ainda aqueles que a exercem e tratam os súditos com rigor e desumanidade”²⁸⁴. Nesse mesmo documento, o Padre Antônio citou a obra de São Paulo: “Seja cada qual submisso às autoridades que governam, porque não há autoridade que não venha de Deus. Por isso, quem resiste a autoridade resiste a ordem estabelecida por Deus”²⁸⁵.

A partir de 1844, o imperador inicia uma série de viagens ao interior do país para restabelecer sua imagem, promovendo um movimento de aproximação à população civil. Em 1846, faz uma visita à cidade de Itu, onde passa a conhecer o grupo que lutou a seu favor, tendo o Padre Antônio como uma das figuras mais importantes, definido como defensor da autoridade absoluta do imperador, do Papa e dos jesuítas, dedicando algumas correspondências da imprensa e do púlpito, a fim de defender o poder temporal da monarquia. De acordo com Wernet, esse religioso formou-se em meio às ideias de um clero iluminista e regalista de São Paulo, mas que se diferenciou ao entrar em contato com os Padres de Itu, promovendo a formação eclética e tradicional. Além disso, devemos destacar seu contato com o Seminário de Mariana, que, através da sua formação, fez também aflorar a concepção

²⁸³ CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953. p. 17.

²⁸⁴ Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo. “A rebelião julgada por um católico sincero”. In: *Documentos interessantes*. p. 87.

²⁸⁵ *Ibidem*.

ultramontana, uma vez que esse religioso teve parte de sua formação com o então Padre Antônio Ferreira Viçoso dentro desse estabelecimento de ensino.

Podemos, contudo, perceber em sua biografia a obediência extremada e o apoio ao Império, o que nos faz questionar sua concepção ultramontana *a priori*. Portanto, a partir dessa parte, podemos compreender a ordem controversa de Dom Antônio ao adotar a simpatia extrema da ordem monárquica e, ao mesmo tempo, a hierarquia romana. Todavia, temos por justificativa inicial a compreensão de que Dom Antônio se encaixa como um homem em seu tempo e optou por defender a ordem monárquica, porque acreditava nesse sistema como o único capaz de manter unida a nação.

De acordo com Monsenhor Ezequias Galvão da Fontoura: “à medida que Antônio ascendia aos graus diferentes da hierarquia eclesiástica, aumentava-se o seu ardor pelas coisas santas”²⁸⁶. Uma das características mais importantes desse religioso seria a obediência não só às autoridades religiosas, como também às imperiais, conforme já observado neste capítulo. De acordo com o Monsenhor Paulo Florêncio, também um de seus biógrafos, Dom Antônio Joaquim de Mello “comparecia apenas às reuniões onde se ventilassem juramento e obediência às autoridades constituídas ou para protesto contra revoluções a certos princípios que reputava para a ordem pública”²⁸⁷. Portanto, percebemos que seu envolvimento com a política local era praticamente nulo, sendo esse religioso devotado aos ministérios eclesiásticos e aos estudos teológicos.

Tendo sido indicado Bispo de São Paulo por Dom Pedro II, Imperador do Brasil, a 5 de maio de 1851, aos 59 anos, foi confirmado por breve do Papa Pio IX para ser o sucessor de Dom Manuel Joaquim Gonçalves de Andrade²⁸⁸. Temos que compreender a indicação e posse de Dom Antônio Joaquim de Mello e, também, Dom Antônio Ferreira Viçoso como fruto das políticas conservadoras promovidas por Dom Pedro II, fato que comprova a indicação desse

²⁸⁶ FONTOURA, Ezechias Galvão da. *Vida do Exmo. e Revmo. Senhor D. Antônio Joaquim de Mello, bispo de S. Paulo*. São Paulo: Escola Tip. Salesiana, 1898. p. 28

²⁸⁷ CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953. p. 126.

²⁸⁸ Antes de avançarmos em nossas discussões devemos analisar um pouco a biografia de Dom Manuel Gonçalves de Andrade (1775-1847). Esse religioso se formou na Universidade de Coimbra e foi conhecido durante o seu bispado por trazer o influxo do iluminismo e regalismo de estilo luso português. Dom Manuel era fazendeiro e dono de escravos e se filiou ao Partido Conservador, tomando-se um dos seus principais líderes. De acordo com seus biógrafos usou de muita influência autoridade como bispo para influenciar seu clero politicamente e tentar influenciar as eleições. Portanto, antes de Dom Joaquim de Mello podemos perceber um bispo impregnado pela política e vai fazer uso dessa também dentro da Igreja usando de sua influência para decidir os rumos das eleições. Portanto, podemos perceber que o bispado de São Paulo antes da posse de Dom Antônio Joaquim de Mello era marcado pela união da Igreja e Política. SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. 1ª ed., Belo Horizonte, Fino Traço, 2015, p. 177.

religioso que, apesar de não contar com estudos muito avançados em teologia, conseguiu ser sagrado Bispo de São Paulo, no dia 6 de junho de 1852. Seu sagrante principal foi Dom Manuel de Monte Rodrigues de Araújo, Bispo do Rio de Janeiro e Conde de Irajá. Além disso, acredito que a indicação de Dom Antônio pelo imperador se deveu à pouca força política desse religioso, que, em razão disso, não causaria nenhum tipo de desavença ao poder temporal.

A bula de confirmação feita por Pio IX deixa bem claro o apoio do Papa com essa indicação devido às obras religiosas implementadas pelo então Padre Antônio Joaquim de Mello. De acordo com o Papa: “queremos Pastores que saibam não só ensinar pela palavra ao povo que lhe foi confiado, mas também lhe dê o exemplo de boas obras, queiram e consigam reger e governar as Igrejas confiadas, em estado pacífico e tranquilo”²⁸⁹. Portanto, a indicação de Dom Antônio de Melo revela uma questão muito importante a ser discutida, a necessidade da formação intelectual do religioso. Segundo as doutrinas da Igreja Católica, um bispo deveria contar com estudos avançados em Teologia, Direito Canônico, entre outros, o que Dom Antônio não possuía. Contudo, mesmo diante dessas limitações, por que a indicação de Dom Pedro II foi prontamente aceita pelo Sumo Pontífice? A resposta a esse questionamento reside na ideia de que o Papa estava preocupado em indicar bispos voltados para a religião cristã de acordo com os princípios tridentinos, promovendo obras importantes, independentemente de contar ou não com uma formação adequada ao seu cargo em questão. Desse modo, a intenção do Papa ao nomear Dom Antônio foi de que este pudesse, ao longo do seu bispado, realizar um trabalho de evangelização mais prático, de modo a instruir seus fiéis e também os clérigos a respeito da necessidade da reforma ultramontana na Diocese. Portanto, Dom Antônio Joaquim de Mello foi considerado pela historiografia o bispo que tentou implementar profundas mudanças na vida eclesiástica da Diocese. Baixou portarias e decretos regulamentando a vida dos padres e seminaristas. Em 9 de novembro de 1856, instalou o Seminário de Santo Inácio de Loyola, que por determinação do Papa Pio IX foi também dedicado à Maria Imaculada, ficando toda a Direção a cargo dos frades capuchinhos de Saboia. Empenhou-se para trazer várias congregações religiosas para São Paulo, com destaque para a congregação francesa de São José de Chamberry, que se instalou em Itu, onde fundou o famoso Colégio Nossa Senhora do Patrocínio, para a educação feminina. Dom Antônio vem a falecer no ano de 1861 em Itu, lugar onde se recolheu para evitar maiores

²⁸⁹ Bula de confirmação In: CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953. p. 124.

conflitos, principalmente, com os representantes do cabido.

De acordo com Patrícia Carla de Mello, Dom Antônio foi o primeiro bispo nascido no Brasil a apoiar a reforma católica, tendo por influência sua formação na região de Mariana e, a partir daí, influenciou a reforma na Diocese de São Paulo. Portanto, devemos ir à frente e analisar detidamente os documentos produzidos por esse religioso durante seu bispado que evidenciam a aproximação com os preceitos ultramontanos. Desse modo, devemos verificar as ações desse religioso em definir o catolicismo em São Paulo, principalmente no que concerne à formação do clero.

3.3 CRIAÇÃO DO REGULAMENTO PARA O CLERO

Dom Antônio, logo que assumiu o Bispado em 1852, promulgou o Regulamento para ordinandos e o Regulamento para o clero, encontrado no Arquivo da Cúria Metropolitana do Estado de São Paulo. Os regulamentos submetiam o clero a um estatuto, cujo objetivo era impor nova conduta, distinta daquela que vinha sendo assumida pelos padres. Com o intuito de aprimorar a moralização do clero, o regulamento e seus elementos doutrinários da vida pública e boa parte desse regulamento determinava a conduta do clero, bem como dos fiéis.

O Regulamento ao clero escrito por Dom Antônio fora dividido em seis subtítulos, no qual podemos constatar:

- **Vestuário público:** proibição do clero de vestimentas seculares. Esse subtítulo deixava bem claro sobre a vestimenta usada pelo clero, de forma que esse se diferenciasse da população leiga.

Nesse momento, Dom Antônio decidiu uma série de minúcias dentro do vestiário do clero: tipo de chapéu, corte de cabelo, cor da fivela, dentre outras.

- **Espetáculos:** proibição do clero de frequentar bailes, teatros, espetáculos considerados profanos.

Além disso, temos também a questão dos divertimentos que foram limitados ao clero e também a participação desses religiosos em atos como a política que era prontamente proibido dentro do regulamento estipulado por Dom Antônio.

- **Atos que desmoralizam:** proibição do clero de participar de festas, política, jogos. Sendo esses crimes passíveis de suspensão, o grande objetivo de Dom Antônio seria afastar o clero da política partidária.
- **Reverência ao Santo Sacrifício:** missas de pelo menos 18 minutos, sob pena de suspensão de quem desrespeitasse tal reverência.

- Caça: proibia ao padre o ato da caça, sendo ele advertido.
- Comércio: era proibida a compra e venda com a finalidade de lucro, com pena de suspensão caso o religioso reincidisse.

A segunda parte desse documento trata de destacar, de forma bem mais enérgica, os vícios encontrados na sociedade²⁹⁰.

- Embriaguês: considera criminoso esse vício, um dos mais prejudiciais tanto ao clero quanto à população.

Sobre essa questão da embriaguês, Dom Antônio não só remete ao ato fazer uso da bebida alcoólica, mas também a questão do concubinato.

Amados irmãos é com acanhamento que passamos a falar-vos em certos vícios [...] não consideramos a embriagues só naqueles que perdem os sentidos, bambolem e caem. É criminoso deste vício todo que frequentemente bebe em excesso, ficando amiúde fora do seu estado normal[...] o concubinato é um crime tão ordinário que mais nos dói e mais nos fez ser a fábula do povo e que mais males tem feito a Igreja.²⁹¹

No que diz respeito ao concubinato, o Regulamento advertia aos fieis:

- Concubinato: de acordo com esse regulamento, o concubinato é um mal que está afligindo o bispado e deve ser extirpado quanto antes, sob pena de expulsão de suas atividades religiosas.
- Modo de pregar: uma das passagens mais citadas nesse regulamento nos mostra que o religioso deve ter tempo suficiente para pregar, tendo todo um rigor e modo de pregar e administrar os rituais religiosos.
- Autores a seguir em dogma e moral: um dos pontos definidos por esse regulamento seria a utilização de literatura adequada aos preceitos tridentinos da fé cristã, sendo alguns autores recomendados e outros proibidos de serem lidos. Dom Antônio definia que os livros obrigatórios para serem lidos pelo clero seriam: *Caminho do Santuário*, *Introdução à vida devota* por São Francisco Salles e *Theologia Dogmática e Moral* de Goussete, todos esses de orientação tridentina. Além disso, nessa mesma orientação, Dom Antônio define que os ordenando devem acatar as comunicações emitidas pelo Papa, mesmo aquelas que não foram autorizadas pelo Império e também não se filiar a maçonaria.

²⁹⁰ CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953. p. 97-98.

²⁹¹ WERNET, Augustin. *A Igreja paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática, 1987, p. 101.

Dentro desse decreto, ainda observamos uma série de recomendações, entre elas as regras de vestuário:

Seguindo o Concílio Tridentino, e Constituição do Bispado proibimos debaixo de pena de suspensão ao nosso Clero in sacris o uso de vestuários seculares, quer seja em povoações grandes, quer pequenas, seja de noite, ou de dia. A batina ou garnacha é o hábito próprio: de garnacha lhes é livre o chapéu triangular, ou como os dos Frades Bentos. Prohibimos as vestes talares de seda. As fivelas dos sapatos devem ser brancas, ou de aço. E para a execução destas duas últimas determinações damos o prazo de três meses. As meias devem ser de côr escura, compridas, de maneira a que não deixem ver as calças, couza tão desairosa. [...] Todos os nossos Irmãos beneficiados sabem, ou devem saber até onde o Santo Concílio de Trento nos arma para que os mesmos obedeçam a esta lei deixando ao nosso arbítrio a correção contra os infratores, que não são beneficiados.

Esse regulamento determinava uma visão mais sacralizada dos sacerdotes, de modo que estes deveriam se adequar ao símbolo de perfeição sacral, sendo esse religioso uma figura de devoção e testemunha de fé em Cristo. O padre deveria tornar-se o símbolo de referência na religião e o zelador, por questões fundamentais como bem pregava a doutrina tridentina²⁹². Portanto, suas vestimentas seriam um dos pontos fundamentais a serem definidos dentro da reforma de Dom Antônio.

Um dos pontos discutidos quanto ao regulamento do clero é também a proibição feita a enterros à noite, conforme veremos em carta pastoral dirigida aos religiosos:

Querendo nos prevenir que se perpetuem em nosso bispado inveterados abusos. Há vemos, pois bem – assim como já proibimos que façam enterramentos a noite, para que não tire desta cerimônia tão tocante e tão piedosa, pretexto para que se pratique nas Igrejas toda a sorte de irreverências. Todos os enterramentos de hoje em diante serão feitos de dia não podendo conduzir os cadáveres para as Igrejas sem acompanhamento do eclesiástico para aí serem guardadas até o dia seguinte em que lhes fará a encomendação [...] Outrossim convindo muito a decência do culto ao esplendor da religião [...] removendo tudo quanto profano em que não respire piedade e devoção. Recomendo a todos os mestres de capela de todo o nosso bispado que tomem sob sua imediata inspeção todas as músicas que se tiverem de executar, não consentindo que se encham os cultos de cantorias com pedaços de contradanças tão improprias de Deos e do Templo. Cuidarão para que não se toque nos enterros a marcha fúnebre que se serve na Noite do Entorno de Nosso Senhor Jesus Christo pois a música pela gravidade e pelo sentimento que inspira, parece só reservada para o dia em que a Igreja comemora a morte do redentor [...]²⁹³.

Quando era necessário, Dom Antônio recriminava também os católicos que ele considerava como maus cristãos:

²⁹² SESBOÜESS, Bernard. “Segunda fase. De Trento ao Vaticano I”. In: *A palavra da Salvação – História dos dogmas século XVIII- XX*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 118.

²⁹³ Pastoral de Dom Antônio Joaquim de Melo do ano de 16/10/1852. CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953, p.121.

Não podemos ocultar a nossa dor vendo tanta pobreza no templo, não sendo os paroquianos tão pobres... Deus permita que à indiferença religiosa suceda o fervor e que a concorrência para a igreja seja na proporção do esquecimento que até aqui nos parece havido²⁹⁴.

Como destacou esse religioso, a função de dessas visitas pastorais era vital para o desenvolvimento das ideias da fé cristã e elas deveriam ser constantes. Contudo, não observamos visitas constantes desse religioso em sua Diocese. Além disso, suas visitas verificavam coisas supérfluas, como a vestimenta, bem como as músicas e os enterros noturnos.

O regulamento para os ordinandos deixava bem claro quanto ao vestuário público, participação em festejos, reuniões e práticas urbanas, envolvimento com políticas e comércio:

Comprar e Vender com o fim de tirar lucro também nos é proibido. O ganho que por este modo adquire o Sacerdote, o rebaixa, o leva a ações indecorosas, o faz perder a estima, porque sua vocação é outra. Admoestamos pois, que se algum se dá a sórdidos ganhos, abandone esse comércio. Sendo avisado pelos ditos Superiores 2 vezes, e não obedecendo, seja suspenso²⁹⁵.

Portanto, para esse religioso o clero deveria se afastar completamente de outras atividades que não fossem as religiosas. O comércio e a política, por exemplo, seriam as atividades menos aconselháveis que o clero praticasse, cabendo a suspensão desse religioso caso desrespeitasse as normas estabelecidas:

E por fim, uniformizando os hábitos do culto e reverências ao Santo Sacrifício e uma duração mínima de 18 minutos de missa sob pena de suspensão para quem o fizesse em menor tempo. O Sacerdote que celebra, fará na Igreja, oração, antes e depois da Missa, ao menos as orações que acham no missal. O tempo do sacrifício será pelo menos de 18 minutos. Os que disserem missa em menos tempo, uma vez avisados pelo Promotor, ou Vigário da Vara, não obedecendo, serão suspensos. Incluímos neste mandamento, como Delegado da Sé Apostólica, os mesmos Regulares²⁹⁶.

Esse fato ocorreu no Município de Bananal: “Mandado de intimação de suspensão do uso de ordens por 30 dias ao Padre Joaquim Belisário de Mendonça Siqueira, na cidade de Bananal, por celebrar o Santo Sacrifício da missa em menos de 15 minutos”²⁹⁷. A ação desse religioso nesse momento se revela afinada aos princípios ultramontanos, o cuidado com a missa como um dos momentos mais importantes da Igreja Católica. No que tange aos fiéis, o regulamento também definia como seria um comportamento desses fiéis, principalmente

²⁹⁴ CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. 1953. p.234.

²⁹⁵ FONTOURA, Ezechias Galvão da. *Vida do Exmo. e Revmo. Senhor D. Antônio Joaquim de Mello bispo de S. Paulo*. São Paulo: Escola Tip. Salesiana, 1898. p. 78-79 .

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 80-81.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 50.

quanto à prática do catolicismo. Dessa forma, percebemos a preocupação de Dom Antônio em delinear uma instrução do clero “segundo a mente do Concílio de Trento, em toda a virtude e disciplina canônica, em um Seminário, por mestres de excelente probidade, doutrina e espírito eclesiástico (...) alheias de todo o perigo e erro, e da novidade profana”²⁹⁸. Nesse momento, Pio IX atenta para os homens inimigos dos que procuram, de certa forma, subverter os costumes da Sociedade Cristã e Civil, mostrando sua grande preocupação nos elementos de moralização da sociedade. Portanto, é função do Bispo assumir uma postura, de modo que impeça os fiéis e, também, o clero de ter contato com os denominados pelo Papa como os “inimigos da fé, fabricantes de engano”²⁹⁹. Para isso, é necessária a administração adequada dos “sacramentos e da observação das Leis de Deus e de sua Santa Igreja”³⁰⁰: Em correspondência para um clérigo que não identificamos, Dom Antônio Joaquim de Mello define o ofício episcopal.

Nada porém deveis estimar tanto, Venerável irmão, como o defender e sustentar, segundo o vosso ofício episcopal, corajosa, constante e prudentemente a causa da Igreja Católica e sua doutrina, direitos e liberdade. Persuadi-vos inteiramente, que nada nos será mais agradável, do que fazer tudo aquilo que nós conhecemos que pode reverter em vossa maior utilidade, e na de todo vosso rebanho³⁰¹.

Portanto, podemos concluir, através da análise das fontes anteriores, que Dom Antônio possuía um padrão estabelecido e deveria ser conquistado pelo seu clero e também para a população. Cabia ao clero paulista oferecer o exemplo à população de seu bispado e, através da fé, estabelecer um comportamento adequado. Contudo, o que observamos em sua constituição de regras definidas ao clero não constitui fielmente o preceito ultramontano de discussão dos sacramentos bem aprofundados, conforme observamos nos preceitos ultramontanos de Dom Viçoso. Dom Antônio Joaquim de Mello foca nos costumes dos leigos e se preocupa pouco com a questão da doutrina.

Contudo, em alguns momentos analisamos, dentro das ações desse bispo, a tentativa de promover a reforma. Para almejar esse padrão a ser seguido, era necessário maior cuidado quanto ao comportamento que deveria ser voltado, constantemente, para a religião cristã institucionalizada segundo os padrões tridentinos. Assim como verificamos em Dom Viçoso, as cartas e visitas pastorais se tornavam uma forma eficiente de verificar as ações desse bispo e também do clero paulistano.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 303.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 304.

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 304.

³⁰¹ FONTOURA, Ezechias Galvão da. *Vida do Exmo. e Revmo. Senhor D. Antônio Joaquim de Mello bispo de S. Paulo*. São Paulo: Escola Tip. Salesiana, 1898. p. 304.

3.4. AS CARTAS E VISITAS PASTORAIS DE DOM ANTÔNIO JOAQUIM DE MELLO

Os bispos luso-brasileiros, até o século XIX, se descuidaram abertamente de um dos principais mandatos do Concílio de Trento - as visitas pastorais periódicas a todos os recantos da diocese. Segundo o Concílio, os bispos diocesanos deviam visitar as paróquias de suas dioceses de dois em dois anos, pelo menos para verificar os costumes dos clérigos e, também, da população. Vários fatores podem ser apontados como responsáveis por esse descuido. Os principais são as distâncias imensas, os perigos nas viagens e a dispersão da população. O fato é que foram apenas alguns prelados fizeram essas visitas durante o século XVIII. Contudo, no século XIX os bispos brasileiros demonstraram maior zelo pastoral e promoveram mais visitas em diversas regiões de suas dioceses.

No ano de 1852, Dom Joaquim de Mello, em sua carta destinada ao clero, revelou como ele se constituía dentro do bispado paulista:

Nada, meus amados, e respeitados Irmãos, nos foi mais doloroso; nada nos fez tanto hesitar, sobre nossa pequenez, sobre nossa indignidade o incalculável peso do Episcopado, como pôrmo-nos à frente do Clero Paulistano. Sacerdotes tão acima de nós por suas luzes, por seu mérito e nós lhe dirigir-mos a palavra! Mas aceitamos, e de facto ficámos vosso Chefe. Protestamos, que nada queremos, que não seja firmado no espírito, e letra dos Santos cânones; protestamos abandonar qualquer exigência, que se nos mostrar fora da lei, ou já inexequível³⁰².

De acordo com esse documento, torna-se evidente a questão da formação do bispo diante dos outros religiosos, e isso parece que incomoda Dom Antônio. No discurso, é evidente sua humildade perante os demais. Contudo, esse era o momento de dar início à Reforma Religiosa, que partiria do Clero Paulistano:

Meus irmãos, São Paulo nos exorta a que nossos costumes sejam limpos, como os vestidos daquele, que anda na praça de dia (...) Meus irmãos, Jesus Christo disse, que nós somos a luz do mundo, que os homens o glorifiquem, vendo nos sas boas obras; que sejamos santos, como seu pai, que está nos ceus. Nossas exhortações, nossas fracas orações serão para a melhora do interior, onde reside a caridade; mas nosso Regulamento toca só o exterior. Não o faremos d'uma vez por causa de nossas ocupações, que para nada nos dão tempo³⁰³.

Nessa passagem, Dom Antônio chama atenção para a moralização dos costumes através da fé e religião. Portanto, o clero para esse religioso está impregnado pela imoralidade e deve ser revertida essa situação. Contudo, o regulamento do clero foi apontado por esse

³⁰² CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953, p. 154

³⁰³ *Ibidem*.

religioso como um dos maiores problemas a ser resolvido. De acordo com esse religioso, o que deveria ser um auxílio à religião se torna um dos problemas a serem solucionados:

É porque o Sal que devia preservar o povo da podridão moral tornou-se inútil. A luz que devia estar no alto para guiar os passos dos que jazem nas trevas e sombras da morte, jaz escondida debaixo do alqueire [...] ³⁰⁴.

Para isso, Dom Antônio usou de suas cartas pastorais para divulgar suas ideias ultramontanas e, também, reformar os costumes do clero. Quanto a esses costumes, o religioso elabora uma carta pastoral em 1852, ano de sua ordenação como bispo, dedicada inteiramente a essa questão. Além das cartas pastorais, ele vai utilizar das visitas pastorais para controlar o clero e toda a população. Segundo Wernet, D. Antônio Joaquim de Melo transformou a visita pastoral em prática distintiva do ultramontanismo brasileiro, haja vista que, por meio dela, combateu os desvios dos padres metidos em política e, ou, amancebados, repreendeu católicos pouco ortodoxos e corrigiu descasos com templos e objetos litúrgicos, impondo práticas religiosas centradas nos sacramentos sob a Direção de padres celibatários e obedientes à autoridade diocesana.

Monsenhor Paulo Florêncio, em seu livro *A Igreja no Estado São Paulo*, identifica a existência de cinco visitas gerais em todo o seu bispado (...) “consagrados a perflustar a diocese e pregar a palavra de Deus aos diocesanos disseminados, então, em vastíssimo território que abrangia Santa Catarina, Paraná, São Paulo e parte meridional de Minas”³⁰⁵, conforme podemos perceber nas imagens que estão anexadas nas três principais visitas pastorais desse religioso.

De acordo com Leite Cordeiro:

Na primeira visita pastoral, percorreu o vale do Paraíba, desceu a serra do Mar, galgou a Mantiqueira e, ainda, pelo vale do Paraíba retornou a São Paulo. Na segunda, adentrou território paulista e penetrou o mineiro, fazendo em parte o traçado atual da Fernão Dias ³⁰⁶.

Era pedido aos párocos que a visita do bispo não fosse marcada pela ostentação e, sim, pela simplicidade.

Em sua terceira visita, D. Antônio percorreu as paróquias de São Paulo e de Minas, tendo passado na cidade de São Gonçalo de Campanha e encontrado Dom Antônio Ferreira Viçoso. Dom Antônio Joaquim de Melo percorreu, nessa visita, as cidades próximas a São

³⁰⁴ CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953, p. 154.

³⁰⁵ Op. Cit. p. 155.

³⁰⁶ CORDEIRO, LEITE. *As visitas pastorais de Dom Antônio Joaquim de Melo*. São Paulo: RIHGB, 1961. p. 223.

Paulo, como: Santo Amaro, Itapeirica, Cotia, São Roque, Una, Piedade, Sorocaba, Cabreúva, Araçariguama e Parnaíba.

Sob a influência de suas visitas pastorais, Dom Antônio Joaquim de Mello escreveu suas principais cartas pastorais. Durante seu Bispado, foi conhecido por divulgar uma série de cartas pastorais endereçadas a seus fiéis e aos sacerdotes que faziam parte de sua jurisdição eclesiástica, em sintonia com as ideias já defendidas nas cartas pastorais de Dom Viçoso.

Dom Antônio Joaquim de Mello, em sua pastoral de apresentação aos fiéis, começa evocando a questão da sua pouca formação para ocupar o Bispado de São Paulo, justificando sua nomeação:

Quando, meus amados irmãos, em uma idade tão avançada, em uma vida obscura, sem o prestígio da ciência, julgando-nos indigno do simples sacerdócio, pensaríamos que a Divina Providencia, que forte e suavemente vai a seus fins, permitiria que o Soberano nos escolhesse para Bispo de S. Paulo!? O facto está consummado. O Vigário de J. C. nos confirmou; somos vosso Bispo³⁰⁷.

Assim, através desse fragmento, podemos observar, de antemão, que o religioso já definia na pastoral ressalvas ao ser nomeado para um cargo tão importante que carrega uma série de obrigações. Ao definir não possuir *status* nem conhecimento, ele se julga indigno do cargo. Contudo, declara-se nesse mesmo documento como um padre zeloso e traz à tona um diálogo com o cristianismo inicial ao citar São Paulo.

Ao longo de sua carta pastoral, ele define a função de um Bispo:

O que é um Bispo em sua diocese? É um mandatário, um Prónubo, que procura esposas para Jesus Christo. O anel, que em nossa sagração recebemos é o symbolo de nossa união com aquele que por nós deo a vida. (...) Sim, meus Irmãos, este é o grande apanágio, a grande missão do sacerdócio catholico: - conduzir o homem ao conhecimento, ao Amor de Jesus Cristo, que sendo Deus, em tudo igual a seu Pai, não se dedignou de tomar a forma de escravo para, de escravos que éramos, fazer-nos deuses. Toda a humanidade, depois da encarnação do Verbo, tem este direito; e é ao Sacerdote que pertence a glória desta transubstanciação, relevai a expressão³⁰⁸.

Dom Antônio considera a função de um Bispo como o responsável por conduzir os fiéis à verdadeira fé. Em seu discurso, fica clara a função dos trajes dentro do discurso ultramontano, como forma de evidenciar a hierarquia, em que, no caso descrito na documentação, o bispo destaca o recebimento do anel do bispado como símbolo do *status* de Bispo.

³⁰⁷ CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953. p. 49.

³⁰⁸ CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953.

Ao vasculhar a documentação no Arquivo da Cúria de São Paulo, percebemos que esse religioso possuía contato com a cúria romana. Na correspondência enviada por Pio IX, novamente a indicação de Dom Antônio Joaquim de Mello deixa muito claro que, mesmo não tendo o “Grao de doutor³⁰⁹, tens suficiêcia doutrinária e foste julgado hábil e idôneo para dirigir e governar a referida Igreja de São Paulo como Bispo, e, portanto, possa presidir reger e administrá-la livre e licitamente”³¹⁰. Portanto, para a Santa Sé, a questão burocrática desse religioso em não possuir formação acadêmica suficiente para se tornar bispo era algo irrelevante, sendo necessária, antes dessas questões burocráticas, a necessidade de um religioso “firme e rigoroso de estatutos e costumes”³¹¹, ou seja, o perfil traçado pelo papa seria de um religioso dedicado às reformas morais do clero e dos fiéis:

Queremos, porem, que cuides na reforma da Igreja Catedral, construção do Seminário, Montanha da perfeição, conforme o Concílio Tridentino, ficando neste particular onerada a Tua consciência³¹².

Portanto, temos aí o objetivo principal dos representantes de Roma, que seria a construção de um seminário para que, dessa forma, pudesse ocorrer a reforma católica nos moldes ditados pelo Concílio Tridentino.

Essa documentação indica que Pio IX se mostra satisfeito com o Bispado de Dom Antônio Joaquim de Mello, demonstrando forte ligação com a Cúria Romana. Em carta endereçada a ele, o Papa IX faz uma série de novas recomendações quanto ao seu Bispado, principalmente na preparação de seu clero, exercendo sua autoridade enquanto Bispo, direcionando-o às normas dos “sagrados cânones e modelo da disciplina eclesiástica, como exemplo de boas obras, na fé, na castidade e, principalmente, não interrompam os estudos das sagradas disciplinas”³¹³.

Outra documentação analisada no Arquivo e que demonstra a ligação da Santa Sé e com o Bispado de Dom Antônio diz respeito a uma proibição de circulação de livros. No ano de 1851, circulou uma proibição à população de leitura de um livro intitulado *Carta al Papa y analisis del breve 10 junio 1851*, tendo por autoria Francisco de Paula G. Vigil, um escritor

³⁰⁹ Devemos informar ao leitor deste trabalho que o título de doutor citado nessa documentação não diz respeito ao título que existe atualmente. Ao citar o grau de doutor, Dom Antônio afirma que não teve uma formação mais apurada dentro da hierarquia religiosa.

³¹⁰ Correspondência papal. In: *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*, 4-2-31, nº 257, fls. 188. Data de sua posse.

³¹¹ CAMARGO, Paulo Florêncio da Silveira. Carta Pastoral sobre o Seminário. In: *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953. p. 314. Carta Pastoral nº 8.

³¹² *Op. cit.*, p. 302.

³¹³ *Op. cit.*, p. 303.

peruano. Esse autor defendia a separação completa da Igreja e do Estado, sendo excomungado pelo Papa por negar a infalibilidade papal do Sumo Pontífice.

Aqueles que lessem esse livro teriam a pena da excomunhão por se tratar de obra condenada pela Santa Sé. Em carta endereçada a um religioso do Rio de Janeiro, em 7 de agosto de 1852, percebemos essa preocupação:

Junto a esta Carta que tenho honra de transmitir a Vossa Excelencia envio um decreto que contem uma expressa leitura do opúsculo intitulado Carta al Papa que a Santa Sé me remeteo com ordem de enviar a Vossa Excelência a fim de que faça publicar aos fieis da sua Diocese para desviá-la da leitura e da retenção de um tão pernicioso livro [...] ³¹⁴.

Monsenhor Antônio Vieira Borges era representante da Santa Sé no país e enviava as missivas do Papa diretamente para os bispos, com o intuito de estreitar as relações entre a Igreja Católica no Brasil e em Roma. Essa missiva foi enviada para Dom Antônio Joaquim de Melo para evitar que o livro fosse lido em sua Diocese. Para seguir as determinações do Papa, Dom Antônio publica a seguinte carta endereçada aos fiéis e também ao clero:

(...) foi proscriba e condenada uma obra intitulada *Carta al Papa y analisis do Breve de Junio de 1851*, por Francisco de Paula G. Vigil – Lima. Incorriam em excomunhão todos os fieis que (...) lessem, ensinassem, conservassem ou publicassem semelhante obra [...]. Havemos por bem ao reclamo do Inter nuncio da Santa Sé Apostolica ordenar que nem um fiel de Nossa diocese leia, conserve ou publique semelhante obra sob pena de excomunhão ³¹⁵.

Com isso, Dom Antônio dedicou-se boa parte de seu Bispado em informar seus padres a forma com que deveriam se portar perante os fiéis. Em análise ao regulamento do clero estava prevista a forma como o religioso deveria se vestir, advertindo o "uso do anel, solidéo, cabeção, faixa e meias roxas" ³¹⁶, além da "Necessidade do uso da sobrecasaca de cor não viva para os clérigos em viagem a cavalo, ou fora do povoado, mesmo a pé, trazendo sempre envolta ao pescoço, que é um distintivo indispensável aos sacerdotes" ³¹⁷:

Tendo em vista ao nosso conhecimento que o Ver. Antônio Bento Barboza de Freitas Lima, Capellão de Santo Antônio de Jacutinga em todo tempo que ahi tem estado tem violado os regulamentos do Bispado vestindo como secular, celebrando de sapatos de côr(...) convivendo e residindo em casa de pessoas concubinas, deveríamos suspendê-lo de suas ordens, mas vindo ele a nossa presença, não negando os fatos referidos e nos asseverando que d'ora em diante será fiel observador dos mesmos regulamentos e que já mais descerá de seo caráter e pelo

³¹⁴ CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953. p. 223.

³¹⁵ CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953. p. 87.

³¹⁶ ACMSP. MELO, Antônio Joaquim de. *Regulamento ao clero*. 2 de agosto de 1851. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo. Documentos Interessantes, p. 27-42. Estante 15, gaveta 79, n.52.p. 30

³¹⁷ *Ibidem*, p. 33

contrário saberá distinguir o homem escandaloso do homem cristão, devemos suspendê-lo e dar dois meses para se aprontar e trajar como eclesiástico, chapeo próprio e quando não faça fica só pelo fato suspenso de todo uso de suas ordens³¹⁸.

Podemos perceber que esses regulamentos submetiam o clero a um estatuto, cujo objetivo era impor nova conduta, distinta daquela que vinha sendo assumida pelos padres não reformados. É importante salientar que a reação da Igreja Católica à modernidade recaiu consideravelmente sobre os padres seculares, os quais deveriam se apresentar como um grupo distinto da sociedade emergente.

Além das vestimentas do sacerdote cobradas pelo bispo, um fato muito importante que circulou durante seu bispado foi a proibição da confissão de mulheres e crianças em casa sob pena de excomunhão daqueles que desobedecessem essa ordem. Em correspondência a São Sebastião de Taquari, em 1º de outubro de 1857:

Todos nós em uma das comarcas eclesiásticas de vigário da vara dessa comarca avisasse a todos os párocos que de nenhum modo poderão confessar mulheres nas suas casas pelo grande perigo da solicitação que tal uso resultaria hoje conhecemos a vinda de párocos tão ignorantes continuam com tal intolerável abuso. Portanto determinam por este mandamento circular [...] desta data diante nenhum sacerdote confesse mulheres se não na Igreja e no confessionário nem em Casa confessem meninos de 14 anos de idade. O sacerdote ou Pároco que contrariar à esta determinação incorrem *ipso facto* em suspensão a todos usos de suas ordens [...]³¹⁹.

Mas por que Dom Antônio dá essa ordem aos padres? Analisando a documentação do Arquivo da Cúria, podemos presumir que essa ordem seria devida a crimes de solicitação existentes nessa Diocese, mas que não foram investigados nem julgados pelo Bispo, o que nos causa grande estranhamento não possuir nenhum tipo de carta desse religioso em averiguação de denúncia. No entanto, a forma como os religiosos se vestiam ou se comportavam era um dos principais alvos da crítica de Dom Antônio. Em circular destinada aos clérigos, as normas são retomadas de maneira que fique bem clara a forma como um religioso deve se portar perante a população:

Tendo nos muito de propósito, em Nosso Regulamento de 22 de agosto de 1852 no art. “vestuário público” repugnado restringir muito o uso do chapéu, andando-se a cavalo, permitimos o chapéu de copa alta e não falamos em sua cor. Mas quando pensaríamos ver e ter certo a que Rev.^{dos} Párocos e muitos outros se tenham servido mesmo dentro das paróquias, mesmo dentro da Capital, de chapeuzinho de palha que, com uma pena, serviram para Senhoras. Quando pensaríamos que se animariam nos mesmos lugares a se apresentar com chapeletes quase sem abas, como usam

³¹⁸ ACMSP (Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo). *Suspensão do Padre Antônio Bento Barboza de Freitas caso não obtempere ao que lhe prescreve o Bispo diocesano*. Documentos Interessantes, Estante 15, gaveta 79, n. 52, p. 62

³¹⁹ ACMSP. *Proibição da confissão em casa para mulheres e crianças*. Carta endereçada à cidade de São Sebastião Taquairi em 1º de outubro de 1857. Disponível em: Documentos Interessantes, Estante 15, gaveta 79, n. 52, p. 70

peões e moços sem estima. Tais abusos que se desonram nosso estado e que bem manifestam tais clérigos menosprezam seu caráter e se lisonjeiam de se hombrear com rapazes de nenhuma estima, nos obrigam a mandar, como mandamos, que de agora em diante os clérigos em uso de ordens, só se possam servir dos mesmos chapéus que lhe foram marcados para quando andarem de capa viatória ou gamacha, ficando sujeito os violadores das nossas determinações as mesmas penas impostas em geral ao uso do hábito talar dois dias depois da publicação desta. Tantas dificuldades têm encontrado em achar e apreciar a obediência que tendo determinado no referido Regulamento que as sobrecasacas chegassem aos joelhos, a cada passo e pela maior parte encontramos paletós, e não o que os convém. Até quando teremos um pé no templo e outro no profano? Jamais obrigaremos ao uso de ordens. Não vos quereis conformar o que se vos manda largai a casa do Senhor; vos deixaremos livremente a esse mundo que tanto quereis agradar e de que quereis merecer. Vós direis, meus irmãos recalcitrantes: o hábito não faz o monge. E porque o monge sofre tão grande castigo quando deixa o hábito? Lede São Jerônimo, lede santo Ambrósio, lede mais de 300 concílios gerais e particulares, que tanto se esforças a nos por vestidos com decoro, que pela seriedade de nosso trajar se conhecesse o peso de vosso juízo. Vede no Evangelho se é na Igreja ou no deserto que se veste solenemente. Até quando viveremos numa luta por causa tão fácil, havendo, sobretudo um pouco do temor de Deus. Deus toque vossos corações amados Irmãos, para que nos unamos em Jesus Cristo. Combatemos o mundo. Porque somos discípulos daquele que venceu o mundo e nos entregou as armas para também vencê-lo. [...] Aproveitamos a mesma ocasião para declarar a todos os Re. Párocos que quando lhes proibimos com pena de suspensão suas saídas fora da Paróquia, por mais de um dia, nunca pensamos incluir as saídas para se confessarem. Que está em pecado mortal, de direito divino deve procurar sair de tão horroroso estado. Cada ano o preceito geral da Igreja nos obriga, como então poderíamos nós embaraçar aquele que está motivo de saída dois e mesmo três dias de cada mês³²⁰.

A descrição desse extenso documento tem grande importância para reforçar as exigências determinadas por esse bispo no que concerne ao controle dos trajes e, também, da maneira como o clero se porta em seu cotidiano, o que revela os “vícios” comportamentais desses padres, ressaltando a proximidade do comportamento do clero com o da população masculina, com a ressalva de práticas como o flerte com as mulheres e a existência de relacionamento conjugal com alguns religiosos. O documento nos lembra também a importância do afastamento completo dos padres do mundo profano, de modo que eles não tivessem contato em festas nem divertimentos nesse ambiente laico. Ao final dessa descrição documental, podemos perceber que esse religioso faz a recomendação da leitura voltada para o catecismo de Santo Ambrósio (que teve grande importância durante o Concílio de Trento), bem como os Concílios Gerais em que esses documentos também destacam a questão da vestimenta adequada.

Uma passagem interessante nesse documento seria a forma como esse religioso demonstra que a Igreja se encontra em combate com o mundo e que a fé seria a ferramenta

³²⁰ ACMSP. MELO, Dom Antônio Joaquim. *Sobre vestuário eclesiástico*. São Paulo, 21 de Abril de 1857. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, documentos avulsos, carta datilografada de cópia manuscrita 1.4.44.

ideal para vencer os embates. Para isso, era necessário ressaltar para os “soldados de Cristo”, no caso o clero, que os costumes deveriam ser reformados de maneira que servissem de exemplo para a população. Daí a necessidade de estabelecer um regulamento destinado ao clero.

Em sua segunda visita pastoral, o religioso deixa bem claro a situação vivenciada:

Resta-nos pedir a todos os nossos diocesanos, que não cessem em suas orações da manhã, ou da noite, e quando ouvirem missa, pedir a Deus por todos nós, para que, vencendo os embustes do inimigo, possamos ser útil a nossas ovelhas. E os Reverendos párocos, a quem chegar a notícia, farão um dia de preces, para que Deus por Jesus Cristo nos ilumine, encha-nos de caridade, de paciência, a fim de cumprimos nosso dever, não como pro forma, mas com um coração verdadeiramente paternal. O demonio se ira contra nós; o demonio não quer que visitemos nossos filhos, nossos irmãos. Êle nos suscita uma guerra de morte, seu fim é inutilizar-nos, tirando-nos toda força moral, para que nossos diocesanos nos olhe com desprezo, com antipatia, com indiferença³²¹.

Através da carta pastoral de 1857 destinada aos fiéis, Dom Antônio é bem claro ao afirmar a existência de pessoas que se contrapõem às visitas pastorais. Contudo, como destacou esse religioso, a função das visitas é vital para a o desenvolvimento das ideias da fé cristã, razão por que são imprescindíveis e devem ser constantes.

Como pudemos observar, as cidades da Diocese paulistana eram muito próximas, e isso revela que houve limite na visitação do bispo, o que seria um ponto desfavorável para a eficiência da Reforma ultramontana. Além disso, as visitas foram interrompidas no ano de 1858 (conforme analisado no quadro a seguir). Acredito que isso se deveu à avançada idade do bispo, e naquele ano não foi realizado nenhum tipo de visita.

Quadro 3 – Número de Visitas Pastorais realizadas por Dom Antônio Joaquim de Melo³²²

ANO	Número de localidades visitadas	Nome de localidades visitadas
1853	14	Mogi das Cruzes, São José do Paraitinga, Paraibuna, Caraguatatuba, São Sebastião, Vila Bela da Princesa, Cunha, Bananal, São José do Barreiro, Lorena, São Miguel das Areias, Queluz, Pinheiros, Embaú.
1854	7	Guaratinguetá, Aparecida,

³²¹ MELO, Dom Antônio Joaquim. Segunda a Visita Pastoral. In: CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953. p. 325.

³²² CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953. p. 335.

		Pindamonhangaba, Taubaté, Caçapava, Santa Branca, Jacareí.
1855	21	Jundiaí, Belém, Campo Largo, São João de Atibaia, Nazaré, Santo Antônio da Cachoeira, Tremembé, São José do Paraíso, Várzea Grande, Itajubá, Vila da Boa Vista, Pouso Alegre, Borda da Mata, Jaguari, Cambuí, Bom Retiro, Antas, Ouro Fino, Socorro, Amparo, Campinas.
1857	6	Itu, Mogi Mirim, Mogi Guaçu, Curato do Espírito Santo do Pinhal, São Sebastião do Jaguari, Caldas, São Gonçalo da Campanha (encontro com Dom Viçoso).
1858	1	Itu

Com isso, percebemos a existência de um clero que necessita se transformar num ideal pregado pelo catolicismo reformador, para isso esse bispo vai utilizar, além das visitas e cartas pastorais, um regulamento que, conforme citamos anteriormente, é de suma importância para a homogeneização dos costumes desses religiosos.

Através das visitas pastorais, Dom Antônio concluiu que era necessária maior preocupação com seu clero, principalmente no que diz respeito à formação. Desse modo, seguindo a linha de pensamento de Dom Viçoso, Dom Antônio Joaquim de Melo acreditava na construção dos Seminários religiosos como a principal ferramenta para a construção de um modelo tridentino de religião. Dessa forma, é necessário analisarmos também o Seminário criado com Dom Antônio Joaquim de Melo como o "qlócus" da reforma católica paulista.

3.5. CRIAÇÃO DO SEMINÁRIO

Antes de iniciar nossas análises, temos que verificar uma correspondência enviada pelo Papa em 1852, para o Bispo Dom Antônio Joaquim de Melo felicitando-o pela iniciativa de reformar o Seminário:

O Seminário é o local de aplicação da autoridade que os eclesiásticos dirigem sua vida pelas normas do sagrado cânones, e modelo da disciplina eclesiástica mostra-se como exemplo das boas obras nas palavras, na conversão, na fé, na castidade e principalmente jamais vão interromper o estudo das sagradas disciplinas e se

apliquem com todo o cuidado a procurar a salvação das almas e preencham as obrigações do seu próprio ministério (...) A igreja necessita de bons administradores diante das calamidades dos tempos, o que se consegue somente pela instrução. O que deve ser feita desde a infância, ao qual deve receber desde os primeiros anos de vida segundo as mentes dos Concílios de Trento em toda a virtude e disciplina canônica, em um seminário por mestres de probidade, doutrina e espírito eclesiástico, que o colocara fora e alheio ao perigo do mundo profano. Sendo assim capaz de oferecer-vos a contingencia do seu trabalho na cultura da vinha do Senhor e repreenda aqueles que forem contrários. Porque os inimigos procuram perverter os espíritos e os costumes de todos, corromper e abalar os fundamentos da sociedade cristã, sendo o exemplo e a demonstração muito importantes mormente aos fieis confiados aos nossos cuidados³²³.

Desse modo, o Papa deixava clara a importância de um centro de estudos para a formação dos religiosos, de modo que procurasse disseminar os preceitos tridentinos. Com a formação adequada, esses religiosos se tornavam os responsáveis por moldar os costumes dentro de suas paróquias. Desse modo, o Seminário tinha papel essencial na reforma ultramontana, de modo a promover os estudos da liturgia sagrada e cânones e a correta administração dos sacramentos da Igreja Católica.

Em São Paulo, segundo Wernet, o centro de propagação da formação clerical iluminista foi o Convento dos Franciscanos, onde, de 1804 a 1818, verificamos, em análise de autores, a divulgação das ideias do Iluminismo português e o pensamento filosófico de Kant³²⁴. Devido à inexistência de um seminário, os candidatos ao sacerdócio viviam em casas de famílias, indo ao Convento apenas para as aulas de Filosofia e Teologia. Dessa forma, a criação de um seminário episcopal ocorreu tão logo foi assumido o bispado, o grande projeto de Dom Antônio Joaquim, que entre 1810 e 1814 recebera essa mesma formação iluminista contra a qual iria se voltar durante seu período de governo da Sé Paulista. Acresça-se a isso o fato de que, a partir de 1818, começou um processo de definhamento desse catolicismo, visível na irregularidade com que passaram a funcionar as aulas do Convento dos Franciscanos de São Paulo e com a criação do Seminário de São Paulo.

De acordo José Tomaz Nabuco de Araújo:

A necessidade de um seminário é altamente sentida por todos que sabem que cada vida ou profissão tem suas especialidades, seu tirocínio próprio. Espero que a fundação desse estabelecimento será o primeiro cuidado do nosso digno Prelado, o qual nessas visitas piedosas será ajudado pelos Poderes supremos dos Estados, e por esta Presidência, quanto cabe em sua autoridade. Confio nesse virtuoso Varão, penetrado de sua sagrada missão há-de com denodo, cortar por todas as

³²³ ACMSP. *Livro Tombo 1852-1898*. Localização 11-3-1, p. 3-4.

³²⁴ WERNET, Augustin. *Op. Cit.*, p. 35.

considerações, para regenerar o clero de sua diocese, estabelecendo com inflexibilidade e disciplina e os costumes que convêm ao prestígio do sacerdócio³²⁵.

Condizentes com as exigências educacionais da época: Seminário Menor dedicado ao ensino fundamental e secundário e Seminário Maior dedicado à formação sacerdotal. No momento da abertura, em 1856, o Seminário contou com 23 alunos matriculados, dos quais 14 saíram padres. A maior ala das suas acomodações físicas ficou reservada ao ensino elementar e a menor, à formação de padres seculares.

Vicente Pires da Mota, presidente da Província, atesta:

A educação moral e religiosa permanecia em atraso. O clero carecia de conhecimentos indispensáveis ao desempenho de seus elevados deveres. Era necessário criar-se um estabelecimento para estudo e preparo da mocidade que se destinasse ao sacerdócio, notando-se que o êxito de um tal instituto dependeria antes de tudo da sua direção³²⁶.

Portanto, para Vicente Pires da Mota era necessária a construção de um instituto religioso, onde ele seria responsável por instruir o clero através da moral religiosa e com o intuito de realizar suas tarefas. De acordo com Patrícia Carla de Melo Martins, a elite paulista concordava em reformar o Seminário Paulista, pois representava a tentativa da elite agrária paulista em ter uma educação francesa que seria oferecida pelos princípios do catolicismo apostólico romano³²⁷.

Dom Antônio Joaquim de Melo, antes de assumir o bispado, no momento de sua sagração no Rio de Janeiro situa sua preocupação inicial em cuidar do clero:

O primeiro trabalho que empreenderei será a criação de um Seminário Episcopal onde se eduquem os ordenandos; se não for coadjuvado pelo povo nesta empresa, e não puder conseguir o capital para isso, renunciarei a mitra porque não poderei servir com um clero tão ignorante como que temos, salvas as exceções. [...] Quero criar um clero como entendo que deve ser, instruído e moralizado. Se assim não quiserem voltarei para meu retiro de Itu, bem contrariado por não poder conseguir o que julgo indispensável para a felicidade da minha diocese³²⁸.

Em seu discurso, Dom Antônio Joaquim nos mostra uma questão muito importante, que seria a vocação e a ausência de uma rigorosa vigilância:

É indispensável sermos chamados, e o que se entende pela palavra vocação [...] Eis a causa dos escândalos e das blasfêmias sacerdotais, falta de exame rigoroso para

³²⁵ FONTOURA, Ezechias Galvão da. *Vida do Exmo. e Revmo. Senhor D. Antônio Joaquim de Mello bispo de S. Paulo*. São Paulo: Escola Tip. Salesiana, 1898. p. 87.

³²⁶ Relatório de 15/4/1850. In: CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953.

³²⁷ MARTINS, Patrícia Carla de Melo. *O Seminário Episcopal de São Paulo e o paradigma conservador do século XIX*. 2008. 252 f. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2006.

³²⁸ Primeira carta pastoral. In: CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953. p. 67.

seguir a verdadeira vocação. O que poderia ser um Santo no estado comum, será um demônio, porque tomou um estado que não lhe convinha³²⁹.

A organização pedagógica do Seminário Episcopal se divide da seguinte forma: de maneira a atender às exigências educacionais da época, o Seminário Episcopal de São Paulo era dividido em duas alas: Seminário Menor, no qual funcionavam o ensino fundamental e o secundário; e Seminário Maior, destinado ao ensino sacerdotal, sendo função dos capuchinhos fornecerem a formação em ambas as alas. Na grade curricular do secundário constavam disciplinas como: Filosofia, Direito Civil, Direito Canônico, História Sagrada, História Profana, Retórica, Geografia, Gramática Latina e Portuguesa, Música e Canto Gregoriano, Arte Sacra e Ciências, de mesma grade curricular dos jesuítas. Sendo esse um método pedagógico reformulado pelo Papa em 1832³³⁰.

O prospecto do Seminário Episcopal³³¹ foi um documento criado com o objetivo de delimitar a função da instituição de ensino, bem como seu regimento, sendo determinada nesse prospecto a ligação direta com o concílio tridentino. Além disso, o documento retrata a estrutura pedagógica, sua disciplina interna e externa e até a forma de os familiares se comportarem, determinando um molde disciplinar, a fim de evitar as influências externas.

Esse documento é dividido em 17 itens, em que podemos definir a aproximação do Concílio Tridentino, detalhes técnicos sobre a manutenção do religioso na instituição, nos quais citamos o material utilizado, o critério etário de entrada (12 anos completos) e vestuário adequado. Uma passagem curiosa nesse regulamento é que, ao se tornar sacerdote, o caminho não tem volta, ou seja, não se pode desistir da vida eclesiástica com facilidade. Ao adotar essa postura, Dom Antônio Joaquim de Mello se afasta das ações ultramontanas que pregavam, principalmente, a vocação do clérigo para seguir o caminho do sacerdócio. Obrigar um seminarista a continuar seus estudos, mesmo não possuindo vocação para tal, traria uma série de problemas para a Igreja paulista. Além disso, o regulamento intensifica a questão do contato com o mundo externo como algo regulado constantemente e até as correspondências recebidas passariam por um rígido controle por parte dos diretores do Seminário, o que estaria afinado com os moldes tridentinos. O aluno desse seminário era constantemente vigiado por um mestre, sendo algumas visitas controladas em locutório e os alunos separados por grades.

³²⁹ Primeira carta pastoral. In: CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953. p. 67.

³³⁰ FRANCA, Pe. Leonel. *O Método Pedagógico dos Jesuítas*. Rio de Janeiro: Agir, 1954. p. 25.

³³¹ Arquivo Cúria Metropolitana de São Paulo. PROSPECTO do Seminário Episcopal de São Paulo, 1856, localização avulsa, pasta 1856.

A distribuição do horário era bem definida, e os alunos eram distribuídos de acordo com o tempo e o espaço. No caso, o ideal pregado pelos diretores era de que os alunos levantariam às cinco da manhã, fariam o sinal da cruz, comporiam a cama, procurariam seu superior para, às cinco e meia da manhã, adorar o Santíssimo, às sete fariam a exposição do Santíssimo, e as aulas teriam início às oito horas da manhã, meio-dia seria o almoço, às 14 horas seria o período dos estudos, às 19 a refeição e às 21 os alunos deveriam se retirar para o descanso. Dessa forma, é importante perceber o controle extremo do Seminário em regular os hábitos desses discentes através do prospecto.

Quanto à questão física, a estrutura arquitetônica dessa instituição caracteriza-se como fechada em si mesmo, cercada por muros altos, que separavam os alunos ali reunidos da sociedade que se configurava fora das imediações do recinto. Instituições como essas apresentavam um caráter coercitivo favorável à definição de uma estrutura mental autônoma em relação às demais linhas de raciocínio em desenvolvimento. Além do caráter coercitivo, vital para a construção de uma conduta específica dos alunos, o internato garantia condições de estudo para os que vinham da área rural e não tinham onde ficar.

Sobre a escolha da ordem que regeria esse Seminário, Dom Antônio vem logo a aclamar os capuchinhos como indicação direta de Pio IX:

E' na Saboia, é em frente do protestantismo, é em Chamberi, que Ele entreviu atletas, que melhor corresponderiam aos seus fins. Ele os chamou, ouvi-os, entreteve-os e, abrindo-lhes o seu Paternal Coração, No-los enviou, como écos do seu zelo, de seus desvelos sobre este País³³².

As normas de funcionamento do Seminário deveriam ser acatadas de acordo com o Concílio de Trento, sés. 23 de ref. 18, e de acordo com o Decreto 1.275, de 21 de abril de 1853, que determinava também a nomeação dos reitores e lentes.

Analisando as cartas pastorais emitidas pelo Bispo Dom Antônio, constatamos a presença de alguns pontos de tensão entre os anseios da hierarquia romana e o Bispo paulista quanto à fundação do seminário. A hierarquia determinou a Imaculada Conceição como padroeira e os capuchinhos franceses para assumirem a administração e docência. Dom Antônio esperava a vinda dos jesuítas ou dos lazaristas para assumirem o seminário. Desde a sua primeira carta pastoral, Dom Antônio determinou Santo Inácio de Loyola como padroeiro do seminário.

³³² CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953. p. 234.

Em sua pastoral de abertura do Seminário, Dom Antônio define que: "Este estabelecimento foi dedicado primeiramente a Santo Inácio de Loyola"³³³. Ao analisar a carta pastoral, podemos perceber que o objetivo de Dom Antônio era fazer uma homenagem somente ao principal padroeiro da ordem jesuítica. Na verdade, o nome de Santo Inácio foi cogitado desde o começo, quando se estava realizando o levantamento para a construção do prédio. Contudo, para não ocorrer futuros problemas, o bispo dedica também à Maria Imaculada como uma forma conciliatória, conforme a continuação da pastoral: "Conhecendo a vontade do pai comum, que nos fez conhecer que sua vontade era que os edifícios criados depois da Memorial época da definição dogmática da Imaculada Conceição de Maria"³³⁴.

Diante da definição da hierarquia romana quanto à presença dos capuchinhos, em detrimento dos jesuítas ou lazaristas, Dom Antônio se resignou à Santa Sé e deixou no seu testamento que os capuchinhos deveriam permanecer na instituição por no máximo 25 anos; tempo esse suficiente para que o clero ali formado fosse capaz de assumir a administração e docência daquele estabelecimento de ensino. Nesse momento, através do testamento de Dom Antônio, percebemos que o religioso se distancia dos preceitos ultramontanos e, quanto aos santos padroeiros, esse bispo determinou à consagração dos dois, Santo Inácio e Imaculada Conceição, pela sua aproximação com os ideais dos jesuítas, sendo rezada uma missa semanal a esses dois padroeiros para lembrar o sacrifício de ambos em prol da fé cristã.

O Papa teve sua preferência pelos capuchinhos de Savoia, portanto não foi de maneira aleatória a sua escolha. De acordo com a historiadora Patrícia Carla de Melo, entre os anos de 1848 e 1854, esses religiosos iniciaram um movimento de expansão missionária fora de seus limites, sendo eleito Afonso de Rumilly como responsável por essa expansão. Assim, os capuchinhos foram enviados para a região de Madagascar e, mais tarde, para a Província de São Paulo. Apoiados pela Santa Sé, de acordo com essa autora, o grande intuito desses religiosos seria divulgar essa ordem religiosa que cumpria o mesmo papel que os jesuítas, sendo a primeira missão dos capuchinhos de Savoia em terras brasileiras³³⁵. Além disso, a historiadora trabalha com a teoria de que as relações entre Brasil e França se tornariam melhores com a entrada desses religiosos, no sentido econômico e incentivando a vinda de imigrantes franceses para essa região.

³³³ MELO, Dom Antônio Joaquim de Mello. Carta pastoral sobre o Seminário. In: CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. p. 314.

³³⁴ *Ibidem*.

³³⁵ MARTINS, Patrícia Carla de Melo. *O Seminário Episcopal de São Paulo e o paradigma conservador do século XIX*. 2006. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2006.

Desde o ano de 1843, os capuchinhos já tinham grande simpatia para a vinda como missionários no país, como é o caso das discussões no Parlamento brasileiro, quando pelo Decreto nº. 285, de 21 de junho de 1843, o Governo autorizou a entrada desses religiosos no país. Como é o caso do discurso proferido por Antônio Pinto de Mendonça:

A imoralidade na massa geral da população é patente. As doutrinas anti-sociais e irreligiosas têm órgãos por toda parte. As missões pregadas pelos capuchinhos representam uma reação. Autoriza-se, assim, o Governo a fazer as despesas para a vinda desses frades³³⁶.

Contudo, tanto o seminário quanto os capuchinhos encontraram forte resistência por parte dos representantes do cabido, sendo esses religiosos constantemente inquiridos pelos representantes do cabido como insubordinados ao Estado, o Amigo da Religião, órgão da imprensa paulistana. Esses religiosos fizeram intensas críticas à permanência dos Capuchinhos no Bispado. Em resposta, Frei Eugênio de Rumilly assim pronunciou:

Quanto à asserção que os professores do Seminário esforçam-se por implantar o jesuitismo e acabar com os hereges, parece-nos ser um simples gracejo. É bem possível as ideias que se ensinam no Seminário não sejam perfeitamente idênticas as do ensino profano; não sabemos quais elas sejam. Porém tem-se o direito de exigir que não se oponham as nossas constituições políticas e as nossas leis. A constituição e as leis que estabelecem o princípio da liberdade não vão querer por certo limitar-se em relação a autoridade da Igreja, que aliás é do Estado. No século XIX, o jesuitismo é um fantasma e só pode meter medo as imaginações românticas dos leitores Judeu Errante. Se acreditamos que a Igreja está assentada em fundamentos inabaláveis. Acreditamos nas obras progressivas da civilização que vai se aperfeiçoando. O jesuitismo é apenas uma tradição histórica. Temos fé na civilização; para nós a Companhia de Jesus poderá ser inútil, mas por certo não será perigosa.

Diante de tamanha crítica do ensino dos capuchinhos no Seminário, tivemos uma resposta do Frey de Rumilly, que se defende prontamente contra os ataques:

Aos senhores do Amigo da Religião, movido unicamente pelo interesse da verdade, nem sempre é bom deixar escondida ou desfigurada. Seja-me permitido dirigir essa pequena resposta. Porém peço licença para seguir. Concedo tudo quanto dizem sobre minha falta de humildade. Passo sobre a antipatia que manifestam contra minha santa ordem. Quero só dizer, que embora sejamos de uma terra estrangeira, e revestidos do hábito de São Francisco, sempre somos gente, vossos irmãos e não foi por não achar de que viver em nossa cara pátria, que viemos a este país³³⁷.

Para encerrar, o Frei Rumilly atesta a intensa perseguição feita pelos membros do cabido:

³³⁶ BRASIL. *O clero no parlamento brasileiro*. 2 de março de 1843. v. IV, t. II, p. 32.

³³⁷ Carta endereçada ao jornal Amigos da Religião de 25 de Abril de 1855. CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. p. 304.

Resta contra mim em particular, uma acusação mais importante, provindo de uma conferência que há algum tempo eu fiz para os ordinandos sobre a castidade. Soube com efeito que um deles, que a ela não tinha assistido, falou disso ao senhor Cônego. Como se vê, não podia dar informações exatas. Outros foram interrogados. Não saindo daí nada do que se esperava, julgou-se apesar do sentido puramente teórico de minhas palavras que necessariamente desenvolvendo tal objeto, havia de eu ter insultado com diretas e indiretas ao Revm. Cabido e ao clero. Nem um nem a outro (...) A parte que eu conheço do clero eu a respeito e a venero. Quanto ao cabido, não tenho a honra de conhecer seus membros, e nem mesmo por suas obras posso julgar³³⁸.

Dessa forma, podemos perceber que o cabido promoveu um grande enfrentamento sobre a permanência da ordem dos Capuchinhos em São Paulo, como também foi um dos grandes empecilhos na administração de Dom Antônio Joaquim de Mello, sendo esse conflito um dos principais no Bispado de Dom Antônio.

Para encerrar a polêmica estabelecida nos periódicos, o Frei Eugênio, também um representante dos Capuchinhos e um dos professores do Seminários, assim se pronunciou:

Aos Snrs. Redatores do Amigo da Religião repetidas vezes depois que tenho a honra de morar entre os paulistas, tem-me feito o obséquio esse jornal(...) A ordem dos capuchinhos nada tem que receiar: hoje como sempre, merecerá a estima do Papa e da gente de bem. Igualmente ignoramos o que avança o autor do artigo, enquanto não demonstrar a verdade de sua alegação com provas irrefragáveis.

O Frei Eugênio vem a público defender seu superior, Frei Rummily, e encerrar uma polêmica entre os representantes do cabido e os Capuchinhos. Toda essa resistência e crítica à Ordem Capuchinha mostram que os representantes do clero paulista não concordaram com a indicação dessa ordem para a administração dos seminários e passaram a atacar abertamente esses religiosos agora de forma pejorativa:

Homem quase descalço, sem chapéu, com a cabeça transformada em queijo flamengo, tendo em compensação as barbas tão crescidas, que lhe varriam o abdome, envolto em uma espécie de saco do mais áspero, que se lhes ajustava ao corpo pela grossa corda que lhe cingia a cintura³³⁹.

Além da ordem dos capuchinhos, podemos perceber as Irmãs de São José sendo criticadas:

(...) querem também levar suas devastações às nossas futuras mães de família, desvairando-lhes o espírito com ideias errôneas e supersticiosas, que lhes inspiram as irmãs do colégio de São José, fundado em Itú, pelo Bispo Dom Antônio, sob a direção imediata dos sobreditos capuchinhos, os quais exercem sobre as taís irmãs

³³⁸ *Op. cit.*, p. 305.

³³⁹ CORDEIRO, Leite. *As visitas pastorais de Dom Antônio Joaquim de Melo*. São Paulo: RIHGB, 1961. p. 223.

autoridade despótica e já conseguiram instalá-las no seminário das educandas de São Paulo, sustentando pelos cofres daquela província³⁴⁰.

Percebemos, então, dentro do Bispado paulista uma divisão entre o cabido e aqueles que apoiavam a Reforma de Dom Antônio Joaquim de Melo, principalmente no que diz respeito à introdução de seus regulamentos.

Dentro desse regulamento criado pelo Bispo, a autoridade hierárquica se mostrava importante na perspectiva de Dom Antônio:

Conforme a doutrina do Apóstolo S. Paulo ninguém póde pregar o Evangelho e palavra de Deus nosso Senhor, por sua própria autoridade, sem lhe ser cometido, e mandado por Legítimo Superior. E assim proibimos, que nenhum pregador secular, sob pena de excomunhão maior, e de suspensão das Ordens, e prisão, e das mais penas que nos parecer, pregue neste nosso bispado, sem ter para isso especial licença nossa passada in scriptis, pela qual se não levará cousa alguma em nossa Chancelaria³⁴¹.

Esse documento em questão deixava bem claro a respeito da imagem que os sacerdotes deveriam ter para com a sua comunidade, um zelo, principalmente, com as questões fundamentais da fé e da moral. Portanto, podemos analisar que o Seminário criado por Dom Antônio Joaquim de Mello se tornou o centro da reforma religiosa realizada por esse religioso. Para a elite paulistana, esse seria um local onde os seus representantes aprenderiam a cultura erudita europeia.

Entre os anos 1856 a 1879, o desenvolvimento do seminário se deu sob a administração dos Capuchinhos franceses. O corpo docente e a administração educacional desse estabelecimento de ensino eram compostos exclusivamente pelos clérigos da Ordem dos Capuchinhos de Savoia, sendo esses religiosos um dos principais adversários do protestantismo e inteiramente devotados à Reforma católica. Para reitor dessa instituição foi indicado o Padre Me Fr. Eugenio Rumilly.

Entre as medidas tomadas por Dom Antônio na construção e implementação do Seminário, destacamos ao longo de nossa análise a forma com que esse religioso representava a religião de maneira institucionalizada. Para isso, o clero deveria passar por uma preparação religiosa rigorosa e afinada com os parâmetros tridentinos. Entretanto, observamos, sob a administração de Dom Antônio Joaquim de Melo, o seminário diante de extremas críticas empreendidas pelos opositores, fato esse analisado principalmente quanto à polêmica da introdução das ordens religiosas no Seminário. Diante de tantos conflitos, o Seminário vai aos poucos perdendo sua influência e será mais tarde reativado por Dom Lino Deodato. Contudo, percebemos que a ativação do Seminário por Dom Lino não foi bem vista por parte do clero

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 239.

³⁴¹ FLORÊNCIO, Paulo. *A Igreja na H. de São Paulo*. p. 161. *Ibidem*.

Paulista, que passa a exercer forte resistência à implementação do estabelecimento por não concordar com a presença da Ordem Capuchinha e, também, de outras ordens religiosas indicadas para serem responsáveis pela instrução dos noviços que estavam adquirindo formação no Seminário, principalmente porque são contra a Ordem dos Capuchinhos indicados para assumir a Direção do Seminário. Esse movimento contrário revela a posição do clero, denominado por Wernet como iluminista e contrário ao que representa o ultramontanismo, um ponto que discutimos com mais detalhes no próximo tópico. Acredito que em alguns momentos da criação do Seminário o despreparo de Dom Antônio e o desgaste das polêmicas citadas refletiram em suas decisões e o tornaram fraco institucionalmente. Se formos comparar com o Seminário de Mariana, que foi reformado para reforçar a doutrina ultramontana e promover não só uma reforma física, mas também em seu currículo, que se moldou de acordo com os princípios dos ultramontanismos. Dessa forma, devemos analisar detidamente o conflito entre os representantes do cabido, que se tornaram um dos maiores contrários às reformas de Dom Antônio Joaquim de Melo.

3.6. O BISPO E O CABIDO: CONFLITO ENTRE DOM ANTÔNIO E O CLERO PAULISTA

Ao assumir o Bispado, Dom Antônio encontrou uma série de empecilhos, e podemos destacar a atuação do cabido³⁴², conforme analisado por Augustin Wernet. De acordo com esse autor, o cabido era formado, em sua maioria, por representantes da Academia Jurídica, ou seja, um grupo de “cultura elevada”, mas que constituíam os diretamente engajados em partidos políticos, situação essa que incomodava Dom Antônio.

A formação do cabido a partir de 1852³⁴³ se caracterizava pelos seguintes religiosos: Fidélis A. Sigmaringa de Moraes³⁴⁴ – Arcediago, Joaquim de Anselmo de Oliveira³⁴⁵ –

³⁴² WERNET, Augustin. *A Igreja paulista no século XIX*. p. 146.

³⁴³ A Relação de biografia do cabido da Sé da Catedral. In: BLAKE, Augusto V. A. Sacramento. *Diccionario Bibliographico brasileiro*. Conselho Rio de Janeiro: Conselho Federal da Cultura, 1970. v. 4, p. 67.

³⁴⁴ Natural de São Paulo, em cuja cidade capital faleceu em 1863, sendo cônego da catedral. Professor de Retórica e Poética do curso anexo à faculdade do Direito e cavalheiro da ordem *de Christo*. Escreveu a seguinte obra: *Apostillas de rhetorica* para uso de seus discípulos. Data da posse: 24 de dezembro de 1844.

³⁴⁵ Nasceu em Guaratinguetá, província de S. Paulo, a 7 de novembro de 1802, e faleceu a 19 de junho de 1872. Era presbítero secular e lecionou latim e teologia moral, gratuitamente. Tornou-se arcepreste e teve constantes conflitos com o bispo por causa da sua posição entre Igreja e Estado. Foi autor dos seguintes impressos: *Sermão* pregado na catedral de S. Paulo por ocasião da visita que o imperador fez à Província, *Sermão* do Espírito Santo, pregado em Campinas em 1868 na festividade feita a expensas do abastado fazendeiro da cidade, capitão Joaquim Carlos Duarte. Foi impresso com outros: *Oração gratulatoria*, recitada em Santos por ocasião de se concluir a guerra contra o Paraguai, em 1870. Data da posse: 24 de janeiro de 1847.

Arcipreste, Lourenço Justiniano Ferreira³⁴⁶ – Chantre, Joaquim José Carlos de Carvalho³⁴⁷ – tesoureiro, Hygino Francisco Teixeira³⁴⁸ – 1º Cônego Teologal, Manoel Emygdio Bernardes³⁴⁹ – 2º Cônego Penitenciário, Joaquim Manoel Gonçalves de Andrade³⁵⁰ – 3º Cônego Apontador, Dr. Ildfonso Xavier Ferreira³⁵¹ – 4º Cônego Prioste, Claro Francisco de Vasconcellos³⁵² – 5º Cônego Fabriqueiro e Manoel Teixeira de Andrade – 6º Cônego³⁵³ Hebdomadario.

Para Wernet, a visita de Dom Antônio a alguns estabelecimentos religiosos e sua crítica à administração desses fizeram que os padres entrassem em conflito aberto com alguns representantes do cabido por estarem à frente da administração desses institutos, sendo instaurada uma série de processos tanto civis quanto religiosos.

Vários incidentes marcaram a relação entre o cabido e Dom Antônio. Podemos destacar, entre esses, a caixa de arrecadação deixada por esse Bispo na Igreja Nossa Senhora Aparecida, causando uma série de conflitos entre o Bispo e o vigário de Aparecida, cabendo ao presidente da província Dr. José Antônio Saraiva impugnar as ordens de Dom Antônio como autoridade. Padre França, um dos religiosos censurados por Dom Antônio nessa questão, acaba por iniciar uma campanha contra o Bispo por conta desse incidente.

O Padre França leva à Assembleia Legislativa de São Paulo uma série de denúncias contra Dom Antônio, retratando-o como um religioso que não cumpre seu papel de Bispo. Contudo, os representantes da Assembleia Legislativa advogam a favor do Bispo. Além da defesa da Assembleia, Dom Viçoso também advoga a favor do Bispo de São Paulo, conforme podemos analisar na biografia de Dom Viçoso, escrita por Dom Silvério Gomes Pimenta, que

³⁴⁶ Não foram encontrados dados biográficos. Data de posse: 7 de março de 1828.

³⁴⁷ Não foram encontrados dados biográficos. Data da posse: 21 de agosto de 1830.

³⁴⁸ Não foram encontrados dados biográficos. Data da posse: 17 de maio de 1840.

³⁴⁹ Não foram encontrados dados biográficos. Data da posse: 17 de maio de 1840.

³⁵⁰ Não foram encontrados dados biográficos. Data da posse: 16 de maio de 1841.

³⁵¹ Natural de Curitiba, faleceu na cidade de São Paulo no ano de 1872, sendo doutor em Ciências Sociais e Jurídicas pela faculdade desta cidade, cônego chantre da catedral e lente de Teologia Dogmática. Bacharel em 1834, quatro anos antes de doutorado, serviu nesse interim o cargo de oficial guarda-livros do curso Jurídico, e depois o de professor substituto de Filosofia e membro do Conselho Geral da Província. Escreveu: - *Compêndio de teologia dogmática*, traduzido de Lugdnense. São Paulo, 1844. - *Oração fúnebre*, feitas pelo Exm.^a E Revm. Sr. diocesano Manuel Joaquim Gonçalves de Andrade São Paulo, 1846. - *Oração fúnebre* que, por ocasião do funeral mandado celebrar na Sé Catedral da imperial cidade de São Paulo pela sentida morte da rainha de Portugal, a Sra. d. Maria II, recitou no dia 21 de fevereiro de 1852. — *Constituição primeira* do Arcebispado da Bahia, pelo Arcebispo Dom Sebastião Monteiro da Vide. São Paulo, 1853. Data da posse: 16 de maio de 1841.

³⁵² Não foram encontrados dados biográficos. Data da posse: 7 de maio de 1843.

³⁵³ Não foram encontrados dados biográficos. Data de posse: 25 de março de 1844.

traz uma passagem escrita pelo próprio Dom Viçoso defendendo a postura do Bispo de São Paulo:

Recentemente se copiou em uma folha pública (Jornal do Comércio – 21 de abril) que um Deputado fizera requerimento contra o Sr. Bispo de S. Paulo por não pôr a concurso as Igrejas e que outro Sr. lhe respondeu vitoriosamente, e no meio de apoiados, que o Sr. Bispo não podia estar sujeito à alçada daquela casa, e que se havia motivos de queixa contra seus atos existia recurso à corôa, e mesmo quanto aos processos à Relação Eclesiástica, e que não trouxesse o Prelado às discussões da Assembléia; cuidou que tudo se calou com as razões deste sábio Doutor [...] ³⁵⁴.

Desse modo, através da defesa de Dom Viçoso contra as denúncias do cabido, percebemos a união entre os bispos ultramontanos, de modo a fazer uma frente única contra as ameaças que surgiram para atacar esses religiosos.

Outro debate ocorrido durante seu Bispado foi com o Pe. Francisco de Paula Toledo, repreendido por envolvimento na política:

Quando nos sujeitamos a tomar sobre nossos ombros o peso da Diocese, não nos eram desconhecidas as lutas que teríamos, para ao menos de longe, fazer algum bem espiritual à mesma Diocese. Sobretudo temíamos o combate com aqueles irmãos sacerdotes, que repugnassem curvar seu cólo às Leis, que nos são relativas. Levado deste temor, não confiando em Nossas forças, demos em o 1º de Nossos regulamentos brecha franca, para que, os que não quisessem usar de ordens, vivessem como não Padres. (Não nos embarçamos com os que de fato já não usam das ordens, ou estão deliberados a não usar Reg. 2 de agosto, p. 7). Pareceu-nos, que com este passo de prudência, ou de fraquesa, escaparíamos de conflitos; enganamo-nos completamente. Se três ou quatro aceitaram o partido, muitos quiseram conservar sempre um pé no Altar e outro na fogueira das paixões, quer camais, quer políticas [...] ³⁵⁵.

Em resposta, o Pe. Francisco: “Hei de vencer estas eleições e depois darei minha demissão; se quiser pode suspender-me” ³⁵⁶. Portanto, essa passagem ilustra perfeitamente a situação de conflito em que o clero paulista se encontrava com seu bispo.

Outra situação peculiar ocorreu na cidade de Pindamonhangaba, onde um religioso foi alvo de sindicância pelo bispo pelo fato de alguns religiosos estarem desrespeitando sua autoridade e propôs que esses se retratassem. Como não foi respeitado, Dom Antônio lavrou uma sentença suspendendo-os do uso de suas ordens. Essa ação foi também muito criticada pelo fato de esse religioso não levar em consideração o poder Temporal na sua tomada de decisões:

A paixão unida ao desleixo de estudar as matérias eclesiásticas tem feito que nesta Diocese se tenha ensinado, que não podemos suspender extra-judicialmente, e sem

³⁵⁴ PIMENTA, D. Silvério Gomes. *Vida de D. Antônio Ferreira Viçoso*. p. 181.

³⁵⁵ CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953. p. 152.

³⁵⁶ *Ibidem*.

as formalidades apontadas em Direito, e quer o processo deve sempre correr no fôro contencioso. Bastaria ler o cap. 6º da sess. 14 a. do Concílio de Trento para sair-se de um erro tão grosseiro. Tem-se confundido o texto de S. Mateus cap. 18 v. 15, que só trata de Direitos privados, com a maneira de obrar do superior com seu súdito: se fora, como irrefletidamente se estende, até ensinar, que as suspensões = ipso facto = são contra o evangelho, seriam os Apóstolos os primeiros prevaricadores. S. Paulo excomungou o incestuoso só pela certeza do fato, sem precederem admoestações³⁵⁷.

Ao analisar essa fonte, observamos que Dom Antônio Joaquim está bem afinado ao que a Igreja Católica define como um Bispo. Contudo, como forma de criticar Dom Antônio, este é novamente acusado pela falta dos estudos essenciais. Em resposta às denúncias, Dom Antônio rebate as acusações:

E bem desairoso ver-se confundir os subalternos, a oficialidade, que forma o fôro eclesiástico, com os Bispos que sôbre estes legislam! Causa não sei o que ver-se aplicar ao Bispo pena de suspensão, declará-lo irregular, servindo-se dos lugares dessa Constituição, onde o Arcebispo aplica essa pena a seus Juízes! E quem dá força de lei às disposições da Constituição do Arcebisado da Bahia nesta diocese? Não é o mesmo Bispo? E o legislador que dá a Lei, está sujeito a sua sanção ou pena? Os sacerdotes, que Nos têm acusado de ignorância, que têm decidido – ex Cathedra – sobre os direito dos bispos, devem pejar-se de ensinar o que não têm estudado; devem destruir o que têm edificado nos corações de outros sacerdotes, servindo-lhes de guia³⁵⁸.

Mesmo diante de críticas sobre sua formação, Dom Antônio demonstra grande domínio em sua função. Conforme observamos nessa passagem, a autoridade do Bispo dentro da hierarquia é ressaltada pelo Bispo e de modo que deixa bem claro que ele está cumprindo as ordens da Santa Sé, principalmente no que diz respeito a obras literárias. Sobre a condenação do canonista citado anteriormente, Dom Antônio identifica uma análise sobre seu compêndio:

Quando se diz, que o canonista Lequeux, ou seu compendio, está condenado, devia-se dizer – enquanto não for corrigido- não devia-se respeitar ao Senhor Arcebispo da Bahia que o citou em sua controvérsia com o Dr. Lente de Direito Eclesiástico em Pernambuco: mas em lugar dêste, aí está Benedito XIV – De Synodo Diocesana – aí está Guilois; aí está Guri, aí está Devoti, êste Mestre de Gregório XVI³⁵⁹.

Nessa passagem, Dom Antônio identifica que alguns religiosos da cidade de Pindamonhangaba o repreenderam por fazer uso de um compêndio. Ao analisar essa passagem do documento, podemos perceber que mais uma vez Dom Romualdo é citado como um dos principais reformistas e o centro do ideal da reforma ultramontana, sendo uma autoridade religiosa bem conhecida e admirada. Portanto, ao defender o uso do citado

³⁵⁷ CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, São Paulo, 1953. p. 153

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 154.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 154.

canonista, Dom Antônio reporta à autoridade de Dom Romualdo como leitor de Lequeux e que deve ser respeitada essa autoridade.

De acordo com Augustin Wernet, um dos momentos mais tensos entre Dom Antônio e o cabido foi numa cerimônia de Natal do ano de 1854, no Ofício divino, sob a ordenação de Dom Antônio Joaquim de Melo. De acordo com Wernet, uma divergência cerimonial fez que os cônegos representantes do cabido entrassem em atrito aberto com Dom Antônio e se recusassem a prosseguir a cerimônia e trocassem insultos perante toda a população que assistia à cerimônia. Ao final desse entrevero, Dom Antônio fez uma repreensão aos cônegos e, também, à população que ali se encontrava, aumentando, assim, o conflito entre o cabido e a população contra esse Bispo, sendo alvo de diversos debates, deixando um mal-estar entre a população e o cabido. Em correspondência enviada ao presidente da província, Dr. José Antônio Saraiva, dizia:

Que se deu na Catedral um escândalo, estando eu oficiando e capitulando. Este escândalo deu-se entre mim e os Reverendíssimos cônegos. Inda não fiz tirar as informações legais a respeito. Vendo então que V. Excia tem o leme da Provincia e que talvez queira fazer o governo central ciente do que por aqui passa, e não terá tido os esclarecimentos precisos e verdadeiros, entendi dever oferecer-me ou para inteirar V. Excia sobre o ocorrido ou dizer que V. Excia, pode informar-se do Rvdo. Vigário Geral que se achava presente³⁶⁰.

Os representantes do cabido, por sua vez, julgavam que a ofensa partiu, primeiramente, do Bispo e exigia que Dom Antônio se retratasse publicamente; caso contrário, levaria sua queixa ao Imperador. Em resposta, o imperador deu apoio total ao Bispo como seu conselheiro, e a questão encerrou-se para o Poder Imperial.

Em correspondência a Dom Pedro II, o Bispo de São Paulo retratou a confusão ocorrida no evento:

Com todo respeito e acatamento beijo a Augusta mão de V. M. I. É a segunda vez que me ousou diretamente a roubar alguns momentos do precioso tempo de V. M. Oprimido pela calunia, coberto de ridículo [...] Senhor, o fato da noite de natal que tanto se inverte, se comenta e se envenena, foi ocasionado pelos cônegos, já preparados para alguma cousa. Eu portei-me té com algum rebaixamento e dignidade Episcopal, [...] Senhor o que me punge, o que me mata, é a lembrança, que V.M.I em fim acreditará o que de mim se tem escrito e inventado. Meu soberano, meu Senhor, Que em mim depôs sua confiança para tão alto ministério. Pesar-me em fim de ter-me escolhido, eis, Senhor, o que sobremaneira me dóe muito além do que de mim se tem inventado³⁶¹.

Nesse momento, Dom Antônio afirmou sua vocação para a função. A correspondência

³⁶⁰ CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953. p. 165

³⁶¹ *Ibidem*, p. 190

citada identifica que esse religioso considerava o Poder Imperial como um dos representantes da religião católica e a ele deveria se retratar, explicando as suas tomadas de atitude perante os religiosos e o seu rebanho. A postura de Dom Antônio diante do Poder Imperial revelou, mais uma vez, sua grande proximidade e humildade ao Estado.

Uma das barreiras que provocaram a constante desobediência por parte do clero ao Bispo se relacionou ao conflito da Capela Nossa Senhora Aparecida em Guaratinguetá, no ano de 1854, em que Dom Antônio foi impedido pelo pároco de colocar a caixa eclesiástica para angariar fundos para a manutenção do Seminário. Essa foi a atitude de rebeldia dos mesários, sendo censurada a ação desses mesários pelo Presidente de Província:

Chegando ao meu conhecimento que mandando o Exmo. Bispo diocesano colocar no interior da Igreja de Nossa Senhora Aparecida uma caixinha para as esmolas destinadas à edificação do Seminário Episcopal, opuzeram-se Vmcs a esse ato com pretexto de ser possível dar-se confusão no destino das esmolas. Cumpre-me significar-lhes que nenhum inconveniente se dá ao alvitre tomado pelo mesmo exmo Bispo, e nenhum direito assiste à mesa administrativa da Capela para impugnar, sendo que parecia melhor que ela, em respeito ao prelado, procurasse até interessar-se por uma medida que tem um fim tão justo³⁶².

Dessa forma, podemos perceber nessa passagem que os conflitos com Dom Antônio são constantes, pois o Pe. França, em resposta a essa questão de Aparecida, trouxe uma proposta na Assembleia Provincial de dois artigos:

N. 6 – Art. 1º – Fica abolido neste bispado o uso até agora praticado de remir-se por dinheiro as penitências públicas impostas aos contraentes que inculpadamente se acharem ligados com algum impedimento para o matrimônio, e que dele obtiverem licença.

Art. 2º – Ficam revogadas as disposições em contrário.

N. 7 – Art. 1º – As licenças para celebração da primeira missa dos clérigos ordenados de presbíteros serão concedidas gratuitamente e durarão por tanto tempo em quanto os mesmos clérigos não forem condenados por sentença a alguma pena eclesiástica.

Art. 2º – Ficam revogadas as disposições em contrário³⁶³.

Portanto, o intuito do Pe. França seria enfrentar diretamente as instruções de Dom Antônio. Além de propor esses artigos, o religioso defendeu seu ponto de vista baseado em algumas suspensões que consideram como arbitrárias feitas por Dom Antônio e abordavam constantemente o caráter sisudo do Bispo e, também, por adotar o canonista Lequeux, cujas

³⁶² CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953. p. 146

³⁶³ CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953. p. 147)

obras foram condenadas por Pio IX, conforme verificamos na discussão anterior. Contudo, o Pe. França fora questionado pela Assembleia por ter desacatado o seu superior na hierarquia religiosa, e, se ele estivesse descontente, deveria fazer a denúncia a Roma. Em resposta, Pe. França disse: “Não é preciso, retrucou-lhe o clérigo deputado, temos no Brasil tribunais competentes”³⁶⁴. Dessa forma, podemos perceber que o Pe. França se classificaria como mentalidade contrária aos ideais ultramontanos de Dom Antônio, razão por que critica as atitudes do Bispo de São Paulo. Além disso, ao rejeitar denunciar a Roma a conduta do Padre França, deixa clara sua atitude regalista.

Para a defesa de Dom Antônio, podemos perceber o relato de Dom Viçoso, com a finalidade de fazer uma análise da discussão empreendida pelo Pe. França no *Jornal do Commercio*:

Recentemente se copiou em uma folha pública que um deputado fizera requerimento contra o Sr. Bispo de S. Paulo, por não pôr a concurso as Igrejas, e que outro Sr. lhe respondeu vitoriosamente, e no meio de apoiados, que o Sr. Bispo não podia estar sujeito à alçada daquela casa, e que se havia motivos de queixa contra seu atos existia recurso à corôa, e mesmo quanto aos processos à Relação Eclesiástica, e que não trouxesse o Prelado às discussões da Assembléia; cuidou que tudo se calou com as razões deste sábio Doutor³⁶⁵.

Com isso, percebemos que os Bispos de Minas e São Paulo tinham um estreitamento em suas relações pessoais, de modo que Dom Viçoso se mostrou a favor das práticas de Dom Antônio e montou uma defesa bem enfática quanto aos conflitos. Portanto, durante o Bispado de Dom Antônio, vimos uma série de fortes resistências por parte do clero em implantar a Reforma em São Paulo, principalmente por parte dos representantes do cabido.

O Tenente Coronel Amador R. Lacerda Jordão faz também uma defesa do Bispo Diocesano na Assembleia Legislativa Provincial de São Paulo:

Senhores, devíamos ser os primeiros a respeitar o lugar que S. Exma Revma. tem para descansar quando vem a cidade. Nós sabemos que o bispo compreende a sua alta missão; êle aboliu a pompa, nós vemos andar por estas ruas a pé como qualquer homem pobre, os trajes, nem de seda são. Quanto à conduta moral creio que ninguém ousará dizer alguma coisa a respeito de S. Exa. e quanto à sua conduta científica acho que a respeito de negócios eclesiásticos o Sr. Bispo é bastante ilustrado. As suas leis canônicas êle as entende perfeitamente, e não consta que o Sr. Bispo tenha assessor³⁶⁶.

Ao afirmar que Dom Antônio é um homem simples, o tenente-coronel quer, de certo modo, afastar as denúncias de ambição favorecida pelas caixas eclesiásticas. Além disso, foi

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 148.

³⁶⁵ PIMENTA, Silvério Gomes. *Dom Viçoso: vida e obra*. São Paulo: Tipografia de Mariana, 1876. p. 181.

³⁶⁶ CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953. p. 149-150.

citado pelo deputado Amador R. de Lacerda que a caixa pia responsável pelas comutações pecuniárias estava sob o controle desse religioso, e suas ações são as mais honestas possíveis, destacando um comportamento exímio de Dom Antônio Joaquim, quanto às finanças do bispado.

Em contraponto à defesa do bispo, um dos membros do cabido Joaquim do Monte Carmelo escreve um livro visando promover um debate contrário ao bispo e a favor do membro do cabido Joaquim Anselmo de Oliveira. Essa obra fora publicada no ano de 1873, depois do Bispado desse religioso (1852-1861), e o define como um Bispo despreparado para tal cargo, destacando a influência direta dos Padres de Itu sobre esse religioso como algo pejorativo, definindo também Dom Antônio como ignorante, caprichoso e cínico³⁶⁷.

De acordo com Joaquim Anselmo, o Seminário construído por Dom Antônio era uma instituição que não tinha valor doutrinal eficaz para esse religioso, e os bispos ultramontanos, como Dom Vital, não eram mais do que um grupo de “rapazolas”. O autor destacou também que o intervencionismo do Papa deveria ser freado pelo Poder Temporal e se ressentia quanto à preferência de Dom Pedro II em nomear os bispos ultramontanos e destacava a ausência de oposição devida à perseguição sofrida pelos membros do cabido. Como exemplo, citou que fora destituído do cargo por Dom Antônio Joaquim de Mello, intitulado-se o representante do regalismo clerical. Durante a questão religiosa (que abordaremos em capítulos posteriores), Joaquim do Monte Carmelo vai ter sua posição favorável à maçonaria e tecerá elogios copiosos a essa sociedade secreta e se porá contra os bispos ultramontanos e definido por Augustin Wernet como um clero regalista.

Ao analisar os outros representantes do cabido, como Ildfonso Xavier Ferreira, temos, contudo, outra perspectiva desse clero. Esse religioso foi responsável pela reedição das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia em 1853, um dos símbolos do ultramontanismo no Brasil. No Prefácio dessa edição é visível sua proximidade com os ideais ultramontanos, nos quais exalta a participação dos jesuítas como missionários responsáveis por trazer ao país a fé católica. Durante o século XIX, Ildfonso apontou para a participação dos Capuchinhos para dar prosseguimento ao trabalho dos jesuítas de catequização e vê com bons olhos a entrada dessa ordem religiosa. Todavia, o religioso analisou o fracasso da introdução das ordens religiosas no século XIX, como fruto da época e dos acontecimentos históricos que foram ao longo do tempo se sucedendo no país. Além disso, Ildfonso deixa

³⁶⁷ CARMELO, Joaquim do Monte. *O arcepreste de São Paulo Joaquim Anselmo de Oliveira e o clero do Brasil*. 1873.

clara a autonomia da Igreja Católica em relação aos outros poderes ao traçar a história da introdução da religião católica no país e a participação dos bispos em sua construção, dando destaque àqueles que atuaram segundo os princípios ultramontanos, como Dom Romualdo Seixas. A questão que traz à tona nessa análise é como um dos representantes do cabido, que, de acordo com Wernet, são dotados de atitudes regalistas, publica uma obra tão importante para o ultramontanismo brasileiro?

Partindo dessa premissa, não podemos, no entanto, afirmar que todos os representantes do cabido são dirigidos por ideais regalistas, e temos um exemplo de Ildelfonso através da reedição das Constituições Primeiras na Diocese paulista. Em pesquisa à documentação de Dom Antônio Joaquim de Mello, não percebemos nenhum tipo de menção ao trabalho de Ildelfonso, o que nos deixa uma lacuna diante dessa questão, uma vez que, conforme já foi citado, as Constituições Primeiras representam o documento mais importante da influência do ultramontanismo no país. Acredito que, pelo conflito entre bispo e cabido, a reedição das Constituições Primeiras de 1853 não foi levada em consideração pelo bispo.

Apesar dos questionamentos dos membros do cabido, a Reforma de Dom Antônio Joaquim de Melo persistiu durante bom tempo na Diocese de São Paulo. Um dos movimentos implementados por esse religioso que se manifesta contrário às decisões do Estado Imperial foi uma carta escrita por Dom Antônio, que repreende a Comissão de Justiça Civil e Negócios Eclesiásticos acerca da aprovação dos casamentos mistos, posta em discussão pelos representantes do poder civil, herança essa que fora deixada por Feijó e seu grupo através do regalismo. Através da análise de uma carta escrita por Dom Antônio Joaquim de Mello ao imperador, podemos concluir a forma como esse religioso defendia o sacramento. Ele se mostrou contrário à aceitação do imperador em implementar o casamento civil e também aceitar a união entre católicos e protestantes. Com isso, devemos analisar a atitude desse religioso como manifestação vital para a demonstração do seu caráter ultramontano na sociedade.

3.7. ATÉ QUANDO TEREMOS UM PÉ NO TEMPLO E OUTRO NO PROFANO? A QUESTÃO DO CASAMENTO CIVIL: O CONFLITO

Conforme pudemos observar nos escritos de Dom Viçoso, o casamento era um dos sacramentos mais sagrados na doutrina ultramontana. Portanto, vimos no segundo capítulo uma série de cartas pastorais desse religioso protestando a favor do matrimônio e contra a mancebia de alguns casais, considerada por Dom Viçoso como pecado que devia ser combatido na população.

Estabelecia-se que o “ato jurídico válido está intrinsecamente no sacramento: é o próprio sacramento”³⁶⁸. Por essa razão, a Igreja também seria responsável quanto a combater as uniões ilegítimas, o que já fazia desde o século XVIII, quando os padres se encarregavam das desobrigas.

Entre os anos de 1858 e 1860 surge uma discussão na Assembleia vinda da Comissão de Justiça Civil e Negócios Eclesiásticos acerca de um projeto de casamentos mistos:

Art. 1. Os casamentos entre pessoas que não professem a religião católica apostólica romana serão feitos por contrato civil, podendo seguir-se o ato religioso, se este não tiver sido celebrado antes.

Art. 2. O casamento civil também poderá ser contraído quando um dos contraentes for católico e o outro não. Fica, porém, entendido que *se* nessa hipótese preferirem celebrar o casamento religioso ante a Igreja católica, o poderão fazer independentemente de contrato civil, produzindo o religioso, além do vínculo espiritual para os católicos, todos os direitos civis para ambos, tão completamente como se tivesse havido contrato civil.

Art. 3. O contrato civil, seguido da comunicação dos esposos, assim na hipótese do art. 1º, como do art. 2º, torna o matrimônio indissolúvel e produz todos os efeitos civis que resultam do que é contraído segundo as leis e costumes do Império³⁶⁹.

Um dos pontos discutidos nesse conjunto de leis seria a autorização do casamento de protestantes e católicos e o reconhecimento do batismo protestante, algo considerado pela ala ultramontana inaceitável. Uma das figuras destacadas nesse debate foi Pinto de Campos, que temia o avanço dessas ideias no Brasil, a exemplo da Holanda, um país protestante que adotara os casamentos mistos.

De acordo com Gizlene Neder e Gisálio Cerqueira Filho³⁷⁰, havia duas correntes de pensamento no que tange à discussão do casamento: os ultramontanos e os católicos ilustrados. Os ultramontanos são considerados como radicais diante da tramitação do casamento civil, defendendo-o como um sacramento pertencente à Igreja Católica. Essas duas correntes estão em constante conflito, com o intuito de firmar suas ideias dentro do campo político. Diante disso, os autores destacaram o empecilho dos casamentos civis entre católicos e não católicos.

Em 18 de dezembro de 1858, Dom Antônio envia um protesto destinado a Dom Pedro II acerca da questão do casamento civil. Ao longo desse momento, vamos destacar a carta de Dom Antônio de Melo, de modo que possamos compreender a situação em que se

³⁶⁸ SCAMPINI, José. *A liberdade religiosa nas constituições brasileiras*. Rio de Janeiro: Vozes, 1978. p. 33.

³⁶⁹ BRASIL. Câmara dos Deputados. *O clero no Parlamento brasileiro*. 4v, p. 588.

³⁷⁰ NEDER, Gizlene; CERQUEIRA FILHO, Gisálio. *Ideias Jurídicas e autoridade na família*. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

encontravam as relações da Igreja com o Estado, bem assim com a concepção pessoal desse religioso em relação à Igreja:

Senhor! Eu, o mais pequeno dos Bispos do Brasil, penetrado do mais profundo respeito e vassalagem, me apresento hoje por mim e pelos sinceros católicos do Bispado de S. Paulo perante V. M. I. e depois de beijar a augusta e paternal mão de tão bom soberano, abro meu coração, pedindo de joelhos a V.M.I que faça abortar, na assembleia geral, um projeto de lei emanado do governo de V. M., com o fim de admitir-se no Brasil o casamento civil. Sou, Senhor, talvez o ultimo dos Bispos quem vem bradar contra esse passo tão oposto às leis da Igreja e às suas dogmáticas definições. Em visita desde junho de 1857, até outubro deste ano, nada soube, nada li, porque percorria lugares onde não há correios.

Senhor! Não sendo cultivado nas ciências, sem o dom da palavra, eu não venho dissertar; mas pela misericórdia de Deus, conheço a Igreja Católica e seus direitos. V. M. tirou-me do nada, tirou-me da escuridão: hoje, embora indigno, sou guarda do depósito da fé. Eu seria, pois, um traidor, uma sentinela digna de morte, si, vendo o inimigo sobre a muralha, ficasse mudo. Senhor! Deus não exige de mim o bom resultado: mas pela boca do profeta Ezequiel me mandou bradar. Sim, ótimo soberano, vós jurastes a manutenção da religião católica no Brasil: todo brasileiro a jurou também. Atendei, pois, Senhor, para o Concílio de Trento que declara muito explicitamente que as causas matrimoniais, impedimentos etc., pertencem privativamente à Igreja, e lança o anátema contra os que sustentam o contrário. Este Concílio definiu: que o matrimônio é um dos sete sacramentos da Igreja [...].

Nessa documentação, esse religioso identifica o Concílio de Trento como marco fundamental para a manutenção do matrimônio enquanto instituição sagrada.

Ainda nesse mesmo documento, Dom Antônio cita a presença protestante como algo prejudicial ao matrimônio:

Os soberanos da Europa, com seus sábios oradores e embaixadores, pediram remédios para segurar este contrato todo divino, entendendo que não podiam lançar a mão sobre a Arca Santa. Nunca jamais se mostrará a época e os títulos pelos quais o estado recebeu aliunde o poder sobre o contrato de que foi o autor o mesmo Deus e não o homem. Foram Luthéro e Calvino os primeiros que, ousando negar que o casamento fosse um Sacramento, pretenderam seculariza-lo dando a Cezar o que é de Deus. Se Luthero abriu a estrada da rebelão da razão contra a fé, a falsa filosofia em ódio à autoridade fez perfeito éco a seu patriarca: guerras de trinta anos na Alemanha, Huguenotes na França provam bem claramente o que é a pobre razão sem ser iluminada pela Fé.

No fragmento em foco, Dom Antônio levantou uma questão fundamental, afirmando serem os protestantes responsáveis pela secularização do casamento, e com isso a Igreja Católica perdia um sacramento tão importante:

Mas Senhor, aí está, depois do Concílio, a voz de Pedro que clama por seus sucessores. Pio VI, de saudosa memória, condena em uma bula dogmática, o conciliábulo de Pistóia que secularisára o contrato do matrimonio; Pio VII, de tão ilustre recordação, tendo por nulo o casamento de Napoleão I com Josefina, os fez receber de novo para então os coroar; Pio VIII é explicito; e Pio IX, com um amor todo paternal, abre os olhos ao rei da Sardenha, e lhe mostra em nome da Igreja a inseparabilidade do Sacramento e do Contrato matrimonial, entre os cristãos.

Nessa passagem, o bispo historiciza sobre a questão do casamento e aponta os principais concílios e religiosos católicos que foram a favor da secularização desse dogma, deixando bem claro que a secularização do casamento causaria conflitos, como o fez em diversas partes do mundo.

Mais adiante, nesse mesmo documento, Dom Antônio deixa claro o poder exercido pelo Papa dentro da Igreja:

Não se diga, Senhor, que falando sós, podem os papas errar. Católicos superficiais o dirão. Sem que eu faça um dogma (que um dia será declarado tal), afirmo a V.M.I. e a todo espírito desprevenido, como doutrina muito certa, que o Vigário de Jesus Cristo, mesmo só, não pôde errar: e se erra cá, necessariamente, o edifício firmado sobre a pedra. Atendei-me um momento, esclarecido monarca! Dividem-se em um país os fiéis: parte afirma que uma é a verdadeira doutrina, e a outra parte tem que a verdade se encerra em outra diferente; recorre-se ao papa: e este define que é uma doutrina verdadeira. Ninguém nega que o papa deve ser obedecido: mas até que se reúna em concílio, ou que a maioria dos bispos seja ouvida, si ele pode errar, que segurança de consciência teremos? E, demos por um momento que o supremo órgão da infalibilidade errou; o que, na hipótese, só se reconhecerá pela reunião de um concílio. Eis aqui os católicos que, durante um, dois ou vinte anos, seguem o erro; eis que as portas do inferno prevalecem contra a Igreja por todo esse tempo; eis a promessa de Jesus Cristo que não se realiza no tempo: E, pois evidente, Senhor, que se os papas têm reclamado pela inseparabilidade do Sacramento e do contrato da união matrimonial, como comprovam os documentos que estão em seus arquivos – é uma iniquidade e um erro pretender o contrário. Si eles não têm feito mais, as circunstâncias os obrigam a essa tolerância, a essa caridade, afim de evitar maiores males e escândalos.

Continuando a análise desse documento, podemos perceber a superficialidade desse religioso em debater a infabilidade papal. Em alguns momentos da citação anterior transparece certa insegurança a esse assunto:

Senhor! Os políticos e os filósofos que, mesmo de bôa fé, escrevem e armam ciladas aos soberanos, transvestindo-se em anjos de luz, levam-nos muitas vezes ao princípio. Eles consideram esse contrato como qualquer outro; mas não Senhor, que este contrato foi composto pelo mesmo Deus e por ele abençoado. Deus, único autor da sociedade, o colocou em miniatura no primeiro casal, ele mesmo o consagrou; e, depois, degenerando e degenerado pelo homem. Jesus Cristo o elevou a sublimíssima dignidade do sacramento. Legitimar, pois esse contrato fora da Igreja é degrada-lo, é paganiza-lo. S. Paulo chama a essa missão: Grande Sacramento em Cristo e na Igreja: e porquê? Porque, primeiramente, figurava a união de Deus com a nossa alma, e depois, entre os cristãos, figura a união de Jesus Cristo com a sua Igreja. A Igreja, Senhor, repugnam os casamentos de hereges com católicos; e o projeto de lei os legitima, os facilita! Si o projeto não fala de união de católicos com católicos, não lhes proíbe este meio; este silêncio, Senhor, me parece muito de caso pensado. Há, é verdade, necessidade de segurar no Brasil o casamento das seitas separadas; mas não bastaria que o governo imperial só destes se ocupasse, e que os católicos, depois de casados, fossem então apresentar-se ao juiz civil? V. M. me permitirá aventurar mais algumas reflexões: Que felicidade veio à França e a outros países da secularização do matrimônio? E em que época Senhor, desprezou a França as leis da Igreja? Tristíssimas recordações! Também no Brasil, em que tempo se quer introduzir o casamento civil? Quando a sociedade já está quase toda pagã;

quando o ensino público, quer primário, quer secundário, não tem mais o apoio da religião; quando os livros anárquicos, sem Deus e sem moral, infeccionam com aplauso quase todos os corações; quando, enfim, a fé conjugal está quase extinta nas classes mais elevadas.

Nessa citação, verificamos a crítica feita pelos intelectuais que defendem a separação do casamento do espaço da Igreja e a união civil, tratando os representantes do trono como tolos que se deixam seduzir por seus escritos. Novamente dentro dessa passagem, Dom Antônio retorna ao cristianismo primitivo para corroborar sua afirmação de que o casamento foi um sacramento previsto por Jesus, assim como pela Igreja. Contudo, apesar de proclamar a autonomia do Poder Espiritual em administrar o sacramento do matrimônio, o trecho a seguir deixa clara sua subserviência em relação ao poder temporal:

Senhor! Eu amo cordialmente ao monarca e adoro o trono: por isso tremo pelo negro futuro que se nos antolha. A explosão nos chegará com passos mais apressados do que se cuida. Os falsos profetas apregoam uma paz que não virá, mas a guerra, e a guerra intestina. Eu manifesto, Senhor, uma triste verdade, e verdade de experiência: o Brasil não tem mais fé, a religião está aí quase extinta. Há só da religião o exterior: grandes festas que acabam ordinariamente em dissoluções na baixa sociedade, e uma idolatria material de imagens! Mas aquele que é o caminho, a verdade e a vida é desconhecido. O espírito do Evangelho não entra nem nas corporações; a educação doméstica, que ainda nos salvaria, não existe mais; enchendo-se assim em nosso tempo a medida de nossos pais a vingança virá sobre nós; e o passado aí está para garantir meus bem fundados temores. [...] O remédio único, Senhor, é uma concordata franca e leal com a Santa Sé. Assim os bispos, voltando à sua posição natural, recobrando a sua antiga força moral de que tanto precisam, e não têm, empenhar-se-ão na reforma dos costumes, no melhoramento da educação, e virão em apoio da Pátria. Senhor, não vos lembraria este remédio se não o visse aceito e executado pelo Imperador d'Áustria que, tão moço, conheceu os males que o josefismo ali enraizou. São Paulo, 18 de dezembro de 1858³⁷¹.

Desse modo, ao analisar esse trecho, percebemos que uma das questões levantadas por esse religioso seria o matrimônio como sacramento pertencente à Igreja Católica, cabendo a essa instituição sua manutenção e não o poder temporal. Instituir o casamento civil seria para Dom Antônio tirar a autonomia dessa instituição religiosa, de modo que a autoridade do Bispo seria, de certa forma, renegada pela sociedade. De acordo com esse religioso, a questão do casamento era algo que pertencia à Igreja enquanto dogma e não caberia ao Poder temporal o domínio desse tema. No documento anterior, Dom Antônio utiliza do discurso do casamento civil para afirmar os direitos da Igreja Católica como soberana e reclama da perda de autonomia do poder religioso.

Apesar da exclusão do casamento misto, os casamentos entre não católicos tiveram seus efeitos legais garantidos através da Lei de 11 de setembro de 1861, fato que se tornou

³⁷¹ CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953, p. 225. (grifo meu)

grande desagravo para esse bispo. Podemos citar como contexto histórico nesse momento a discussão acerca da imigração para o Estado de São Paulo motivada pelo fim do tráfico negreiro. Esses imigrantes trouxeram as ideias vinculadas em seus países, como a realização do casamento entre pessoas pertencentes a outras religiões, dando origem à prática do casamento misto. Portanto, a Reforma de Dom Antônio Joaquim de Mello se encerra no momento do seu falecimento em 1861. Conforme vimos neste capítulo, esse bispo encontrou forte resistência por parte do clero paulista. Sua administração foi diretamente relacionada com as ideias do grupo de Itu, e, por esse motivo, acredito que foi duramente criticada pelo clero iluminista paulista. Contudo, devemos ter mais cautela em analisar os representantes do cabido e taxá-los apenas como regalistas. Conforme vimos neste capítulo, temos vários representantes de diferentes formações, como o caso de Ildefonso que defendeu os preceitos do ultramontanismo. Além disso, conforme verificamos na documentação deste capítulo, a administração de Dom Antônio Joaquim de Mello não demonstrou grande afinidade com os preceitos ultramontanos e, em alguns momentos, os aproximava mais do trono do que do altar.

Mais tarde surgiu na Província paulista um novo ímpeto reformista, representado nas ideias de Dom Lino Deodato, que assumiu o Bispado de São Paulo no final do século XIX e início do próximo, justamente na transição entre Monarquia e República, um momento muito delicado para a História do Brasil. Portanto, a análise desse bispo é necessária como forma de observar a continuação do movimento ultramontano de Dom Antônio Joaquim de Mello.

3.8. DOM LINO DEODATO (1873-1894), A REFORMA ULTRAMONTANA E O SÍNODO DIOCESANO DE 1888

3.8.1. Antecedentes da Reforma de Dom Lino Deodato

Antes de iniciarmos uma análise da Diocese sob a administração de Dom Lino Deodato, devemos primeiramente fazer uma reflexão sobre o período de bispado do sucessor de Dom Antônio e o predecessor de Dom Lino, Dom Sebastião Pinto do Rego. Esse religioso tomou posse no ano de 1861, após o falecimento de Dom Antônio, por indicação direta de Dom Pedro II, sendo esse religioso um dos conselheiros do imperador. Dom Sebastião ficou, durante pequeno espaço de tempo, responsável pela Diocese de São Paulo. Durante seu Bispado, não observamos nenhuma visita pastoral em sua Diocese, uma vez que é inexistente

documentação no Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo sobre visitas desse religioso ao longo da Diocese e nem nomeou outro religioso para tal função. O que nos chamou atenção a respeito da documentação desse religioso foram apenas duas cartas pastorais, pedindo que a população se alistasse como soldado para a Guerra do Paraguai (1864-1870), deixando bem clara sua posição de apoio ao Império brasileiro. Dessa maneira, faz-nos compreender que, nesse momento, a Reforma ultramontana iniciada por Dom Antônio Joaquim de Melo foi esquecida por esse religioso e, aos poucos, reiniciada por Dom Lino Deodato ao assumir o Bispado.

3.8.2. Dom Lino Deodato e a Reforma religiosa

Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho nasceu em São Bernardo das Russas, Ceará, no ano de 1826, período de grandes doenças na região: peste bubônica e outras. Era filho do Professor Joaquim do Nascimento Rodrigues de Carvalho e Dona Alexandrina Rodrigues de Carvalho. Conforme dissemos anteriormente, o período vivido por Dom Lino no Ceará foi muito conturbado devido às doenças na região e, ao mesmo tempo, marcado pela fé da população, sendo seu pai, por motivo da doença, designado para o Colégio como professor da Província do Ceará Grande.

Esse período, segundo alguns biógrafos, fez despertar em Dom Lino a vontade de assumir uma carreira religiosa, o que o fez realizar seus estudos religiosos no Recife, sendo ordenado no ano de 1850. Em 1856, Dom Lino tornou-se o deputado da Província do Ceará pelo Partido Conservador. Em 1894, Dom Lino Deodato veio a falecer em Aparecida, por complicações cardíacas.

Em 21 de maio de 1871, foi eleito Bispo, sendo designado por Pio IX no dia 28 de julho de 1872. Durante seu Bispado, Dom Lino foi responsável por reviver as ideias ultramontanas. Em 1888, convocou um Sínodo diocesano, insistiu na necessidade da boa formação do clero celibatário, na fidelidade doutrinária e na submissão total ao romano Pontífice. Exigiu dos párocos a residência, de fato, em suas paróquias, bem como fomentou a catequese e criou 38 novas paróquias.

No período em que Dom Lino Deodato assumiu havia 223 paróquias, distribuídas da seguinte maneira: 150 na Província de São Paulo, 44 na Província de Minas Gerais e 29 na Província do Paraná. O Bispo, em sua primeira pastoral, mencionou ter na Diocese 60 padres estrangeiros, sendo 48 párocos e 12 coadjutores. A grande maioria era composta por italianos provenientes do Reino de Nápoles. Havia um sério problema que Dom Lino Deodato detectou

e apresentou ao Papa: nos padres havia pouco senso pastoral e pouca formação espiritual e intelectual. Essa visão de Dom Lino demonstra uma perspectiva mais apurada de seus religiosos.

De acordo com Maria Junqueira Gaêta, D. Lino fora escolhido para imprimir a marca definitiva do ultramontanismo na Diocese de São Paulo, tarefa essa considerada difícil pela resistência do clero paulista, talvez o mais impregnado de ideias liberais no país³⁷².

Os atritos contra o clero se avolumaram, quando D. Lino reativou a reforma do Seminário Episcopal, mas não houve nenhum tipo de consulta ao cabido. Além disso, o bispo exonerou a Diretoria e boa parte dos professores. Acredito que essa ação seria para evitar problemas que foram enfrentados por Dom Antônio Joaquim de Melo. Tãmanha dissidência fazia-se presente pela perda incontestável de privilégios – tanto material quanto pela liberdade de ações –, em troca dos pilares básicos das reformas ultramontananas no corpo clerical: submissão e obediência à autoridade episcopal. Contudo, para evitar muitos problemas com o cabido, esse religioso resolveu fixar residência em Aparecida. De acordo com Gaêta, seu temperamento era muito pacífico e, além disso, não possuía nenhum tipo de respaldo social, nem dentro da própria instituição da Igreja.

Além do problema com os clérigos que não possuíam o espírito presbiteral, havia o protestantismo na Diocese. Da mesma forma que entravam os imigrantes católicos italianos, chegavam também os imigrantes protestantes. Dom Lino Deodato elucidou no seu relatório a respeito da imigração estrangeira e sobre os protestantes ingleses, conforme foi relatado em sua visita a Roma *ad limina apostularum* em 1876.

Na visita a Roma, Dom Lino elaborou uma Carta Pastoral de visita *ad limina apostularum*, com o intuito de orientar suas ações em Roma sob os auspícios do Papa Pio IX. Desse modo, percebemos que a grande preocupação desse religioso seria a formação do clero bem preparado, de acordo com as normas tridentinas, prosseguindo, então, com a reforma do Bispo Dom Antônio Joaquim de Mello:

Deste modo, Irmãos e Filhos, cumprimos um dever do nosso cargo pastoral, ao mesmo tempo que cedemos a um dos mais nobres impulsos, dos mais fortes estímulos do nosso coração. Por maior que seja a nossa indignidade, somos vosso bispo, o legítimo Pastor da diocese, o vosso pae espiritual em Nosso Senhor Jesus Christo; e pois, julgamo-nos com direito a falar-vos na maior intimidade [...].

Depois de três anos de um episcopado, amados Filhos, passado parte nos trabalhos urgentíssimos da visita pastoral, há muitos anos, interrompida, e parte sob a pressão

³⁷² GAETA, Maria Ap. Junqueira Veiga. *Os percursos do Ultramontanismo em São Paulo no Episcopado de D. Lino Deodato Rodrigues de Carvalho (1873-1894)*. 1991. Tese (Doutorado) – USP, São Paulo, 1991.

de uma grave enfermidade que por algum tempo nos arredou da diocese, mal podemos conhecer as mais urgentes necessidades espirituais do nosso querido rebanho [...]. Uma das maiores necessidades, Irmãos e Filhos Caríssimos, é a aquisição, em maior numero de dignos operários, que juntando os seus aos nossos esforços nos auxiliem no cultivo da vinha do Senhor. [...] Temos felizmente em nosso Clero não pequeno numero de sacerdotes fieis á sua vocação, recomendáveis por sua instrução e virtudes; mas esse numero está á quem das necessidades de uma tão vasta e populosa diocese³⁷³.

Dom Lino, nessa passagem, identifica a presença do clero na Diocese com uma função pastoral, fato também indicado por Dom Antônio em suas pastorais, e essas atitudes, anteriormente citadas, foram mais evidentes no Bispado de Dom Lino após a sua visita a Roma³⁷⁴. Desse modo, percebemos a necessidade de traçar uma linha pastoral, e implantar as visitas desse Bispo à sua Diocese torna-se algo vital, de modo a auxiliar na função de seus religiosos e, também, no controle da população diante da fé. Para Dom Lino, os párocos têm o cargo pastoral e deles depende o sucesso da missão da Igreja:

O sacerdócio é, como se sabe, um estado santo, estado de inteira abnegação de contínuos sacrifícios por amor de Jesus Christo, gloria da religião, bem da Igreja e salvação das almas, e por isso mesmo reclama de seus aspirantes a mais grave e seria reflexão, um tirocínio pratico que os habilite a julgar da própria aptidão, a conhecer, mediante a graça divina e o auxilio da uma boa direção, se os motivos que determinão a abraçar tão sublime estado consistem em um simples desejo, muitas vezes ephemero, inspirado por impressões do momento, por conveniências puramente humanas, ou n'uma sincera vocação, verdadeiro chamado de Deos para o mais augusto e tremendo de todos os ministérios, o ministério da salvação³⁷⁵.

A fim de auxiliar no trabalho de Reforma da Igreja, Dom Lino contou com a ajuda do recurso das visitas e cartas pastorais, assim como qualquer bispo reformador. Foi uma série de 21 cartas pastorais ao longo do seu Bispado. Além disso, Dom Lino fez uso das cartas circulares, que se encontram impressas no Arquivo da Cúria de São Paulo.

No ano de 1888, Dom Lino Deodato elaborou uma série de leis que ficaram conhecidas como Sínodo Diocesano e fruto de discussões exaustivas entre o Bispo e o clero paulista. Contudo, por problemas internos com o cabido, essa série de leis nunca foi levada à prática:

O fim principal do Sínodo foi estabelecer a disciplina da Santa Igreja [...] Nenhuma lei nova será promulgada nos presentes estatutos, apenas lembramos as leis gerais da

³⁷³ CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953. p. 4-5.

³⁷⁴ ACMSP, Carta Pastoral *Visita Ad Limina Apostolorum*, em 7 de maio de 1876. p. 4-5

³⁷⁵ CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953. p. 7.

Igreja em suas partes principais, assim como a sanção estabelecida pelos Concílios e pelos Pontífices Romanos [...] ³⁷⁶.

Desse modo, Dom Lino preocupou-se em criar um estatuto que regulasse o clero paulista, estabelecendo uma disciplina em comum, em que esse religioso deixou bem claro a sua sintonia com a Santa Sé. Fazendo uma análise sobre esse documento manuscrito, podemos perceber as preocupações desse religioso com a forma como a religião era requisitada no Sínodo Diocesano, que era voltada para a hierarquia da Igreja Universal, sendo o pontífice romano o principal enquanto chefe da Igreja e sucessor de Pedro:

No meio das heresias e dos erros que de contínuo surgem em nossos tempos, tínhamos sempre os olhos levantados para a cidade de Deus, isto é, para a Santa Igreja [...] Igreja tem todos os direitos duma Sociedade Perfeita concedendo-lhe ao mesmo tempo a mais plena liberdade no exercício desses direitos [...] o Pontífice Romano sucessor de São Pedro é o verdadeiro Vigário de Jesus Cristo na terra, o Chefe de toda a Igreja, o Pai e Doutor infalível de todos os Cristãos. [...] o Pontífice Romano recebeu de Jesus Cristo pleno e supremo poder de jurisdição sobre a Igreja Universal, poder esse que é imediato e ordinário sobre todas e cada uma das igrejas particulares [...] a ninguém é permitido apelar do juízo do Pontífice Romano para o Concílio Ecumênico [...] ³⁷⁷.

Portanto, podemos perceber nessa passagem que Dom Lino considera o poder da Igreja como temporariamente abalado, e essa instituição, enquanto sociedade perfeita, seria a presença da Igreja Católica como forte, enquanto instituição e dotada de liberdade e direitos plenos. Ao longo desta tese, percebemos a tentativa desse religioso de firmar a Igreja baseada nos ensinamentos de Cristo. Dessa forma, os sacerdotes têm uma função principal, conforme podemos perceber na passagem que se segue:

São os párocos como que os olhos e braços do Bispo, são eles seus colaboradores no cultivo da vinha do Senhor, sem eles nada podemos. [...] Os deveres principais dos párocos são: a pregação da palavra divina; a administração dos Sacramentos a seus fregueses; o bom exemplo; a oração, oferecendo o sacrifício da missa pelo povo nos dias determinados, e recitando o Breviário; o zelo pela observância da lei de Deus e da Santa Igreja; o cuidado paternal dos pobres e das outras pessoas miseráveis; o zelo muito singular de sua matriz, das Capelas filiais, e tudo quanto lhes pertence; e finalmente a residência pessoal indispensável de certo ao cumprimento de todos os deveres. Deveres sagrados e muito próprios para produzirem a santificação dos pastores e dos fiéis. O pároco como os demais sacerdotes, ainda se acha ligado por outros sagrados vínculos, como são a castidade perfeita; a tonsura e o hábito eclesiástico; e uma muito grande união pela obediência; união por uma santa amizade, que tudo fará suave e de grande consolação para o Bispo, para seus Irmãos e para os fiéis ³⁷⁸.

³⁷⁶ ACMSP. Sínodo Diocesano, 1888, Livro I, 24.

³⁷⁷ ACMSP (Arquivo Eclesiástico da Cúria Metropolitana de São Paulo). Documentos Pontíficos. Pasta Dom Lino Deodato - Sínodo Diocesano, 1888, Livro I, 1: "A Santa Fé Catholica, sem a qual ninguém se pode salvar, nem agradar a Deus, nos ensina que devemos crer no mistério da Santíssima Trindade e o conhecimento do qual é muito necessário para o termos dos mais mistérios[...]" p. 8.

³⁷⁸ *Idem*, p. 23-24.

Portanto, para Dom Lino, esses religiosos seriam os responsáveis por promover e incentivar o crescimento da Igreja e, juntamente com os bispos, intensificar a doutrina cristã na população. Para isso são necessários, segundo Dom Lino, esse empreendimento e o zelo, praticando bons exemplos com a doutrina e, sobretudo, na administração dos sacramentos:

os Sacramentos [são] os meios instituídos por Jesus Cristo para comunicar-nos suas graças. [...] Assim, segundo São Carlos Borromeo, a administração dos Sacramentos é um dos principais deveres dos párocos por cuja causa são esses sacerdotes separados dos demais fiéis e sustentados pela Igreja. Donde se vê que não é somente obrigação de caridade, porém de justiça. [...] A respeito do Sacramento da penitência, o pároco é obrigado de administrá-lo todas às vezes que seus fregueses o pedem, mesmo por devoção. [...] Ainda uma vez renovamos a proibição de pedir qualquer esmola pelos serviços prestados aos enfermos, nem mesmo pela viagem pode-se pedir qualquer coisa³⁷⁹.

Podemos concluir que os sacramentos são vitais na construção do discurso desse religioso, sendo o pároco responsável por sua administração. Dom Lino, assim como os outros bispos ultramontanos, acreditava, principalmente, na confissão como um dos maiores sacramentos a serem realizados por um religioso.

Para que os sacramentos e dogmas religiosos fossem absorvidos pelo clero e também pela população, Dom Lino apontou para a necessidade da educação, de modo que esta fosse destinada a ensinar os dogmas da religião e a virtude, garantindo a autonomia da Igreja perante o clero e, também, a população:

Em uma nação Catholica, qual temos a ventura de ser, a educação consiste em alguma cousa mais do que isso, que está bem longe de fazer por si só a verdadeira felicidade do homem nesta vida, e muito menos na vida futura: consiste, sim, em oferecer a verdade pura ao espírito, e a virtude ao coração; em harmonizar os affectos do coração com as luzes do espirito sancionando esse todo por dogmas infalíveis, garantidos e conservados por uma infalível autoridade; pois, como nos ensina um dos mais brilhantes luminares da Igreja, o imortal Agostinho: Não é possível viver bem, sem verdadeira fé, sem crêr firmemente em Deos³⁸⁰.

Uma grande preocupação que Dom Lino possuía era com a criação de institutos de formação de religiosa. De acordo com Paulo Florêncio, podemos destacar o surgimento das novas associações religiosas voltadas para a educação jesuítica:

Outro instrumento de reforma foi a difusão de novas devoções e a instituição de novas associações religiosas. Sob a influência dos jesuítas pregaram-se as Congregações Marianas, as Filhas de Maria, o Apostolado da Oração [...] Em São Paulo construiu-se o templo do Sagrado Coração de Jesus que o bispo D. Lino queria que tivesse o esplendor de Montmartre, da França. Devoções aos santos

³⁷⁹ ACMSP (Arquivo Eclesiástico da Cúria Metropolitana de São Paulo). *Sínodo Diocesano*, 1888. Livro I, p. 27-28.

³⁸⁰ ACMSP (Arquivo Eclesiástico da Cúria Metropolitana de São Paulo). *Sínodo Diocesano*, 1888. Livro I, p. 1

tradicionais foram substituídas por devoções em voga na Europa [...] festas ligadas às novas devoções (Coroação de Nossa Senhora, por exemplo) [...] ³⁸¹.

Dessa forma, a religião para Dom Lino deveria se moldar através do catecismo jesuítico e das congregações marianas e, além disso, esse religioso traz a influência direta das reformas de Dom Antônio Joaquim de Mello e do Concílio Tridentino. Em muitos momentos, Dom Lino evocava a tradição de Dom Antônio em suas cartas pastorais:

Em primeiro lugar e de acordo com a circular de exma. Internunciatura apostólica de 17 de setembro de 1886 [...] com as limitações [...] pelo Concílio de Trento, desde que não se ausentem da diocese, não lhes é permitido dispersar-se da residência [...] se um beneficiado apresentar-se em outra diocese sem licença por escrito do seu ordinário, ou com licença excedendo os limites, o prelado local não pode conceder-lhe o uso de ordens. [...] oferecer a apreciação dos revdos. Párocos um trecho da pastoral, ainda em vigor, do exmo sr. Dom Antônio Joaquim de Melo, de grata recordação de 12 de janeiro de 1857 sobre o sagrado dever de residência [...]. Que a residência deve ser laboriosa [...] de tal modo pessoal que ainda residindo o pároco em sua própria paróquia, não satisfaz o preceito da residência nem o dever da consciência (...) que os párocos ou sejam perpétuos ou anuais os coadjutores e curas façam pessoal residência nas suas igrejas, vivendo e morando dentro dos limites de suas freguesias, tendo cada um sua casa junto a Igreja, ou mais perto possível, de modo que, sendo a igreja no campo, não fique a casa distante dela mais de um quarto de légua. Finalmente determinados, exortamos e pedimos a todos os nossos irmãos e amados cooperadores no ministério da salvação das almas, que residam na própria sede das respectivas freguesias e o mais próximo possível da igreja paroquial, procurando de preferência cumprir o indeclinável dever da residência no tempo do advento, quaresma e principais solenidades do ano [...]. Um sacerdote segundo o coração de Deus, desde o momento grave e solene em que toma a seu cargo a tremenda responsabilidade de cura de almas, jamais esquecerá as palavras do Pastor Divino [...] Obediência do revmo clero diocesano leva-nos a esperar que jamais a autoridade diocesana passará pelo amargo dissabor de recorrer ao processo canônico ou a outras medidas severas; mas, se infelizmente (o que Deus não permita) o contrário se der, fica desde já autorizado o revmo. vigário geral e provisor a proceder como no caso couber ³⁸².

Portanto, como podemos observar, esse religioso pretendeu, através de seus escritos, prosseguir com as reformas religiosas de Dom Antônio e, com isso, previa a manutenção de um clero voltado para os ensinamentos tridentinos. Esses religiosos eram obedientes à hierarquia diocesana e voltados para a religiosidade, de modo que seus atos fossem voltados para educar a população de acordo com os preceitos ultramontanos de fé e religiosidade. Para isso, esse religioso deveria se devotar à religião e a seus fiéis, residindo bem próximo da Igreja, de modo que pudesse acompanhar todo o desenvolvimento do seu rebanho.

Conforme citamos, Dom Antônio seria a figura de um bispo que muda completamente o perfil de um Bispo ultramontano. Contudo, através da análise das cartas pastorais e visitas

³⁸¹ CAMARGO, P.F. da S. *A Igreja na História de São Paulo*. São Paulo, 1953. p. 222-245.

³⁸² ACMSP. (Arquivo Eclesiástico da Cúria Metropolitana de São Paulo). *Sínodo Diocesano*, 1888. Livro I, p. 37-49.

analisadas ao longo desta tese, podemos perceber um religioso com pouca formação acerca da sua função como Bispo; suas visitas pastorais não foram realizadas ao longo de toda a sua Diocese. Sua preocupação com a moralização do clero estava retida apenas na vestimenta, e pouco se falava sobre o comportamento moral e o que esse clero estava se formando intelectualmente. Questões como o crime de solicitação foram apenas recomendadas e não investigadas a fundo durante o período do seu Bispado.

O conflito ocorrido entre os representantes do cabido e o Bispo foi o ponto-chave para se compreender essa questão. Apesar de a historiografia tradicional acusar os representantes do cabido de promoverem uma disputa com Dom Antônio por serem do regalismo, creio eu que essa afirmação não procede, uma vez que um dos maiores representantes desse grupo publica, no ano de 1853, uma revisão das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, que seria uma das maiores representações da Reforma ultramontana no país para fazer frente às Constituições criadas por Dom Antônio Joaquim de Mello.

Ao analisar o perfil de Dom Lino Deodato, podemos, então, perceber que esse religioso se torna o mais próximo do perfil de ultramontano na Diocese de São Paulo. Suas visitas pastorais, cartas, recomendações ao clero e aproximação direta com Roma, através da visita realizada no ano de 1876, revelam a grande proximidade com os preceitos ultramontanos que ora foi identificada em Dom Antônio Joaquim de Melo, por Augustin Wernet. Esse autor tentou identificar que, a partir de Dom Antônio, houve tentativa de outros bispos de imitar o ideal reformador desse Bispo. Contudo, acredito que Dom Lino possuía uma postura tridentina mais afinada do que era exigido pelo ultramontanismo do Papa Pio IX, enquanto Dom Antônio Joaquim de Mello não possuía conteúdo aprofundado acerca da Reforma ultramontana. Ao analisar suas pastorais, é visível sua pobreza pastoral num texto em que o Bispo está constantemente preocupado apenas com o moralismo e não com as doutrinas ultramontanas. Ao evocar o uso das vestimentas e definir os costumes do clero, o Bispo deixa de lado os cânones religiosos e em nenhum momento aconselha seu rebanho com base nos cânones e em autores consagrados pelo ultramontanismo, como podemos identificar, diversas vezes, em Dom Antônio Ferreira Viçoso na Diocese de Mariana.

No entanto, ao encerrar este capítulo devemos ir além de São Paulo e iniciar nossa análise na Província do Rio de Janeiro, uma das mais importantes do Império brasileiro, local onde se estabeleceu a corte e se tornou a capital do Império. Durante boa parte do XIX, observamos que um dos bispos responsáveis pela Reforma ultramontana nessa Província foi Dom Pedro Maria Lacerda, um dos bispos que possuía grande dentro da Santa Sé. Conforme

observamos, esse religioso teve papel muito importante no Concílio do Vaticano I e, ao aportar no país, será indicado por Dom Viçoso para ocupar uma das mais importantes dioceses brasileiras. Devemos ressaltar que o momento em que esse religioso assume o Bispado é considerado um momento bem delicado dentro da História da Igreja no Brasil, pois foi quando se deu início à Questão Religiosa e se delinearam as relações entre Trono e Altar. Desse modo, é necessária a análise da Reforma dessa Província sob os auspícios de Dom Pedro Maria Lacerda.

***CAPÍTULO 4 – DOM PEDRO MARIA LACERDA E A CAPITAL
DO IMPÉRIO***

Neste capítulo, objetivou-se realizar um levantamento acerca do Bispado de Dom Pedro Maria Lacerda (1868-1890). Esse religioso foi um dos últimos bispos a disseminarem em seus limites diocesanos a reforma ultramontana. Devemos destacar que há poucos estudos acerca desse religioso e que não trazem grandes subsídios sobre sua atuação.

A Província do Rio de Janeiro transformou-se aos poucos num centro de decisões políticas e econômicas, principalmente quando a cidade do Rio de Janeiro se tornou a capital do Império, em 1808. Além disso, a cidade possuía conexão com os portos negreiros da África e com a dinâmica das redes comerciais que ligavam os oceanos e portos do Atlântico e do Índico, demonstrando que o Rio de Janeiro se transformou num centro de decisões do Império brasileiro. Contudo, apesar de caráter cosmopolita, devemos considerar que o Rio de Janeiro vivia sob constante vigilância do Poder Imperial diante de sua grande proximidade com a Corte.

Portanto, devemos analisar a trajetória de Dom Pedro Maria Lacerda, que, de acordo com as fontes analisadas, viveu intensamente o conflito entre a Igreja e o Estado e se tornou um dos envolvidos em questões de contestação ao Poder Imperial.

4.1. UMA BIOGRAFIA

Dom Pedro Maria Lacerda nasceu no Rio de Janeiro no ano de 1830, num momento histórico denominado Primeiro Reinado, de Dom Pedro I. Portanto, toda sua percepção sobre Império se dará no momento do reinado de Dom Pedro II, Filho de João Maria Pereira de Lacerda (1808-1864), que serviu como capitão de fragata. Sua mãe, Dona Camila Leonor Pontes (1803-1878), nasceu em Lisboa e veio para o Brasil no período em que ocorreu a instalação da Corte no Rio de Janeiro (1808), na companhia de uma tia e de sua mãe, ambas damas do Paço. Dona Camila e João Maria Pereira de Lacerda casaram-se a 27 de abril de 1829, na capela do Paço Imperial da Quinta da Boa Vista. Seu filho mais velho, o futuro bispo, foi batizado a 21 de fevereiro de 1830, na Igreja da Candelária.

Esse religioso iniciou seus estudos nessa mesma cidade e frequentou as aulas de Latim do Pe. Antônio Vieira Borges. Aos 11 anos de idade, Pedro Lacerda foi mandado para o Colégio de Nossa Senhora da Mãe dos Homens, na Serra do Caraça, em Minas Gerais, do qual era reitor o Pe. Antônio Ferreira Viçoso. Conforme vimos no capítulo sobre o Bispado de Minas Gerais, o Caraça era um colégio secundário que também servia de colégio preparatório para se ingressar num seminário. Foi fechado temporariamente em 1842, por ocasião da revolta liberal nas Minas. Com efeito, a Serra do Caraça era um dos bastiões dos rebeldes. O

Padre Viçoso decidiu, então, abandonar o colégio a 24 de agosto e dirigiu-se com os seus estudantes para outros colégios lazaristas da Província em Campo Belo e Congonhas do Campo. Por isso é que Pedro Lacerda continuou os estudos em Congonhas, de 1842 a 1844. De volta do Rio de Janeiro após a sua sagração, Dom Viçoso, de passagem por Congonhas, levou com ele o jovem Lacerda para estudar em Mariana. O novo bispo restaurou o Seminário Diocesano que havia sido fechado em 1842 por ser um reduto do conflito citado anteriormente. Em Mariana, Lacerda estudou Filosofia e Teologia, durante quatro anos, com os professores do seminário e os lazaristas.

No ano de 1848, contando com 18 anos de idade, Pedro Maria foi enviado à França por intermédio de Dom Viçoso, tendo por companhia os religiosos Padres Luis Antônio dos Santos e João Antônio dos Santos. Esse ano foi muito atribulado naquele país, uma vez que houve a queda do Ministério de Guizot e a fuga do Rei Luís Felipe para a Inglaterra. Nesse mesmo ano, ocorreu um movimento de sufrágio universal orquestrado pelos socialistas, sob a liderança de Louis Blanc; na época, Pedro Lacerda se encontrava naquela cidade. Em 29 de junho desse mesmo ano, eles partiram para Roma, onde chegaram a 7 de julho. Por lá seguiram seus estudos³⁸³. Pedro de Lacerda obteve um diploma de Teologia no Colégio Romana a 3 de setembro de 1849. Durante sua estada em Roma, foi testemunha direta da Revolução e da Proclamação da República de Mazzini e de Garibaldi. Nesse período, a Itália passou por um longo processo, definido como *Risorgimento*, processo histórico que teve início em 1815 e levou a um Reino unificado na Itália em 1861, fazendo da Península um organismo político independente com base nacional. Dentro desse movimento, surgem a figura de Mazzini e suas ideias liberais e republicanas, o qual pregará a Revolução vinda do povo.

Em novembro de 1848, Pio IX deixava seus Estados para se refugiar em Gaeta, no Reino das Duas Sicílias. Mazzini proclamou a República Toscana, e em 1849 o território pertencente à Igreja foi anexado, sendo proclamada a República em 22 de fevereiro. Um corpo expedicionário francês tomou Roma em julho de 1849, e Pio IX retornou à cidade em abril de 1850, e foi esse contexto que Pedro Maria Lacerda viveu intensamente.

Ao fazer essa historização dos acontecimentos de Pedro Maria Lacerda na Europa, acreditamos que houve influência direta desses fatos na formação desse religioso. Lacerda

³⁸³ GOMES, Francisco José Silva. *Le Projet de Neo-Chrétienté dans le Diocèse de Rio de Janeiro de 1869 a 1915*. These de Doctorat. Toulouse: Université de Toulouse le Mirail, 1991. p. 26.

presencia uma série de problemas que a Igreja Católica enfrenta que são graves e a tornam debilitada e perseguida pelos Estados europeus. No ano de 1855, antes de tomar posse como bispo, contando com 25 anos, esse religioso escreve uma correspondência direcionada aos seminaristas do Seminário de Mariana, na qual deixa bem clara sua definição de ciência e razão humana:

A verdadeira ciência [...] como é qual é. *Hoje faria mudanças em certas expressões e pontos.* Cousa é muito conforme com a dignidade e excelência da razão humana saber; entre nossa inteligência e a verdade há tal afinidade, tem aquela tal necessidade desta, e tão curiosa é de conhecê-la, que a queremos existir segundo nossa natureza, e satisfazer suas aspirações, *devemos estudar, devemos procurar saber.* E é neste intuito que a Sociedade ergue colégios, liceus, e universidades onde a mocidade vá beber a boca cheia as águas puras da ciência³⁸⁴.

De acordo com o que podemos analisar nesse fragmento, Dom Lacerda demonstra a necessidade dos estudos e a frequência em estabelecimentos de ensino adequados, de modo que a educação tenha papel essencial em instruir os religiosos e os fiéis sobre a verdadeira ciência. Todavia, analisando detidamente essa correspondência, temos uma dedicação especial à sociedade que, para esse religioso, utiliza apenas conhecimentos superficiais:

Só o vandalismo ou uma louca vaidade de ser singular tem o arrojo de derrubar esses edifícios, ou criticar sua ereção. Não é, Senhores, que em tais casos somente receba o homem sua educação intelectual, pois é mais que certo que as primeiras lições que o homem recebe, recebe-as da Sociedade; e as primeiras noções que conhecem, aprende-as da Sociedade, que é o elemento em que a razão desabrocha, e abre-se à busca da verdade. É o que a história mostra e a experiência de cada dia nos ensina. Mas esses conhecimentos não deitam profundas raízes; são em geral superficiais, confusos, e raras vezes acompanhados de reflexão. É de mister, pois que alhures vá o homem analisar essas lições recebidas, vá externar esses conhecimentos daqueles prejuízos que por ventura andem de envolta com aqueles; e vá refletidamente estudá-los. E que grandes lições recebemos na infância! E quão importantes são: nada menos que essas grandes verdades sobre que assenta nossa inteligência quando discorre a nossa vontade quando obra. Disto ensina a importância de um colégio, de um liceu, de uma universidade onde de ordinário vão os homens adquirir ciência, isto é dos princípios da razão bem analisados deduzir milhares de conclusões. Mas nem todos esses estabelecimentos são a fonte limpa do saber, nem todos são o santuário da verdadeira ciência: aqui o ensino está inçado de ceticismo, ali jorra o erro com impetuosidade de fontes corruptas; lá em orgulho desmarcado arrancar da inteligência todas as verdades para dar-lhes sua aprovação querendo assim, todas as noções fazer um exame para o qual fica sem princípio e termo de confrontação por haver com mão sacrílega arrancando de si todas as verdades; acolá solapam as bases da moral; daqui o panteísmo dali o ceticismo vão empurrando para um abismo insondável todas as inteligências; e o coração boiando nesse redemoinho de dúvidas e de erros vai a sumir-se vindo assim o homem a ficar sendo um ente singular, pertinaz, loquaz, soberbo, e sem moral mais que a do medo ou a do interesse³⁸⁵.

³⁸⁴ ACMRJ. Correspondência de Dom Pedro Maria Lacerda, Caixa 836, p. 50. (grifo nosso).

³⁸⁵ *Ibidem*.

Nesse momento em questão, o Padre Pedro Maria Lacerda alerta para instituições que não são confiáveis moralmente, impedindo o homem de tomar uma posição correta no que diz respeito à religião, assumindo erros e dúvidas, principalmente aquelas instituições impregnadas pela Ciência Moderna. Nesse momento, todo o contexto vivido pelo bispo na Europa e que já foi citado neste capítulo se torna evidente, uma vez que a culpa pelos erros modernos que ele vivenciou é justificável por esse religioso e seria devida à má formação doutrinária dos religiosos. De acordo com Dom Lacerda, é necessário ficar atento aos erros cometidos pelos liceus e seminários, uma vez que podem acompanhar a sociedade e transformá-la num ambiente cético, o que é desaprovado por ele a ponto de promover conflitos desastrosos.

No trecho a seguir, podemos perceber essa mesma questão quanto à corrupção e imoralidade de alguns colégios:

O homem deve saber, a Sociedade dá-lhe as primeiras noções, infunde-lhe na alma e no coração os elementos de todas as ciências, e as primeiras verdades, que ele crê; nos colégios, e liceus elas vão ser extremados dos prejuízos, mas não inventadas; conhecidas reflexamente, mas não dadas; vão ser desenvolvidas pela análise, ou pela síntese, mas não recebidas. Devemos ter cuidado na escolha do guia, do mestre que nos dirija. Se desgraçadamente cairmos em mãos de um orgulhoso, de um presumido, de um cético, todas nossas ideias se baralham, se confundem e rebenta logo com erro e falsidade a imoralidade, isto é um vazio profundo se abre na inteligência e no coração, e não há mais a pedra fundamental em que a ciência se firme e a moral descansa³⁸⁶.

Mais uma vez, Dom Pedro Maria Lacerda adverte para o papel da sociedade como formadora de opiniões – que podem ser boas ou ruins –, para a necessidade de formar o homem e para o prejuízo em que se encontra a moral sendo necessário o restabelecimento das instituições de ensino.

Todavia, esse religioso chama a atenção para a existência de estabelecimentos que são dotados do “verdadeiro saber”, através da santificação do coração e da afirmação dos sacramentos cristãos:

Outra vez, pois, Senhores, não é em qualquer estabelecimento literário que a verdade tem a sua morada, mas só naqueles onde o ensino alumia o espírito e santifica o coração, onde as conclusões das ciências moralizam a vontade, e esta não é pervertida. Por isso é verdadeiro templo da Sabedoria somente aquele, em cuja fachada se lê – *Nosce te ipserm* – e cujo zimbório é coroado pela cruz de Jesus Cristo. A história da Filosofia antiga, e a da moderna, a experiência de dezenove séculos aí estão para confirmar o que acabo de dizer. A verdade pura e sem mazela de erro nasce só aos pés da cruz, e só aí ela espalha seu delicioso perfume, encanta e deleita o espírito e o coração, e os alenta e vivifica. Aí não entra um espírito presumido e soberbo; lá não tem morada o egoísmo o ceticismo. Se por acaso algum

³⁸⁶ *Ibidem*.

se abalança a ensinar o que os séculos condenam, e a razão proscreve o que a Sociedade vê ir de encontro com os princípios que ela confiou a seus filhos; logo parte do Vaticano a voz poderosa do atalaia que Deus pôs de vigia ao mundo da verdade, e se alguém faz-se surdo a essa voz que tem ensinado há cinquenta gerações, a mão poderosa desse anjo da guarda da verdade, e posto na entrada do paraíso dos filhos da luz e do amor, vibra o raio que reduz a cinzas o audaz, e o ribombo do trovão ecoando pela eletricidade do tempo e do espaço faz emudecer aos que de boa fé andam errados, e todos dizem – *Falou o Vigário do verbo eterno de Deus que criou o homem* –, e para logo fica o erro prostrado para sempre. O que digo, Senhores, é a história que vemos realizar-se ainda em nossos dias³⁸⁷.

Nesse fragmento, Dom Lacerda aponta para a Igreja Católica como instituição disseminadora da verdade e sem erro, principalmente em seu centro, que é o Vaticano; nesse momento, esse religioso aponta para a centralização do poder papal. Desse modo, conforme verificamos, há uma solução para os problemas enfrentados pela ausência de estabelecimentos de ensino confiáveis, a qual seria se voltar, aos poucos, para o fato de que ainda existem tais problemas dentro da própria Igreja Católica, que seriam, por exemplo, o Seminário de Mariana. Mesmo não sendo citados no fragmento anterior, percebemos que a alusão do Seminário de Mariana é evidente, uma vez que, através desse estabelecimento, Dom Lacerda recebeu sua primeira formação sacerdotal e se tornou professor por um bom tempo.

Ainda nesse mesmo documento, percebemos que, de acordo com a concepção desse religioso, o conhecimento reside no lugar em que a fé se estabelece, sendo a Santa Sé representada pelo Vaticano³⁸⁸, onde Deus se manifesta e ensina várias gerações:

Assim pois a verdadeira ciência é a Católica, o verdadeiro ensino também o é. Não digo que a ciência filosófica proceda como a teológica por deduções dos princípios da revelação Cristã, pois ela procede por ilações dos primeiros princípios da razão. O que quero dizer é que assim como de Deus é que vem a razão e a revelação, e que da mesma fonte não podem por dois canais correr verdade e falsidade, todo o ensino verdadeiro em nada há de encontrar a revelação, e que o simples fato desse encontro é a mais conveniente prova de sua falsidade, e que é de mister que a razão vá a par com a revelação e de mãos dadas com ela; aliás alguns dos que as seguirem estará em erro, e quem será senão aquele que embora muitas vezes acerte por racional, outras erra por finito? Quem com a verdade senão o que segue a que parte da boca de Jesus Cristo, Filho de Deus, que é sua infalível garantia?³⁸⁹.

Dando prosseguimento ao seu discurso, Pedro Maria Lacerda deixa bem claro que a Igreja Católica é a grande portadora da fé e da verdade e não das teorias científicas criadas pelo homem:

A ciência pois humana não repila a revelação confiada à guarda da Igreja Católica espalhada pelo mundo inteiro, e cuja base as portas do Inferno não podem abrir; não feche os olhos à luz da revelação para acintemente seguir só, e exclusivamente sua

³⁸⁷ *Ibidem*.

³⁸⁸ É necessário ressaltar que o Vaticano nesse período era apenas a morada do Papa e não um Estado Pontifício. Apenas se tornará um Estado a partir de 1929.

³⁸⁹ *Ibidem*.

razão; quem tal fizesse seria como aquele que ao meio dia fechasse as janelas de seu gabinete para só trabalhar à luz de sua candeia. Que maior loucura, e que cousa mais alheia da genuína filosofia³⁹⁰.

Nesse trecho é citada várias vezes a questão da razão humana como pertencente à razão da Igreja, sendo esta responsável pela salvação do homem. O que mais chama a atenção é que o tom ao qual esse religioso se refere é voltado para a ameaça do indivíduo a ser condenado ao inferno caso seguisse apenas a razão dos homens. Desse modo, a razão chefiada pela Igreja seria responsável pela salvação das almas, e apenas a razão humana levaria o homem ao inferno.

Para leitura e estudo, o Padre Pedro Maria Lacerda chama a atenção para uma diversidade de teóricos estrangeiros, como também brasileiros, responsáveis por revelarem a verdadeira sabedoria. Em carta de 15 de novembro de 1855 endereçada aos seminaristas de Mariana, esse religioso descreve uma série de teóricos em suas áreas:

A luz da revelação e de sua razão trabalharam os Agostinhos, os Tomáses de Aquino, Fenélons, Copérnicos, os Bolandistas, os Baronios e outros distintos em todos os ramos dos conhecimentos humanos e divinos. E para citar nomes brasileiros, nomearei entre outros os dos seguintes Padres Serrão e Veloso em ciências naturais, Lourenço de Gusmão que inventou o balão aerostático, Caldas, S. Carlos, Cunha Barbosa em Poesia, dos quais o último fundou o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, Azeredo Coutinho em ciências sociais e políticas traduzidas em todas as línguas cultas da Europa e memória lidas no Congresso de Viena, e que fundou o Seminário de Pernambuco. Citarei mais os nomes ilustres de outros Eclesiásticos Brasileiros Pereira Ramos, e o Bispo de Coimbra seu irmão, gigante chamados de saber e que formaram à afamada Universidade de Coimbra, os Pizarros, os Jaboatões e Madre de Deus na História, e o Frei Pedro nas matemáticas. Quantos outros antigos e modernos Eclesiásticos do Brasil poderá eu memorar! Quantos seculares Católicos do Brasil deixo em silêncio sem aqui mencionar nenhum de tantos! Instituições literárias há sem conta, onde amigavelmente vivem a Filosofia e a Revelação e onde a inteligência é alumada e o coração vivificado, onde as lições do gênero humano e da Sociedade são desenvolvidas com respeito, onde as letras se cultivam e as artes e ciências tomam toda sua expansão, onde o homem todo é educado; verdadeiros cenáculos onde são comunicados os dons celestes do Espírito de verdade e de amor, onde florescem homens de um saber descomunal e beneméritos da república literária. Levantai as mãos ao céu, Senhores: em uma dessas casas acabais de passar um ano de vossa vida³⁹¹.

Portanto, podemos perceber um discurso afinado com os teóricos defendidos pelos ultramontanos, o que destoa um pouco do discurso do Bispo Dom Antônio Joaquim de Mello, uma vez que em toda a sua documentação revela pouco amparo conceitual das fontes primárias do ultramontanismo e de seus teóricos.

³⁹⁰ *Ibidem.*

³⁹¹ *Ibidem.*

O principal intuito de Dom Pedro Maria Lacerda ao escrever essa carta seria aconselhar a seguir determinada maneira de pensamento voltado para a religião e ficar atento ao que se está lendo ou seguindo. Dessa maneira, essa correspondência evidencia que, antes de assumir como bispo, o Padre Pedro Maria Lacerda já tinha grande preocupação com a formação intelectual da população e do clero. Portanto, é visível em seu escrito a linha adotada por esse religioso, que, juntamente com Dom Viçoso e Dom Antônio Joaquim de Melo, entre outros bispos brasileiros, definiu os ideais do ultramontanismo brasileiro.

Após a conclusão dos estudos, retorna a Mariana, onde fora contratado por Dom Viçoso como Professor de Geografia e Filosofia para o Seminário.

Em 1860, o Bispo de São Paulo, D. Antônio Joaquim de Melo, propôs o seu nome ao governo como coadjutor. D. Viçoso se opôs a isso e informou ao governo que ele ainda era muito jovem e escrupuloso para ocupar determinado cargo e não contava com grande experiência na liderança de fiéis, sendo necessária sua continuação no Seminário como professor, para que assim pudesse aprender a liderar um rebanho. Desse modo, o internúncio obteve então, para ele, a nomeação como Protonotário Apostólico³⁹² a 31 de julho de 1860, e o bispo o nomeou, por sua vez, Examinador Sinodal³⁹³ em novembro de 1866.

Com a recusa de 1860, o gabinete Furtado nem sequer ousou indicar o seu nome para a vacante Diocese do Rio de Janeiro. Por isso, pensou em nomear o Bispo de Diamantina para a Corte em 1865, mas este último, recentemente instalado na sua sede, declinou da oferta. O gabinete do Marquês de Olinda, por mais que insistisse para que o vigário capitular do Rio de Janeiro aceitasse o cargo, ele sempre recusou. No entanto, o gabinete Zacarias Góis e Vasconcelos voltou ao nome do Padre Lacerda em 1868³⁹⁴. E, dessa vez, foi o próprio Dom Viçoso que lhe disse para aceitar, sendo esse religioso o sagrador na posse de Dom Pedro Maria Lacerda, que em correspondência a Dom Viçoso fica apreensivo quanto à indicação:

³⁹² “É o título concedido ao membro da Cúria Romana que pertence ao mais alto colégio de prelados que não gozam do múnus episcopal, ou a um prelado honorário que reside fora da cidade de Roma, mas que recebeu do Papa o título e seus privilégios.”. Disponível em: BURLE, Carlos. *Meu Senhor*. Disponível em: <<http://diretodasacristia.com/home/tags/protonotario-apostolico>>. Acesso em: 21 fev. 2016.

³⁹³ “Examinador sinodal, o que o bispo elege para examinar ordinandos.”. Disponível em: <<http://www.dicio.com.br/examinador>>. Acesso em: 21 fev. 2016.

³⁹⁴ ANRJ – Arquivo Nacional do Rio de Janeiro – Pacote 2, Documento 2, Caixa XXXIX, Decreto Imperial nomeando o Padre Doutor Pedro Maria de Lacerda para Bispo da Diocese do Rio de Janeiro. 1/2/1868.

(...) se não leio a Moral e as leis da Igreja, temo ignorar os meus deveres; se as leio, desespero (...) se bem que eu respeite muito as leis da Igreja e as queira observar, tenho-lhes muito desafeto³⁹⁵.

De acordo com esse trecho, Dom Pedro achava que não tinha a ciência necessária para um bispo, porque seus estudos em Roma haviam sido muito incompletos. Contudo, mesmo diante desse questionamento, por intermédio de Dom Viçoso ele se tornou o décimo Bispo da Diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro.

Já em sua Pastoral de saudação ao seu rebanho, D. Lacerda insistiu no papel do papa na Igreja:

O que foi dito a Pedro como fundamento visível e Pastor visível da Igreja, devemos considerar como tendo sido dito a seus legítimos sucessores do qual também o atual que Deus o guarde e proteja por longos anos, o imortal Pio IX. Em 1867, teve a felicidade de celebrar com os aplausos de todo o episcopado católico reunido em Roma, vindo do mundo inteiro o décimo oitavo centenário do martírio de seu primeiro Antecessor, o glorioso São Pedro³⁹⁶.

Portanto, desde sua posse, podemos observar nessa documentação a tentativa de definir um religioso empenhado em seguir as doutrinas da Santa Sé, tendo como chefe principal o Papa e não o Poder Imperial.

Ao assumir sua posição de Bispo, Dom Pedro Maria Lacerda se mostra bem próximo dos seus fiéis e empenhado em modificar os costumes do clero e da população. Tal fato o enquadraria nas concepções ultramontanas, trazendo uma bagagem conceitual vasta sobre a reforma ultramontana, uma vez que esse religioso teve contato direto com a Santa Sé e sua formação religiosa se enquadra nesse padrão.

Quanto à aceitação das autoridades religiosas da região, a correspondência a seguir diz respeito à felicitação dada pelos representantes do clero a Dom Lacerda, em 14 de março de 1868, na figura de Monsenhor Félix Maria de Freitas Albuquerque, Vigário Capitular:

Por tão feliz motivo congratulando-me agora com todo o Clero e Fiéis desta Diocese, saudando a V. Ex^{cia}. na efusão dos sentimentos de profunda reverência e inteira submissão, que em todo o tempo em mim dominavam para com os Príncipes da Igreja de Deus, permita-me V. Ex^{cia}. rogar-lhe a graça de preferir o Seminário Episcopal a outra qualquer acomodação de aposento e agasalho, que por ventura se ofereça, quando com sua respeitabilíssima presença vier honrar-nos; e de certificar-se de que o Seminário conservará sempre com reconhecimento e memória de tão alta distinção; contando não só ilustrar-se com ela; mas ainda proporcionar pelo hábito afável e edificante do seu Prelado, como meio eficaz de crescimento espiritual a estas plantinhas, que nutre com as águas do Santuário na esperança de vê-las vigorar

³⁹⁵ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. *Correspondência Dom Pedro Maria Lacerda*, Pasta 836, p. 56.

³⁹⁶ ACMRJ – *Correspondência Dom Pedro Maria Lacerda*, Pasta 836, p. 45.

algun dia, e estenda larga sombra nos campos do Senhor. De V.Excia., humilde súdito e reverente criado³⁹⁷.

Portanto, devemos analisar a aceitação por parte dos religiosos influentes na Diocese quanto à posse de Dom Pedro Maria Lacerda, o que é uma situação favorável a esse religioso, uma vez que, conforme vimos no Capítulo 3, Dom Antônio Joaquim de Mello não possuía essa aceitação na respectiva Diocese, por exemplo.

Antes de assumir o bispado, surgem intensas dúvidas acerca da aceitação desse religioso por medo de abraçar compromisso tão importante para a Igreja no Brasil. Contudo, Dom Lacerda contou com figuras ilustres como Frei Eugênio de Rumilles, em correspondência de São Paulo na data de 15 de novembro de 1868:

Usando ainda da mesma franqueza, dir-lhe-ei mais que é sempre bom que nunca, nunca se saiba de qualquer desígnio que tenha, senão depois de realiza-lo. Há sempre ao redor dos bispos do Brasil, moscas que se fazem zunir de longe. Isto foi bem mau para o Sr. D. Antônio Joaquim de Melo. É preciso desconfiar não só dos inimigos, mas dos amigos imprudentes, e os são todos, mais ou menos. Os mais perigosos são muitas vezes os que os tentam mais piedade, principalmente quando são ainda moços. Há padres novos que tem a mania de erigir-se em censores da humanidade, e que tendo muita pretensão em lugar de ciência, e juízo baralham tudo em que podem pôr a ponta da língua. São meninos; precisam de tudo quanto precisam meninos. Cuidado com eles, e perdoe-me. Esperei tanto para escrever a V. Ex.; entretanto se não ficasse aqui esta, não poderá ir por este correio. Torno, pois a pedir perdão a V. Exa. da minha demasiada liberdade. Do que não gostar, fique dito por não dito, e sempre sem prejuízo dos sentimentos benévolos com que V. Exa. se digna levar-me. Aceitarei como especial favor se V. Exa. me avisar do dia e lugar da sua sagração. Se fosse no Rio[...] Enfim nesse dia muita gente boa fará a S. Comissão na sua intenção, aqui nesta diocese, que deverá ser digna de tê-lo por seu pastor. Nosso Senhor conforte a V. Exa. Sou com o mais profundo respeito de V. Exa. R^{ma}., servo obediente organizado e dedicado.³⁹⁸.

Frei Eugênio de Rumilles em carta alerta Dom Lacerda sobre os problemas que podem vir a afligir-lhe em seu bispado. Exemplificando o caso de Dom Antônio Joaquim de Melo, Bispo de São Paulo, que conviveu com inúmeros problemas em seu Bispado, Rumilles destaca os padres jovens que fazem parte do seu Bispado e que, muitas vezes, são ausentes de formação adequada. E desse modo, conforme observamos anteriormente, esse religioso é dotado de grande prestígio em sua Diocese.

A prova dessa afirmação é que, nos arquivos de Dom Lacerda, esse bispo recebe distinções honoríficas, como a Cruz da Ordem de Cristo em 1876, relaciona-se com as grandes figuras do Império e, na condição de integrante do Conselho de D. Pedro II e de Bispo Capelão-Mor, presta assistência religiosa à família imperial. Dessa forma, podemos

³⁹⁷ ACMRJ – *Correspondência Dom Pedro Maria Lacerda*, Pasta 836 p. 54.

³⁹⁸ ACMRJ – *Correspondência Dom Pedro Maria Lacerda*, Pasta 836, p. 58.

perceber que esse religioso tinha a plena confiança do monarca, como demonstrado nesses apontamentos. Fora indicado para Arcebispo da Bahia e Primaz do Brasil em 1887, numa manobra tentada pelo internúncio Monsenhor Spolverini, representante da Santa Sé, mas ele recusa o cargo. Logo após a promulgação da Lei Áurea, a 17 de maio de 1888, é-lhe conferido o título de Conde de Santa Fé, com grandeza, pela princesa imperial regente, estando o titular do trono muito doente em Milão. Isso mostra o grande prestígio dentro da Corte em relação ao seu Bispado e, por esse motivo, não encontrou grandes empecilhos nas suas ações.

Assim como os outros bispos analisados, Dom Pedro Lacerda possuía muitos problemas a serem resolvidos em seus limites diocesanos. Dessa maneira, é necessário analisar essas questões enfrentadas e verificar como algumas foram resolvidas dentro da Diocese do Rio de Janeiro.

4.2 PROBLEMAS REFERENTES ÀS PARÓQUIAS NO BISPADO DE DOM LACERDA

Analisando a trajetória desse religioso, podemos perceber que Dom Lacerda serviu-se das visitas pastorais (as quais são analisadas mais adiante), de cartas reservadas, da vigilância exercida por seus vigários forâneos, do envio de um padre encarregado de aconselhar um confrade, da reunião do clero para o retiro anual para exercer o seu zelo e sua autoridade episcopal com relação a esse clero não romanizado.

Primeiramente, ao verificar a situação do clero, queixou-se que, em outras situações semelhantes, a atitude dos fiéis e dos párocos se caracteriza pela ausência de uma formação adequada à sua função:

É lamentável que haja Fiéis e até mesmo párocos que não esperem o ato canônico da autoridade diocesana. Os Fiéis imaginam-se transferidos para outra paróquia e os Párocos imaginam-se habilitados a administrar todos os sacramentos a esses mesmos fiéis que o bispo ainda não sujeitou à sua jurisdição paroquial. É um erro, e um erro fatal³⁹⁹.

Desse modo, percebemos que o bispo se preocupa com a formação dos seus padres, através de sua queixa anteriormente citada, na qual é identificado que a maioria dos religiosos realiza essa prática, que seria a administração dos sacramentos a fiéis que se transferem para outras paróquias sem que o bispo tenha ciência, o que não é legal dentro das leis da Igreja. O correto seria o bispo ter ciência da transferência do fiel de uma paróquia a outra e só a partir daí fazer a administração correta dos sacramentos, como batismo, confissão e matrimônio.

³⁹⁹ ACMRJ – *Correspondência Dom Pedro Maria Lacerda*, Pasta 836, p. 87.

Dessa forma, assim como nas Dioceses de Mariana e São Paulo, Dom Lacerda enfrentava problemas sérios com os párocos que não respeitavam os cânones nem a autoridade eclesiástica. Nessa correspondência, por exemplo, observamos o bispo definir a importância da comunicação e o controle total sobre as paróquias de suas dioceses.

No que tange ao poder temporal, D. Lacerda deixou claro em suas missivas que era preciso respeitar as leis civis no que dizia respeito à criação das paróquias, mas que o poder religioso era destinado à Igreja. Contudo, esse religioso aponta para a função da autoridade religiosa:

[...] os efeitos eclesiásticos assim como a jurisdição eclesiástica e a administração dos Sacramentos não podem ocorrer sem a intervenção da autoridade eclesiástica respectiva (...). É absolutamente indispensável que o Ordinário da diocese aprove quaisquer modificações de limites dos territórios das paróquias. (...). Isto é de uma grande importância porque se há sacramentos que não podem ser administrados licitamente senão pelo Pároco próprio, há o sacramento do Matrimônio que não pode em caso algum ser contratado senão diante do seu Pároco, caso contrário é ilícito e de pleno direito nulo⁴⁰⁰.

Dessa maneira, percebemos nesse fragmento do documento que Dom Lacerda define o papel da Igreja como responsável por administrar os dogmas religiosos, bem como definidor dos sacramentos, tendo o pároco como personagem principal na administração desses sacramentos; caso contrário, estes se tornam inválidos, principalmente no que tange à questão do matrimônio.

Ao analisar a documentação desse bispo, são visíveis a vigilância constante e as admoestações, bem como sanções em último caso, definindo, assim, o seu espírito da reforma na vida clerical da sua Diocese.

Nessa carta direcionada a Dom Lacerda, é claro o canal de comunicação instituído entre o clero e o bispo, principalmente quanto às atitudes dos fiéis dentro dos limites de sua Diocese, o Padre Alberto Francisco Gattone na Colônia Itajaí, Província de Santa Catarina, que integrava a Diocese do Rio de Janeiro, em 12 de abril de 1869, como autor dessa correspondência, demonstra essa ligação entre o clero e a autoridade do bispo.

Ex^{mo}. e Rev^{mo}. Sr. Bispo Pedro Maria de Lacerda. Pax Christi!
Em primeiro lugar tomo a liberdade de cumprimentar Va. Exa. Revma. como nosso Digníssimo Sr. Bispo Diocesano, Deus Nosso Senhor e Sua Mãe Santíssima lhe deem saúde e paz e muitas almas em grande amor de Nosso Senhor Jesus Cristo e de sua Mãe a Virgem Imaculada.
Depois de uma longa deliberação comigo sinto em dever encomendar V. Exa. Revma. com esta carta particular, em que tenho de participar a V. Exa. Revma. alguns fatos ocorridos nesta Colônia Itajaí, cujo indigno Cura sou. Desde já declaro

⁴⁰⁰ ACMRJ – *Correspondência Dom Pedro Maria Lacerda*, Pasta 836, p. 95.

que já desde há muito tivesse perdido o ânimo nestas circunstâncias, em que me acho, se minha grande confiança em Deus e em Maria Santíssima não me tivessem preservado da desanimação. Oito anos luto aqui contra uma desmoralização geral e o insolente protestantismo, que continuamente me persegue. Conhecendo da experiência os males que os matrimônios mistos trazem consigo, quer para os cônjuges, quer para a prole, que de tais consórcios nasce, fiz sempre esforços, para impedir estes infelizes consórcios, mas encontrei também o ódio geral dos hereges, de maneira que eles mesmos fazem agora aqui todos os esforços, para alcançar minha demissão. Também temos aqui uma professora, que na sua deplorável cegueira ensina até o catecismo protestante, sim, as meninas protestantes, mas na presença das meninas católicas e até forçou uma menina católica para ela perguntar as meninas protestantes o seu catecismo protestante. A consequência foi que o pai desta menina tirou sua filha da escola pública. E Exmo. e Revmo. Sr. Bispo, esta professora é católica. Quando eu tinha dirigido uma carta confidencial a esta professora pedindo a que se abstivesse de seu procedimento imoral e escandaloso de ensinar o catecismo protestante na maneira indicada, ainda esquecendo-se do respeito que devia ao seu pai espiritual, mostrou minha carta ao diretor protestante desta Colônia, o qual cheio de ira, pediu ao Governo me mandasse minha demissão. Mas o Governo e o Ministério ainda não responderam, o que talvez devo ao único meu amigo, que tenho na Corte, o Exmo. Sr. Frei Ignácio da Cunha Galvão e talvez também o Governo católico não desampará um Sacerdote católico ao capricho de alguns malévolos protestantes. Mas o negócio ficou pendente e a professora não está repreendida. Nestas circunstâncias, porém, não posso deixar de participar todo o ocorrido a V. Exa. Rma. para V. Exa. Rma. ter a bondade de guiar-me no que terei de fazer, não posso esperar, que V. Exa. Rma se incomode com uma intervenção nesta matéria e sobretudo V. Exa. Rma. já há de saber melhor, o que é de fazer a respeito. Fique V. Exa. de certo, que eu não faltaria em mostrar sempre a prudência, que tais circunstâncias, em que me acho reclamarem, mas, onde meu dever, de falar e de intervir, era tão claro, como no atual caso, acho, que não fiz mal em mostrar. Também estou satisfeito nesta Colônia católica, temos aqui a Confraternidade do Santíssimo Coração de Maria Santíssima, a Obra da Santa Infância, e uma Biblioteca de livros pios, e digo o humanamente falado, que com muito pesar e dor me retiraria deste lugar. Mas, *fiat voluntas Dei!* Para cuja faria unicamente trabalho, eu sei, que Deus não precisa de tão indigno Sacerdote, que sou eu e terei bastante indiferença pia e resignação de cumprir com tudo, que V. Exa. Revma. me mandar como meu Superior, a quem prontamente obedecerei, pois eu só então estou seguro de cumprir a vontade de Deus, se faço e executo um ato de obediência; e Deus o sabe, que nada mais quero neste mundo do que a Santa Vontade Sua. Aguardo a alta resposta de V. Exa. Rma., entretanto não cessarei de pedir a Deus para a preciosa saúde de V. Exa. Rma., quem Deus Guarde para dilatados anos. Resta-me de pedir a V. Exa. digne-se de acolher os protestos de minha mais alta estima e mais distinta consideração, com que me torno em ser de V. Exa. Revma. filho indigníssimo e ínfimo em servo em Cristo.⁴⁰¹

Essa carta diz respeito a uma denúncia que se abate sobre uma professora católica que, em sua catequese, utiliza o catecismo protestante para educar seus alunos. Ao fazer a denúncia ao presidente da Província, o Padre Gattone é repreendido pela autoridade política e, a partir dessa repreensão, denuncia a atitude a Dom Lacerda, sendo esse o maior representante do poder espiritual dentro da Diocese do Rio de Janeiro. Essa atitude demonstra uma afinação na comunicação entre os clérigos, bem como o bispo, uma vez que a região de que se tratava

⁴⁰¹ ACMRJ – Correspondência Dom Pedro Maria Lacerda – Pasta 836, p. 90.

era distante do Palácio Episcopal e, mesmo assim, foi direcionada ao bispo, que prontamente respondeu.

Em contrapartida a essa denúncia, Dom Pedro Maria Lacerda toma a posição de denunciar ao Ministério do Império e ao Presidente da Província de Santa Catarina, em carta de 19 de outubro de 1869, tal atitude atribuída à professora por disseminar o protestantismo:

Em abril deste ano fui informado que na Colônia Itajaí dessa Província, uma Professora da Religião Católica ensinava o catecismo protestante a meninas protestantes, mas ainda o fazia na presença de meninas católicas, e até chegara a obrigar a uma menina católica a fazer perguntas de catecismo protestante as meninas protestantes; o que tanto irritou ao pai dessa menina que tirara da escola pública. O Cura Católico da Colônia, como era de seu rigoroso dever, fez ver a dita Professora a irregularidade de tal procedimento de uma católica em um país católico, mas nada conseguiu senão ver instado o Diretor Protestante da Colônia. Fatos desta ordem, ofendem a Religião, e são capazes de vir a produzir a descrença e desunião entre os Brasileiros. Assim, pois como brasileiro, como católico e mais que tudo, como Bispo dessa Diocese, peço a V. Exa. digno-se de mandar que se tomem enérgicas medidas contra o procedimento daquela Professora. V. Exa. bem merecerá e a Religião e da Pátria. Deus Guarde a V. Exa⁴⁰².

O caso termina quando a professora, com a recomendação e supervisão de Padre Gattone, se retrata perante a comunidade e a Igreja para evitar graves problemas, principalmente com a Igreja. Desse modo, ao analisar esse caso, identificamos um dos maiores problemas encontrados nas regiões do Sul do Bispado de Dom Pedro, qual seja a influência da religião protestante entre os fiéis por se tratar de um lugar onde a imigração alemã era mais intensa. Com o agravante da distância da Diocese, a religião protestante pôde se desenvolver na região sem grandes empecilhos. Contudo, mesmo diante dos problemas geográficos e também da imigração alemã, que se tornam fatores prejudiciais ao Bispado desse religioso, as duas correspondências citadas revelam a postura de Dom Lacerda em lidar com esse fato, que seria em sua concepção uma falta de respeito diante do Poder da Igreja Católica, que era naquele momento a religião do Império. O discurso do Bispo é claro que almejava que as leis do Estado, através do Padroado, surtisses seu efeito e assumissem essa questão, de modo a punir a docente. E, para isso, Dom Lacerda utiliza todas as formas legais possíveis. Portanto, através dessa correspondência obtida sobre uma denúncia do clero à ação da professora, podemos perceber que a vigilância da Igreja Católica estava bem afinada com o clero e o Bispo. Outra questão difundida dentro das dioceses é que a Igreja Católica tinha o monopólio da fé, bem como dos sacramentos, como é o caso do casamento. Já vimos nos Capítulos 2 e 3, com Dom Antônio Ferreira Viçoso e Dom Antônio Joaquim de Melo, as posturas dos bispos referentes ao matrimônio, reafirmando-o como um sacramento e que

⁴⁰² *Ibidem.*

somente a Igreja era responsável por tal. Essa postura estava afinada com os princípios tridentinos. Dom Lacerda, não se fazendo diferente nessa questão, agiu no mesmo padrão, reafirmando os princípios ultramontanos. Desse modo, devemos analisar o debate que esse religioso encontrará dentro do seu Bispado acerca dessa questão.

4.2.1 Casamentos mistos

Dando prosseguimento aos problemas enfrentados por Dom Lacerda na Diocese, observamos também a existência dos casamentos mistos na Diocese. Como já fora observado no terceiro capítulo acerca da visão de Dom Antônio Joaquim de Melo, houve uma série de debates acerca dos casamentos mistos e de não católicos. No capítulo citado, houve intensas discussões que se instauraram dentro da esfera do governo, representado pela Câmara dos Deputados, além da posição de Dom Antônio acerca dessa questão, promovendo um debate entre o Trono e o Altar acerca de uma questão um tanto polêmica.

Os representantes do poder religioso, tendo os ultramontanos como linha de frente, disseminaram intenso debate acerca da condição do casamento, sendo o matrimônio uma categoria de sacramento, e, dessa maneira, as leis que regem o casamento não deveriam ser tratadas através do poder temporal, mesmo com o regime do Padroado. De acordo com os bispos, cabia ao Estado resguardar o direito da Igreja Católica em manter esse sacramento. No entanto, o Governo Imperial, com o intuito de reorganizar a sociedade brasileira para assim exercer mais autoridade, resolve organizar os núcleos familiares e regular as uniões, principalmente no que diz respeito a imigrantes que adotam a religião protestante. Diante do avanço da imigração no país durante o século XIX, era necessária a regulamentação da vida em sociedade desses imigrantes, principalmente os que eram protestantes.

O Decreto 1.144, de 11 de setembro de 1861, regulamentado pelo de nº 3.069, de 17 de abril de 1863, dava aos pastores protestantes oficiais o direito de realizarem casamentos com efeitos civis. Além disso, autoriza o casamento misto entre católicos e protestantes. Contudo, a Igreja Católica nega esse sacramento realizado pelos pastores protestantes e também o casamento civil, alegando que o sacramento do matrimônio seria função da Igreja e não do Estado, amplamente definidos nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia do século XVIII. Nessa Constituição estava clara a função da Igreja como única responsável por administrar todos os sacramentos, inclusive o matrimônio.

Em correspondência enviada a Dom Pedro Maria Lacerda pelo vigário Carlos Boegershausen, da Freguesia de São Francisco Xavier, de Joinville, com cópia para Monsenhor Félix Maria de Freitas e Albuquerque, vigário-geral e governador do Bispado, em 22 de agosto de 1870, percebemos a existência do casamento entre católicos e protestantes na região Sul do seu Bispado:

Os casamentos mistos são sempre deploráveis, porém quase inevitáveis nos países em que a população é composta de maior número de acatólicos, que de católicos. Assim acontece nesta Colônia de Dona Francisca, onde 1.042 colonos católicos vivem espalhados entre 6.225 protestantes de diferentes seitas. Durante os primeiros dez anos dos treze que sou pároco dos católicos desta colônia, não obstante a mais enérgica dissuasão da minha parte tem havido não pequeno número destes casamentos, cujos contraentes geralmente sujeitaram-se de boa mente às condições exigidas pelos Cânones e conscienciosamente satisfazem-nas, e para estes casamentos o Exm^o. e Revm^o. Dom Manoel do Monte, de saudosa memória, e V. Exc. Revma. concederam sempre as necessárias dispensas com um simples despacho nas petições em latim, que eu em nome dos contraentes remetia, e estas petições, assim despachadas, me eram revolidas pelo correio com presteza e sempre grátis. Acontece, porém que, há três anos para cá, não tendo sido devolvidas as minhas petições, fiz com que os próprios contraentes requeressem. De todos os que requereram apenas foi devolvida a mim uma petição com o despacho de V. Exa. Revma, datado de 3 de fevereiro deste ano, mandando que a contraente acatólica assinasse o termo, exigido pelos Cânones, e fosse este remetido junto a petição para poder obter a dispensa; porém o contraente católico, *para abreviar o seu casamento, tornou-se protestante, o que também fizeram antecedentemente a este outros; e outros concubinaram-se com grande escândalo da população católica desta Colônia*. Ultimamente em 22 de abril deste ano remeti pelo correio em ofício a V. Exa. Revma. uma petição de Jorge Sellmer, protestante, e de Elisabetha Kim, católica, junto com o termo respectivo da parte acatólica, informando a V. Exa. Revma. que a contraente católica estava em bastante perigo de abjurar a nossa religião, caso não obtivesse a dispensa; porém nem esta dispensa me tem vindo até esta data, cuja remessa de novo ardentemente solicito a V. Exa. Revma. Tudo isto tomo a liberdade de expor a V. Exa. Revma., por achar do meu dever, para que se digne providenciar em vista dos grandes males que resultam da negação ou da tardança das ditas dispensas. Finalmente peço a V. Exa. Revma. que se digne benignamente atender à petição inclusa, a qual acompanha o termo respectivo da parte acatólica. Deus Guarde a V. Exa. Revma⁴⁰³.

Portanto, um dos pontos muito citados pelo vigário é o medo de que os que não tivessem a dispensa para se casarem com os protestantes fossem aos poucos abandonando a Igreja e adotando o protestantismo como religião. Desse modo, observamos que a ausência do Bispo para autorizar esses casamentos seria, de acordo com o vigário, um erro e poderia acarretar no esvaziamento da Igreja.

O Padre Alberto Francisco Gattone, da Colônia de Itajaí, em correspondência de 5 de maio de 1869, narra outra questão acerca dos casamentos mistos:

⁴⁰³ ACMRJ – Correspondência Dom Pedro Maria Lacerda – Pasta 836, p. 89. (Grifo nosso).

Ex^{mo}. e Rev^{mo}. Sr.V. Exa. Revma. me dispense nessa carta tomo a liberdade de expor a V. Exa. Revma. um fato ocorrido aqui nesta Colônia de Itajaí que não me deixe ainda descansar, para V. Exa. Revma. ter a bondade de comunicar-me a solução deste caso de consciência, que agora vou narrar. Há perto de seis meses tinha de pedir para um colono desta Colônia (cujo nome comuniquei sob segredo natural ao Exmo. e Revmo. Sr. Vigário Capitular), dispensa de culto(...). Depois de remetida minha petição de dispensa ao Sr. Vigário Capitular, li no Direito Eclesiástico do D. Manoel do Monte Rodrigues de Araújo tom. II, pág. 259, há que notar acerca dos casamentos mistos e é que eles não se dispensam para parentes em graus proibidos, *ou em geral para contraentes, que tem algum outro impedimento*. Meu caso, como V. Exa. Revma. viu é de tal sorte, que cai sob esta exceção canônica. Entretanto, chegou a dispensa do Exmo. e Revmo. Sr. Vigário-Capitular e eu achando-me entre uma notícia e lei proibitória num compêndio de direito canônico e numa dispensa em *sensu continuo* e talvez praxe da Corte Episcopal, hesitei um momento em executar a referida dispensa. Porém, animado do Revdo. Sr. Missionário Frade José Laseuby S. J., sacerdote pio e esclarecido e meu confessor, obedeci cegamente a voz do Superior e casei o colono em questão dispensado dos dois impedimentos referidos. Agora porém me convenci de dois reescritos papais, um do Santo Padre Benedito XIV = *Magnae nobis* = do 29 de Junho de 1748, e outro do Santo Padre Pio VI do 13 de Julho de 1782, que verdadeiramente não se devem dispensar contraentes no impedimento *Cultus disparatis*, caso que este impedimento tenha anexo outro impedimento canônico. Lendo estas decisões de dois papas ao menos [...], que V. Exa. Revma. me perdoará, se tomo hoje a liberdade de pedir a V. Exa. Revma. só digne-se dizer-me se eu fiz mal casando o dito colono dispensado e 2º caso, que errei, dar-me a faculdade de revalidar o dito matrimônio, quando as ditas declarações pontifícias estiverem proibentes somente, e não anulantes ou irritantes. Caso, que as ditas declarações são, não sei realmente, que neste caso faço, o que V. Exa. Revma. terá a bondade de me comunicar. Finalmente rogo respeitosamente a V. Exa. Revma. digne-se dar e comunicar-me a faculdade para cinco casos de revalidar matrimônios nulamente contraídos, se a necessidade urge, isso caso, que os contraentes conforme a praxe da 8. Penitenciária. Aproveito a boa ocasião de pedir a V. Exa. Revma. digne-se os protestos de minha mais alta estima, profunda consideração e filial obediência, com que sou, De V. Exa. Revma. filho indigníssimo e atento venerador⁴⁰⁴.

Dessa maneira, percebemos uma posição flexível em relação ao que estabelece ao casamento dos não católicos, uma vez que Dom Lacerda apoiou a revalidação, demonstrando conhecimento acerca do Direito Canônico do não conhecimento do casal. Portanto, o casamento foi validado mesmo sabendo da condição de não católicos e também como parentes próximos. Acredito que a validação desse casamento misto e dos outros cinco se deu pelo fato de a existência maciça de protestantes na região, o que criaria o esvaziamento da Igreja Católica.

Em resposta à correspondência do Padre Gattone sobre a existência de protestantes se casando em sua Diocese, Dom Pedro Maria Lacerda tem por conclusão o reordenamento da Diocese como atitude ideal para evitar a ameaça protestante e o maior controle da Igreja Católica do seu rebanho. Em correspondência a esse religioso em 20 de outubro de 1869:

Segundo V. R. me comunicou teve lugar nessa Colônia o seguinte caso:

⁴⁰⁴ ACMRJ – Correspondência Dom Pedro Maria Lacerda – Pasta 836, p. 26.

Um colono protestante pediu e obteve dispensa dos impedimentos. O Sacerdote hesitou realizar tal dispensa, porque segundo a doutrina de Bento 14 e Pio 6, e como se lia no Direito do Sr. Bispo Monte, não se dispensam impedimentos senão a católicos e não a hereges antes de abjurarem. Mas enfim, tais foram os conselhos de alguém, que o Sacerdote fez o casamento. Agora porém este Sacerdote escrupuliza de haver feito o que fez, e pergunta o que se há de dizer e fazer no caso

Eis o que tenho a responder:

1 – Não se trata de casamento a contrair, mas já contraído.

2 – O impedimento *Cultus disparitas* entre batizados é apenas impediante, embora reservado ao Papa.

3 – Quanto ao impedimento crime, não há⁴⁰⁵.

Através do percurso dessas cartas destinadas a Dom Lacerda, bem como a resposta desse religioso, é evidente a questão mal resolvida dos sacramentos e, portanto, uma ausência de formação adequada do clero em compreender a função da Igreja e repassar à população. Partindo dessa ideia, uma das formas encontradas desse religioso em construir um clero moral e intelectualmente formado seria a construção de estabelecimentos de ensino adequados, a exemplo dos seminários (no qual veremos com mais detalhes), e também diminuir a sua Diocese. Dessa maneira, diante dos problemas encontrados por esse religioso em administrar tamanho território, D. Lacerda decidiu, de imediato, alguns dias antes de sua partida para o concílio, reorganizar a sua Diocese, em termos administrativos. Preferiu a redivisão de seus limites, de modo a fazer uma administração mais eficiente, visto que a extensão do seu Bispado era bem maior do que o adequado.

Em outubro de 1869, esse religioso publicou uma provisão, na qual dividia a Diocese em vicariatos forâneos, mandando publicar também um regulamento para os vigários forâneos e para os arcebispos. Suprimiu todas as divisões anteriores da Diocese e "as faculdades, privilégios, costumes e graças" concedidos por seus antecessores. "A divisão de uma diocese (...) não é uma exigência do Direito certamente, mas não é tampouco proibida", acrescentou D. Lacerda. "No entanto, essa divisão pode contribuir para uma administração mais fácil da Diocese e maior utilidade dos fiéis"⁴⁰⁶.

A Diocese foi, então, dividida em vicariatos forâneos⁴⁰⁷, que reuniam certo número de paróquias urbanas ou rurais e alguns curatos⁴⁰⁸. Os vigários forâneos das Províncias de Santa

⁴⁰⁵ ACMRJ – Correspondência Dom Pedro Maria Lacerda – Pasta 836, p. 87.

⁴⁰⁶ LEMOS, D. Jerônimo. *Dom Pedro Maria Lacerda (1868-1890)*. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Christi, 1987. p. 69.

⁴⁰⁷ Agrupamento de algumas dioceses. Conferir em: SANTOS, Juberto. História da Igreja: significados. Disponível em: <<http://www.catequisar.com.br/texto/colunas/juberto/30.htm>>. Acesso em: 21 fev. 2016.

⁴⁰⁸ Aldeias e povoados que possuíam condições de se transformar em paróquia. Conferir em: SANTOS, Juberto. História da Igreja: significados. Disponível em:

Catarina e o do Espírito Santo ficaram subordinados a um arcepreste⁴⁰⁹. Todos os vigários forâneos e os dois arceprestes dependiam do vigário geral⁴¹⁰. As paróquias do Município Neutro e as da Província do Rio de Janeiro próximas da Corte estavam, por sua vez, na dependência direta do vigário geral e não integravam nenhum vicariato particular.

A partir desse ano de 1869, a Diocese contava, desse modo, com um vicariato geral, dois arceprestados, 28 vicariatos forâneos, 102 paróquias e 15 curatos. A Corte contava com 21 circunscrições, a Província do Rio de Janeiro com 124, a Província do Espírito Santo com 22, a Província de Santa Catarina 37 e a faixa oriental da Província de Minas Gerais 13, o que seria um grande território para administração.

D. Lacerda criou, além disso, outras paróquias ou curatos nas colônias de imigrantes estrangeiros nas Províncias do Espírito Santo e de Santa Catarina, tendo por objetivo aproximar a colônia dos imigrantes da Igreja Católica. Isso demonstra, novamente, a flexibilidade em relação às suas ações.

Dois terços de todas as paróquias e curatos estavam concentrados no município neutro e na Província do Rio de Janeiro. Evidentemente que essa concentração era devida à maior densidade demográfica, mas também a uma riqueza e a um prestígio maiores da Província e da Corte. No entanto, a instituição canônica era exigida para que a jurisdição eclesial pudesse ser exercida efetivamente nas paróquias criadas. Desse modo, conforme observamos, a divisão da Diocese do Rio de Janeiro torna-se a solução encontrada por esse religioso.

Outra questão importante, a qual podemos também citar, é que Dom Lacerda procurou realizar uma reforma dos Seminários e introduzir as Ordens religiosas, a fim de promover modificação na conduta do clero. Essa reforma nos seminários também foi analisada em capítulos anteriores, em que tanto Dom Viçoso quanto Dom Antônio Joaquim de Melo tiveram como base a reformulação dos seminários como medida apropriada para capacitar melhor o clero.

4.3 SEMINÁRIO EPISCOPAL DE SÃO JOSÉ DO RIO DE JANEIRO

Fazendo uma análise bem minuciosa acerca da instituição dos Seminários no Rio de Janeiro, podemos perceber que isso se iniciou no ano de 1739, no qual D. Frei Antonio de

<<http://www.catequisar.com.br/texto/colunas/juberto/30.htm>>. Acesso em: 21 fev. 2016.

⁴⁰⁹ Presbítero mais antigo que aconselhava e assistia o governo da diocese. Conferir em: SANTOS, Juberto. História da Igreja: significados. Disponível em: <<http://www.catequisar.com.br/texto/colunas/juberto/30.htm>>. Acesso em: 21 fev. 2016.

⁴¹⁰ Vigário nomeado para ser auxiliar do bispo. Conferir em: SANTOS, Juberto. História da Igreja: significados. Disponível em: <<http://www.catequisar.com.br/texto/colunas/juberto/30.htm>>. Acesso em: 21 fev. 2016.

Guadalupe fundou dois seminários no Rio: o Seminário Menor de São Pedro para órfãos e o Seminário de São José, este organizado segundo as normas tridentinas. Em todo o caso, o nível dos estudos era ainda bastante precário no século XVIII, e a grave questão do número de padres persistia, agravada com as restrições numerosas às vocações nativas por causa de impedimentos canônicos. No entanto, a instituição canônica era exigida para que a jurisdição eclesiástica pudesse ser exercida efetivamente nas paróquias, fazendo grandes exigências aos candidatos ao sacerdócio, principalmente quanto à doutrina cristã, à forma com que esse religioso se porta diante da sociedade e de seus valores morais, todos bem afinados de acordo com os princípios tridentinos. Desse modo, a fim de preservar os padres, o antigo clero foi encorajado por D. Lacerda a levar uma vida espiritual, digna, austera e orientada, antes de tudo, pelas necessidades espirituais das populações, devendo dedicar-se, prioritariamente, às suas tarefas pastorais, distanciando-se do mundo corrompido e do mundo dos leigos, para evitar influências externas nocivas ao clero. Assim, como verdadeiro mediador entre a santidade de Deus e a humanidade pecadora, o padre devia isolar-se do mundo profano e dos leigos, para se restringir ao culto de Deus e ao exercício de suas funções eclesiásticas, a saber: as do altar, do púlpito e do confessionário. Contudo, mesmo recomendando ao clero o afastamento da vida profana, muito pouco foi feito realmente, uma vez que os costumes já estavam enraizados, conforme podemos observar o bispo lamentar-se frequentemente sobre o estado do seu clero: "na diocese, não se estuda ou muito pouco a Moral e menos ainda o Direito; tenho sempre diante dos meus olhos os pormenores da lei e isso me perturba"⁴¹¹.

De acordo com Dom Lacerda, a necessidade de se reformar o clero está presente cada dia em que se constataavam problemas:

No consistório, a portas fechadas, reunido o clero, fez-lhe uma prática que versou sobre a dignidade do sacerdote, o estado a que está reduzido no Brasil, a necessidade de uma reforma geral, que ultime o que já tem começado, e que venha aumentar o número dos poucos bons que entre nós há. Nessa prática muito lamentei a sorte dos míseros Padres Italianos que às dúzias desembarcaram no Brasil mais para ganharem solidamente a vida do que para salvarem as almas, feitas, porém as devidas exceções que há⁴¹².

Nesse fragmento, Dom Pedro mostra-se simpático aos religiosos que vieram para ajudar na reforma religiosa e, principalmente, na ordenação dos seminários. Esses religiosos, identificados como Padres Italianos, são os pertencentes à ordem da Congregação de São

⁴¹¹ LEMOS, D. Jerônimo. *Dom Pedro Maria Lacerda (1868-1890)*. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Christi, 1987. p. 214.

⁴¹² Carta Pastoral de 3 de março de 1876. *Op. cit.*, p. 339.

Francisco de Sales. Como veremos ainda neste capítulo, esses religiosos que aportaram no país para realizar as modificações e instruções nos Seminários sofreram duras críticas por parte da sociedade e foram prontamente defendidos pelos bispos ultramontanos, principalmente por Dom Lacerda, que ressalta a importância da participação desses religiosos dentro dos seminários. Durante o Bispado de Dom Pedro Maria Lacerda, uma das maiores preocupações consistia na construção de um Seminário, conforme lhe havia sugerido Monsenhor Ferrini, encarregado de Negócios da Santa Sé no Brasil, quando lhe dissera:

Quando V. Exa. na sua administração tiver erigido um bom seminário dirigido por uma ilustre corporação religiosa, V. Exa. terá realizado a maior vantagem que se possa conseguir para a sua diocese (...) com bom seminário obtêm-se bons padres e se poderá obter a reforma moral do povo⁴¹³.

No ano de 1881, D. Lacerda dizia numa carta a Dom Bosco⁴¹⁴:

Pobre de mim (...) com dois milhões de filhos, sem muitos recursos, gemendo com inumeráveis dificuldades de toda a sorte, com 130 padres falecidos durante o meu governo e com doze padres somente que já ordenei em doze anos de episcopado! (...). Sem vocações... No Seminário Maior, só há três estudantes; no Seminário Menor, setenta. Mas onde estão as vocações?⁴¹⁵.

Portanto, podemos, então, perceber que uma das grandes preocupações de Dom Lacerda era preencher seu quadro de religiosos e ocupar as dioceses de seu bispado. Prova disso que no momento em que assumiu tratou de iniciar a reforma na instituição, começando pelo Seminário de São José, demitindo todos os antigos professores e administradores e confiando ao Cônego José Gonçalves Ferreira a função de reitor. Contudo, não há nesse momento seminaristas suficientes para tal função.

A convite do Bispo reformista do Rio de Janeiro, Dom Pedro Maria de Lacerda, a Congregação de São Francisco de Sales⁴¹⁶ se instalou no Brasil. Após vasta correspondência entre Dom Bosco e Dom Lacerda, finalmente os salesianos chegaram ao Rio de Janeiro em 14

⁴¹³ ACMRJ – Correspondência Dom Pedro Maria Lacerda – Pasta 836, p. 78.

⁴¹⁴ Dom Bosco (1815-1888) foi um sacerdote italiano e também o fundador da Pia Sociedade São Francisco de Sales, conhecida mais tarde como ordem Salesiana. Desenvolveu a educação infanto-juvenil e o ensino profissional, sendo um dos criadores do sistema preventivo em educação. Dedicou-se também ao desenvolvimento da imprensa católica. Dom Bosco, assim como sua obra, deve ser analisado no contexto do pontificado de Pio IX (1846-1878), período marcado pela batalha empreendida pela Igreja Católica contra o modelo liberal de Estado. In: BOSCO, Terésio. *Dom Bosco, uma nova biografia*. 6. ed. São Paulo: Salesiana Dom Bosco, 2002.

⁴¹⁵ ACMRJ – *Correspondência Dom Pedro Maria Lacerda* – Pasta 836, p. 79.

⁴¹⁶ A Congregação dos Missionários São Francisco de Sales foi criada por Dom Bosco no ano de 1859 e tinha por objetivo o exercício prático da caridade. Inspirado nas obras literárias do Bispo de Genebra, Francisco Sales (1567-1622), Dom Bosco cria essa congregação com os mesmos princípios, tendo como enfoque principal o sistema educativo.

de julho de 1883 e, desde o início de 1884, começaram a obra de instalação das primeiras oficinas de artes e ofícios no Bairro Santa Rosa, em Niterói. Dessa maneira, era necessário trazer novos seminaristas, com o intuito de se tornarem futuros sacerdotes e ocuparem os lugares que estavam disponíveis no Bispado.

A escolha da ordem de Dom Bosco não foi aleatória. Esse religioso foi conhecido na Europa como uma das figuras mais importantes na luta contra o modelo liberal de Estado, tendo por princípio a cristandade, propondo um Estado Católico⁴¹⁷

Nesse encontro com D. Bosco, Dom Lacerda fez o primeiro pedido para que os missionários da Sociedade atuassem em sua Diocese. Antes de retornar ao Brasil, o prelado brasileiro viajou a Turim, centro da obra salesiana, e enfatizou a necessidade de captar missionários estrangeiros para o processo reformador da Igreja no Brasil. De volta à sua Diocese e após longa correspondência com Dom Bosco, finalmente os salesianos chegaram ao Rio de Janeiro em 14 de julho de 1883. Um ano depois já começavam a obra de instalação das primeiras oficinas de artes e ofícios do Colégio Santa Rosa, em Niterói.

Lasagna, um salesiano em visita ao Brasil em 1882, podia relatar a Dom Bosco:

Estão todos [os prelados] a cabeça de dioceses imensas e sem fim; cada diocese é maior que a própria Itália (...). Não obstante, para governar estas dioceses sem fim, os bispos só dispõem de um clero insuficiente, dizimado cada dia pela morte, sem que surjam novos levitas para tomar o lugar. Com efeito, os seminários estão vazios.⁴¹⁸

Desse modo, a questão da imensidão territorial da Diocese, bem como a ausência de um clero instruído nos moldes ultramontanos, fez com que Dom Lacerda iniciasse uma reforma dentro do Seminário.

Podemos observar que, na década de 70 do século XIX, Dom Pedro Maria Lacerda promoveu uma reforma curricular baseada nos preceitos tridentinos do Seminário de Mariana, o que pode ser observado no documento a seguir:

Plano de Estudos do Seminário Maior de São José do Rio de Janeiro

Dia	1ª aula manhã	Duração	2ª aula manhã	Duração	Aula da tarde	Duração
Segunda-feira	Dogma	1 ¼	Explicação de algum livro da	½	Moral	1 ¼

⁴¹⁷ BOSCO, Terésio. *Dom Bosco, uma nova biografia*. 6. ed. São Paulo: Salesiana Dom Bosco, 2002.

⁴¹⁸ ACMRJ – *Correspondência Dom Pedro Maria Lacerda* – Pasta 836, p. 92.

			escritura sagrada			
Terça	Dogma	1 ¼	Canto chão	½	Moral	1 ¼
Quarta	Escritura Sagrada por Glaire	1 ¼	-	-	.	-
Quinta	História Eclesiástica	1 ¼	Eloquência Sagrada	½	Moral	1 ¼
Sexta	Dogma	1 ¼	Cerimônias	½	Escritura Sagrada por Glaire	1 ¼
Sábado	Direito Canônico	1 ¼	Canto chão	½	História Eclesiástica	1
Domingo	-	-	Direito Canônico	1	Instituição Litúrgica	1

Curso de quatro anos

Aulas Principais. Por semana	Aulas Acessórias
3 vezes – Dogma	Explicação de algum livro da Sagrada Escritura
3 vezes – Moral	Eloquência sagrada
2 vezes – Direito Canônico	Cerimônias
2 vezes – História Eclesiástica	Canto Chão
2 vezes – Escritura Sagrada	
1 vez – Instituições Litúrgicas	

Quando uma questão for tratada em uma ciência, por exemplo, em *Liturgia ou Dogma*, e ao mesmo tempo em todas as mais ciências, nem por isso será omitida, mas a lição será mais extensa. O estudo prévio para as Aulas Principais nunca será por menos de uma hora inteira. E o tempo da aula das matérias *principais* será de hora e quarto, exceto aos Domingos⁴¹⁹.

Palácio Episcopal, aos 9 de Abril de 1873. + Pedro Bispo de São Sebastião do Rio de Janeiro⁴²⁰.

⁴¹⁹ No repertório, continuar-se-á a tradução de livros em francês e inglês para não se esquecer do aprendido. Para o francês há os livros das aulas.

⁴²⁰ ACMRJ – Correspondência Dom Pedro Maria Lacerda – Pasta 836, p. 150.

Esse documento atesta a preparação de um Seminário consolidado e voltado para os estudos dos dogmas, liturgias e sacramentos da Igreja Católica. Desse modo, se formos comparar os Seminários que analisamos nas três dioceses, percebemos que o do Rio de Janeiro e o de Mariana se aproximam muito pelo fato de Dom Lacerda ter sido instruído nessa instituição e se tornado seu professor. Além disso, esse religioso traz uma bagagem conceitual muito ampla, por ter realizado seus estudos em Roma, centro do pensamento ultramontano.

No Rio de Janeiro, havia, além do Seminário de São José, dois outros seminários menores ou propriamente colégios, todos três do século XVIII. Todavia, o espírito dominante dos estudos inspirava-se parcialmente no clima regalista da época. Na verdade, um regalismo radical ou mitigado estava na cabeça da maioria do clero.

Os salesianos, de comum acordo com o bispo, decidiram pela criação de “um estabelecimento de mesteres, artes e letras”⁴²¹. Os primeiros religiosos provenientes de Montevidéu chegaram a 14 de julho de 1883 e logo foram instalados em Niterói. D. Lacerda publicou nessa ocasião uma pastoral para pedir donativos e esmolas para o estabelecimento salesiano:

Sim! Graças a Deus e a Virgem Santa já obtivemos de dom Bosco a promessa da fundação; pagamos já as passagens de alguns salesianos para a sua viagem de Turim para América; dom Lasagna veio expressamente de Montevidéu ao Rio de Janeiro para arranjar conosco este assunto importante; já recolhemos algumas esmolas com a ajuda de Deus; ele nos deu coragem para fazer um pesado empréstimo (...) num bairro muito salubre e agradável perto de Niterói, em Santa Rosa, uma propriedade e uma casinha (...). Os primeiros salesianos destinados ao nosso bispado já chegaram à Vila Colón (...) graças ao governo imperial, podemos reunir algumas centenas de mil réis para a viagem dos salesianos de Montevidéu à Corte. O governo provincial do Rio de Janeiro acolheu bem o nosso projeto⁴²².

Além disso, o bispo trouxe os lazaristas franceses, influenciados diretamente pela reforma de Dom Viçoso na Diocese de Mariana, e isso indica, mais uma vez, a aproximação da influência ultramontana em Dom Lacerda. Durante o seu Bispado, as ordens religiosas tiveram muita autonomia nas ações da reconstrução do Seminário.

Observamos em suas cartas pastorais que D. Lacerda encontrou uma situação já definida na sua Diocese ao assumir o Bispado, estando as ordens impedidas de realizar uma reforma em profundidade em razão de um conflito latente e insolúvel que opunha o Estado à Cúria romana, nomeadamente com relação a uma possível concordata. As ordens monásticas

⁴²¹ *Ibidem.*

⁴²² *Ibidem.*

seriam uma das responsáveis pela reforma no seminário, mas sem a sua manutenção seria difícil prosseguir.

Em sua pastoral de saudação aos religiosos, Dom Lacerda identifica essa questão:

O que mais sinto no mais profundo do coração é comparar o que se passa em nosso país e em outros. Os Estados Unidos, apesar de tantos Protestantes que constituem a grande maioria da Nação, deixam estabelecer-se, desenvolver-se e florescer no seu território, as Ordens Monásticas e quaisquer institutos religiosos (...). E o Brasil? Quantas dificuldades, quantos embaraços, quantos impedimentos levantados contra as Ordens e Congregações Religiosas? Isto no Brasil, na Terra de Santa Cruz, no Império que no Art. 5 de sua Constituição escreveu que a Religião Católica Apostólica Romana é a Religião do Estado! Como poderão introduzir novas Religiões ou Corporações Religiosas, se as pouquíssimas que existem, definham e já estrebucham nas agonias da morte, que por momentos se espera? Aí estão a desabar paredes veneráveis dos Conventos levantados pelas mãos dos Bravos em memória de vitórias alcançadas pelos inimigos da Pátria⁴²³.

A questão das ordens monásticas foi levantada por esse religioso como um dos maiores problemas a serem resolvidos, bem como a situação vexatória em que se encontrava no Brasil. Era necessário apoiá-las para que assim a reforma da Igreja Católica se implementasse, uma vez que, apesar de todas essas insuficiências, o clero diocesano era, no seu conjunto, pobre, pouco instruído, rodeado de veneração, por vezes de indiferença, muito raramente odiado. Não eram somente os padres que viviam celibatariamente que eram zelosos, pois muito dos padres amancebados o eram igualmente. A situação do clero no Brasil, no Império, era ainda bastante privilegiada.

Sobre a questão das ordens religiosas, D. Lacerda redigiu, em fevereiro de 1884, um protesto que apresentou ao imperador contra o Decreto sobre a conversão dos bens das Ordens. Insurgia um sentimento nesse religioso contra o que ele considerava atitude injusta. Inicialmente, afirmou que o Decreto tinha sido recebido em todo o Império "com desaprovação e como um atentado aos direitos sagrados da propriedade e da justiça"⁴²⁴, que não respeitava nem o direito canônico nem as leis brasileiras. Em seguida, o Bispo assegurava que o povo brasileiro amava e respeitava os religiosos e as religiosas, esse mesmo povo que nos primeiros tempos de sua história que aprovava a permanência das ordens, agora lhes haviam negado bens.

⁴²³ LEMOS, D. Jerônimo. *Dom Pedro Maria Lacerda (1868-1890)*. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Christi, 1987. p. 98-99.

⁴²⁴ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Pasta 836. Correspondências de Dom Pedro Maria Lacerda, p. 58.

Ainda no ano de 1884, com esse protesto definido Dom Pedro Maria Lacerda continua seu conflito acerca do poder das Ordens Religiosas. Em correspondência enviada a Dom Pedro II, esse religioso demonstra profundo conflito com o Império Brasileiro, sobretudo:

Senhor, o caso é da mais séria importância e gravíssimo; pois trata-se não só de respeitar o que a Santa Igreja determina em nome e por autoridade de Jesus Cristo, Rei dos Reis e Senhor dos Senhores; mas também de trata-se de não tirar a Deus o que é de Deus e a Deus foi consagrado seu culto, e que são legados pios, encargos de consciência, restituições dotes, esmolas em proveito espiritual dos próprios doadores, e objetos de contratos onerosos celebrados entre as Ordens e seus benfeitores! Trata-se de arrear de cima de nós mesmos, e de todos os que não são caros os anátemas da Igreja, as maldições de Deus.

E disse que não podia manter-se em silêncio, acrescentando:

Senhor, era já exorbitante aferrolhar as portas do Noviciado e até ter impedido a reforma das Ordens religiosas; era já excessivo ter condenado os Conventos a uma longa e dolorosa agonia (...). Mas que crimes perpetraram estas ordens, agora reduzidas a viver de maneira ainda mais precária que antes (...)? Se estão relaxadas, que se as reforme, e certos conventos o tentaram e já estariam reformados se o governo não se tivesse oposto a isso! Se abusam de seus bens, que lhe sejam designados Visitadores Apostólicos⁴²⁵.

Nesse fragmento, Dom Pedro mostra-se irredutível quanto à participação das ordens religiosas, à presença na Diocese e também à tomada de posse dos bens dessas ordens. Como resposta a esse pedido, Dom Pedro II se mostra irredutível e não abre mão dos bens das Ordens Religiosas. Em resposta, Dom Lacerda é enfático:

O momento é solene, soleníssimo. O governo não quer converter em apólices os bens dos frades, porque se o quisesse, os frades se encargariam da conversão dentro de um prazo razoável e sob sua fiscalização; o que o governo quer é apoderar-se do patrimônio das Ordens e favorecer com gorda porcentagem essa comissão ridícula que tanto tem desfrutado nesta malfadada questão⁴²⁶.

Segundo Dom Lacerda, tratava-se do conflito entre duas esferas, em que o governo detinha grande poder, no entanto as ordens não tinham como lutar contra esse poder:

Ordens Religiosas não podem lutar contra o governo cheio de força e de prestígio, seus bens têm sido sequestrados, a magistratura tem intervindo. Uma vez ou outra, aparece um lampejo de independência por nossa honra, devemos dizê-lo (...)⁴²⁷.

Desse modo, ao analisarmos os fragmentos da documentação escrita por Dom Lacerda, verificamos a existência de um religioso afinado com os princípios ultramontanos e contra as atitudes do poder temporal no confisco dos bens das ordens religiosas. Já

⁴²⁵ LEMOS, D. Jerônimo. *Dom Pedro Maria Lacerda (1868-1890)*. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Christi, 1987. p. 429.

⁴²⁶ LEMOS, D. Jerônimo. *Dom Pedro Maria Lacerda (1868-1890)*. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Christi, 1987. p. 430.

⁴²⁷ *Ibidem*.

verificamos, por diversas vezes, que essas ordens são um dos pilares das reformas ultramontanas estudadas, e com isso os bispos estudados são a favor da manutenção dessas ordens no país sem nenhum tipo de resistência por parte do Poder temporal. Desse modo, a reforma ultramontana chefiada por esse bispo, através da reforma física e moral do seminário, se faz presente na Diocese do Rio de Janeiro. Contudo, assim como outros bispos, Dom Lacerda encontrou grande empecilho na manutenção das ordens religiosas que auxiliariam na reforma dentro dos institutos de ensino. Porém, apesar dos problemas, a reforma do seminário teve seu prosseguimento, e evidenciou-se que, além dos religiosos, a população requeria maior cuidado, principalmente quanto ao catecismo, que se tornou um dos problemas a serem enfrentados por Dom Lacerda.

4.3.1 A educação dos fiéis

Conforme observamos, além da reforma do seminário e do conflito desse religioso em dar autonomia às ordens religiosas retirados pelo poder temporal, D. Lacerda encontrava extrema dificuldade no ensino catequético da população.

Para sanar esse problema, o religioso decidiu redigir dois catecismos: um pequeno catecismo para as crianças e um grande para os adultos. Como os paroquianos no interior eram, em sua grande maioria, analfabetos, o bispo insurgia contra essa negligência crônica da instrução religiosa e insistia, sem tréguas, com os párocos para que eles assegurassem, sobretudo, o catecismo das crianças aos domingos e preparassem cuidadosamente seus sermões.

Os objetivos de D. Lacerda quando redigiu seus dois catecismos foram vários: queria que substituíssem os catecismos de Montpellier e de D. José da Silva Coutinho, ambos de tendência jansenista; propunha-se a instruir os fiéis que estavam mergulhados na "ignorância religiosa" e nas "superstições"; e desejava oferecer um manual de doutrina cristã sólido aos párocos e aos professores primários. Catequizar era, então, doutrinar no sentido de dar aos fiéis segurança doutrinal, diante das ameaças do protestantismo e do liberalismo, de lhes fornecer o mínimo de conhecimentos religiosos necessários à sua salvação, à pureza de seus costumes e à rejeição de atos supersticiosos.

O bispo mandou editar a sua primeira cartilha em 1874. "No presente opúsculo que mandamos publicar agora para ser distribuída gratuitamente, principalmente nos lugares que vamos percorrer em Visita Pastoral, pensamos ensinar unicamente os principais pontos da

Doutrina cristã⁴²⁸. Aconselhou até a leitura de um bom catecismo mais desenvolvido a todos que quisessem saber um pouco mais. Mas havia redigido esse opúsculo somente na intenção "dos senhores, dos mestres, dos pais e dos párocos" para que ensinassem as grandes verdades da religião e interessam ao homem e à sociedade, a todos que têm responsabilidades. A religião era, assim, objeto de estudo, de ensino, sendo o catecismo uma espécie de súpula "da Sagrada Escritura, dos Concílios, dos Santos Padres e dos Teólogos"⁴²⁹.

As últimas 50 páginas D. Lacerda dedicou a advertências sobre o casamento civil e misto; a conselhos aos fiéis sem padre; a apêndices sobre as orações mais conhecidas, pontos úteis a memorizar e sobre os dias de jejum, de abstinência e de guarda; adendos sobre os erros a respeito da pessoa de Jesus Cristo, sobre as indulgências, a separação da Igreja e do Estado, o poder temporal do papa, o casamento civil com alguns textos de apoio do Papa Pio IX. Desse modo, ao estudar sobre os catecismos escritos por Dom Lacerda, verificamos uma aproximação a Dom Viçoso no momento que esse bispo também reeditou uma série de catecismos doutrinários para a sua população. Contudo, ao analisar a reforma de Dom Antônio Joaquim de Mello, essa prática era praticamente nula, e somente observamos alguns escritos que diziam respeito à moralidade da população e não ao estudo dos sacramentos e dogmas da Igreja Católica.

4.4 CARTAS PASTORAIS E VISITAS PASTORAIS

Ao longo do trabalho em questão, identificamos que os bispos ultramontanos faziam uso de uma série de ferramentas para a divulgação dos preceitos da Igreja Católica, e uma dessas que fora de destaque na tese foram as cartas pastorais. Dom Pedro Maria Lacerda não se fazia diferente e divulgava, através de suas correspondências remetidas à população e ao clero, uma série de recomendações. O trecho da carta a seguir nos remete à ideia divulgada por esse religioso através das cartas pastorais:

E quais filhos caríssimos são estes Apóstolos, Pastores e Doutores? Eu não conheço outros senão os Papas São Pedro, e os Bispos sendo os Apóstolos. E assim é, porque Jesus Cristo prometeu edificar uma Igreja e uma só Eclésia, e disse que a edificaria sobre São Pedro (...) e a esta Igreja, e não há outra; mas a esta Igreja por ele edificada sobre São Pedro é que ele chamou sua Ecclesia. A Pedro é que Jesus Cristo disse: senão eu orei por ti para que tua fé não desfaleça, e ter confiança a teus irmãos (...). A Pedro é que Jesus Cristo disse: Apascente as ovelhas que são minhas ovelhas, e os cordeiros que são meus cujos réus; nem há ovelhas e cordeiros que sejam de Jesus Cristo que não forem entregues a Pedro a quem foi confiado todo o

⁴²⁸ LEMOS, D. Jerônimo. *Dom Pedro Maria Lacerda (1868-1890)*. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Christi, 1987. p. 425.

⁴²⁹ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (ACMRJ). Pasta 836. Correspondências de Dom Pedro Maria Lacerda. p. 12.

rebanho sem nenhuma exceção. É por isso que se alguém presume ser ovelha e cordeiro de Cristo sem estar debaixo da autoridade pastoral de Pedro, e sem ser-lhe submissa como ovelha e cordeiro, engana-se, ilude-se, não é daquele a quem Jesus Cristo chamou minhas e meus, não é do redil do Salvador e Redentor Jesus, está fora do aprisco, será vítima dos lobos. Se alguém não quer ser confirmado por Pedro, não tem confirmador dado por Jesus; se tiver confirmador será dado por outro qualquer, mas não por Jesus Cristo, que é nosso Salvador, e o caminho, a verdade e a vida. Se alguém julgue ser Cristão, isto é, de Cristo, e está na Igreja que ele reconhece por sua Ecclesia, mas não querer estar com Pedro e seus sucessores, divaga-se que lá não está, porque Jesus Cristo asseverou que a Igreja sua dele, e por ele edificada, está somente onde ele a pôr, ora ele não a pôs senão sobre São Pedro. Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, ou como diz mais claramente o texto. Tu és Cepha (pedra) e sobre esta cepha (pedra) edificarei a minha Igreja⁴³⁰.

Conforme observamos nesse documento, a carta pastoral exerce uma forma de definir as ideias difundidas pela Igreja Católica. Se formos analisá-la, verificaremos que os apóstolos tão citados por Dom Lacerda dizem respeito aos bispos que são os responsáveis pela administração direta em suas dioceses. São eles incumbidos de divulgar a religião e trazer à população a fé cristã como a única maneira de salvação. Para tal, sua autoridade e a do Papa devem ser restabelecidas como a principal autoridade da Igreja Católica, acompanhando uma hierarquia.

Se analisarmos a fundo, as cartas de Dom Lacerda evidenciam uma tentativa de trazer à tona os problemas pelos quais a Igreja brasileira estava enfrentando ao longo dos tempos no Brasil, principalmente no que diz respeito aos costumes envolvendo a população:

Pobre carnaval! Ele veio de uma horrível, mas evidente prova de quão pouco ainda Jesus Cristo é conhecido e amado e quanto sua Igreja é odiada por alguns. Se Jesus Cristo fosse por todos reconhecido verdadeira Pessoa Divina, sua Mãe em vez de ultrajes só receberia ovações e cultos dos mais rendido acatamento; se a Igreja de Jesus Cristo fosse por todos reconhecida e qual foi por ele instituída, não veríamos publicamente ludibriados o nome do Papa, as pessoas do bispo, Sacerdotes, Religiosos e Irmãs de Caridade e tudo no meio de prostitutas se campeavam altivas e descompostas⁴³¹.

Essa carta deixa claro que a Igreja Católica perde o poder sobre os seus fiéis, uma vez que estes estavam naquele momento se dedicando às festividades e estavam esquecendo de reconhecer a Igreja Católica como instituição sagrada, e muitos desses fiéis usavam, dentro das festividades do carnaval, fantasias de religiosos. Vale ressaltar que o carnaval era considerado pela Igreja Católica uma festa carnal, e misturar os hábitos religiosos com essa festividade estaria desonrando a instituição sagrada da Igreja, sendo essa atitude prontamente

⁴³⁰ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Pasta 836. Correspondências de Dom Pedro Maria Lacerda. p. 45.

⁴³¹ LEMOS, D. Jerônimo. *Dom Pedro Maria Lacerda (1868-1890)*. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Christi, 1987. p. 392.

condenada por Dom Lacerda. Essas atitudes demonstram que a Igreja Católica estaria se tornando apenas uma instituição com pouco respeito em meio à sociedade brasileira.

Essa crise da Igreja Católica identificada por Dom Lacerda residia na falta de apoio do Poder Imperial. Suas cartas evidenciam essa preocupação perante a sociedade. Contudo, mesmo diante da crise, esse religioso identifica a força interna que a Igreja Católica possui:

Bem sabemos, caríssimos filhos, que estes são os sentimentos da máxima parte dos brasileiros e da generalidade dos habitantes do Rio de Janeiro, onde os inimigos de Maria por mais poderosos e desabridos que sejam, não passam de uma diminuta fração condenada a morder-se de raiva por não poder derribar os altares de Maria Santíssima erectos em toda parte nessa corte⁴³².

Nessa mesma carta, a imagem da Princesa Isabel é referenciada como figura próxima ao catolicismo e devotada à fé cristã e bem próxima dos bispos ultramontanos. Dessa maneira, assim como os bispos estudados, Dom Pedro Lacerda almeja uma aproximação do Império brasileiro e não o fim dele, destacando sua obediência à Família Real.

Em outra carta, presenciamos também a tentativa de Dom Lacerda em se aproximar dos protestantes, de modo a oferecer-lhes a conversão:

A vós agora me dirijo, que professais o Protestantismo ou outra qualquer heresia, que vos separa da grande família da Santa Igreja Católica Apostólica Romana. (...) A heresia vos arrancou dos braços da Santa Igreja, esta terra Mãe nunca vos esqueceu nem jamais esquecerá das relações que vos prendem a seu doce império pelo batismo, já porque lhe pertencem vossos filhinhos (...) ⁴³³.

Através dessa Carta Pastoral de Dom Lacerda endereçada àqueles que professam outra religião, podemos perceber um tom paternal do bispo quando ele os chama para fazer o retorno à Igreja Católica. Mais adiante, nessa correspondência, esse religioso clama para que a população denominada por Dom Lacerda como herege faça o retorno à Igreja Católica, para evitar o inferno. Para justificar seu discurso, o Bispo definiu:

Se a base da sua Igreja não é a pedra que Jesus Cristo escolheu como alicerce da Igreja que ele chamou sua, qual será? Não é rocha é a areia; sobre a qual não edifica senão aquele a quem Jesus Cristo deu a triste e mesquinha qualificação de estulto – Eis aí explicado porque os Protestantes se dividem em tantas seitas encontradas⁴³⁴.

Dessa maneira, esse religioso tem uma perspectiva da Igreja Católica como a irradiadora da verdadeira fé cristã e portadora do discurso religioso eficaz. Já a seita protestante é formada por inúmeras correntes de pensamentos, que são divergentes e já não trazem o pensamento inicial. Dessa maneira, através da seleção das cartas pastorais de Dom

⁴³² *Op. cit.*, p. 394.

⁴³³ LEMOS, D. Jerônimo. *Dom Pedro Maria Lacerda (1868-1890)*. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Christi, 1987. p. 110.

⁴³⁴ *Ibidem*.

Lacerda, identificamos um religioso preocupado com a formação do seu rebanho e dos padres que o circundam, bem assim como o fim da proliferação da religião protestante em seu Bispado. Para evitar essa pretensa proliferação, esse religioso usava, além das Cartas Pastorais, uma ferramenta essencial, que era a das Visitas Pastorais. Essas visitas foram realizadas em todo o seu Bispado, com o intuito de fazer uma vigilância constante não só referente ao clero, mas também à população no geral. Dessa maneira, é importante a análise dessas visitas realizadas por esse religioso durante o período em que foi bispo.

4.4.1 Visitas Pastorais

Assim como os religiosos estudados nos capítulos anteriores, Dom Lacerda realizou uma série de visitas em sua Diocese. Suas incursões pastorais concentraram-se durante as décadas de 70 e 80 do século XIX e tinham por intuito verificar como se encontrava a comunidade de seu bispado.

Os diários dessas visitas pastorais encontram-se, em sua maior parte, no Arquivo da Câmara Eclesiástica e contam com seis cadernos em forma de diário de viagem. Esses cadernos contam com uma descrição densa de todo o percurso de Dom Lacerda, que partiu das cidades pertencentes à Província do São Sebastião do Rio de Janeiro.

Em visita à cidade de Parati, esse religioso relata certo estranhamento em relação às principais datas festivas, a exemplo da ausência do povo na solenidade do Domingo de Ramos. Essa ausência foi definida por Dom Lacerda como a falta de interesse da população em acompanhar os movimentos desenvolvidos pela Igreja Católica.

Na cidade de Marambaia, Dom Lacerda identifica a existência de vários escravos que estão em situação de mancebia, aos quais foram realizadas 23 cerimônias de casamento para regularizar a situação perante a Igreja Católica.

Em visita à Província do Espírito Santo, Dom Pedro Maria Lacerda:

Tratando de certo casamento, soube que a noiva era filha de um homem da roça amancebado com sua própria enteada, e homem que está na lista que aqui temos dos maçons da Serra! Ligam-se bem os dois pecados! O tal já se tem lembrado de pedir dispensa a Roma, mas tempo perdido, porque a Santa Sé por mui rogada que tem sido nunca quis dar dispensa na afinidade lícita do primeiro grau de linha reta. Pobre homem! E é já velho bastante⁴³⁵.

435 Livro Visitas Pastorais (17/07/1880). In: LACERDA, D. Pedro Maria Lacerda. D. Pedro Maria Lacerda. *Diário das visitas pastorais de 1880 e 1886 à província do Espírito Santo*. (coordenação e transcrição do original por Maria Clara Medeiros Santos Neves). Vitória: Estação Capixaba e Cultural, ES, 2013.

Nesse fragmento, observamos o Bispo preocupado com a população, principalmente no que tange ao envolvimento com sociedades secretas como a maçonaria, sociedade essa que estava em ascensão, sobretudo, na década de 70 do século XIX.

Em outra visita à região do Espírito Santo, Dom Lacerda identifica outros problemas referentes à sua Diocese.

O Juiz Municipal, viúvo, trouxe-me uma irmã para cumprimentar-me. Aqui veio um homem e uma mulher amancebados, que tinham vindo da Vila de Viana, pedindo-me com suma humildade que os tirasse do pecado. Bem quis fazê-lo logo e dispensá-los, sendo eles primos, mas por certa peca que pregaram foi preciso ralhar com eles, e demorar o casamento. Coitados! Oh! ainda a graça de Deus opera maravilhas⁴³⁶.

A mancebia torna-se um dos problemas constantes dentro dessa Diocese, o que deve ser eliminado, pois demonstra na documentação o início da realização de casamentos para que esse mal seja eliminado.

Indo além do sacramento do casamento, devemos citar que a confissão também foi um sacramento observado por esse religioso. Em visita pastoral ao Espírito Santo, Dom Pedro Maria Lacerda atesta para uma questão muito importante, que é a existência de padres que não oferecem confissão a seus fiéis:

Os padres maus não gostam de confissão e mal a fazem por desobriga, casamento e morte; e os Padres bons têm muito medo e é felicidade achar um que tenha coragem e goste de confessar⁴³⁷.

Conforme observamos, a confissão é um dos sacramentos mais importantes dentro da doutrina ultramontana, e negar a realizá-la seria um dos maiores pecados de um religioso, que deveria ser punido por tal desregramento. Portanto, identificamos que Dom Lacerda, assim como os outros bispos analisados, esteve atento quanto à administração dos sacramentos e demonstra, em sua documentação, que suas ações estão em comum acordo com os preceitos ultramontanos.

Sobre a população, Dom Lacerda também é bem claro quanto ao envolvimento com sociedades secretas. Em carta pastoral de 20 de maio de 1886, o Bispo dirige-se contra a maçonaria:

O homem é o Sr. Joaquim Adolfo Pinto Paca aqui muito conhecido e empregado superior na agrimensura e colonização, está agora na Vitória e a mesma mulher diz que ele não se quer casar. E esta? E como será? Não sei. Deus providebit e queira ele valer-nos. Eu estou esperando por barulho... Deus nos valha. O que eu sofrer desde já perdoe de todo o coração e espero que Deus também me perdoará! Neste dia

⁴³⁶ Livro Visitas Pastorais (17/07/1880), *Op. cit.*, p. 158.

⁴³⁷ *Ibidem*, p. 159.

estive preparando uma pequena Pastoral e parte de uma Instrução da Inquisição Romana e Universal aos Bispos e tudo sobre Maçons. O Papa concede que depois de publicada a célebre Encíclica *Humanum Genus* sobre a Maçonaria fique suspensa a obrigação de denunciar os ocultos corifeus e concede que os Confessores possam absolver da censura reservada contra os maçons⁴³⁸.

Esse é um momento importante dentro do conflito entre Igreja e maçonaria no Brasil. A maçonaria era alvo das críticas desse religioso e passíveis de pena aos cristãos seguidores dessa sociedade secreta. Com isso, observamos a conduta de Dom Lacerda em suas pastorais de implantar o ideal ultramontano em sua Diocese. Portanto, é evidente em suas cartas pastorais a preocupação de um religioso em resguardar seu rebanho do ideal contrário ao ultramontano. Essa visita pastoral demonstra uma constante preocupação desse religioso, em que o foco principal do próximo tópico é afastar os fiéis das sociedades secretas, principalmente da maçonaria. Portanto devemos analisar o conflito que envolveu Dom Lacerda e a maçonaria.

4.5 MAÇONARIA E DOM PEDRO MARIA LACERDA

Ao longo da História da Igreja no Brasil e também mundial, percebemos uma série de conflitos envolvendo a maçonaria. Esse conflito gera um discurso por parte da Igreja Católica contrário a essa sociedade secreta, que por conseguinte produz uma série de documentos contrários a maçonaria, no qual podemos destacar os seguintes: a Encíclica *Eminent* (28/04/1738) lançada pelo Papa Clemente XII, Encíclica *Providas Romanorum* (18/03/1751) lançada por Bento XIV, a *Eclesiam a Iesu Christo* (19/09/1821), do Papa Pio VII, a *Mirari Vos* (15/08/1832) lançada por Gregório XVI, dentre outras. Todos esses documentos tinham em comum a condenação da maçonaria como uma prática considerada fora dos padrões da Igreja Católica que deveria ser contida.

Essa sociedade secreta, de acordo com Alexandre Mansur Barata⁴³⁹, está presente no Brasil desde o século XVIII, com as políticas pombalinas de Ilustração Luso-Portuguesa, e desde esse período a Igreja Católica já condenava abertamente a participação nessa sociedade secreta. Já no século XIX, após a publicação das encíclicas *Quanto Conficiamur Moerore* (10/08/1863), a *Quanta Cura* e do *Syllabus Errorum* pelo Papa Pio IX e que já foram citadas no trabalho, a Santa Sé ficou bem atenta ao avanço da maçonaria no Brasil e esteve deseiosa

⁴³⁸ Carta Pastoral 20 de maio de 1886. In: LEMOS, D. Jerônimo. *Dom Pedro Maria Lacerda (1868-1890)*. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Christi, 1987. p. 287.a.

⁴³⁹ BARATA, Alexandre Mansur. *Maçonaria, Sociedade Ilustrada e Independência do Brasil (1790-1822)*. São Paulo/Juiz de Fora: Editora UFJF/Annablume/Fapesp, 2006.

em obter maiores informações sobre essa sociedade secreta. Desse modo, a maçonaria encontrou, em várias figuras do Império, amplo apoio, no qual podemos citar Visconde do Rio Branco e Joaquim Nabuco, entre outros que participavam ativamente dessa sociedade secreta.

Durante o século XIX, instaurou-se no Brasil uma série de debates acerca da posição de subserviência da Igreja Católica em relação ao Império, lançando o que os historiadores denominam Questão Religiosa. Na década de 70 do século XIX. Dentro do Bispado do Rio de Janeiro, por exemplo, veremos uma figura do Padre Almeida Martins⁴⁴⁰, que se envolve numa querela com Dom Pedro Maria Lacerda que por sua vez, o impediu de realizar cerimônias religiosas por ter desacatado sua ordem. Esse conflito ficou bem evidente durante a missa de homenagem a criação da Lei do Ventre Livre que teve o nome do principal articulador da lei, Visconde do Rio Branco, proibido de ser citado no evento religioso, por esse ser um dos principais participantes da maçonaria. O Pe. Martins, por sua vez, resolve denunciar o bispo abertamente a imprensa. Dom Pedro Maria Lacerda, diante tamanha afronta, suspende as ordens desse religioso.

A maçonaria, representada pelo Grão-Mestre, Visconde do Rio Branco, um dos ministros do Império, começa a atacar o episcopado brasileiro na imprensa, convidando os maçons a estabelecerem um conflito aberto com a Igreja Católica. Essa questão vai se arrastar por toda a década no Brasil, principalmente dentro da imprensa brasileira.

Para fazer frente às atitudes desse religioso, Dom Pedro Maria Lacerda realiza o seguinte discurso, em 20 de agosto 1873, numa carta destinada à população:

Quando em 1871 por ocasião da suspensão do Padre Almeida Martins levantou-se nesta Corte a grande questão maçônica, que longe de terminar-se, cada vez mais se torna implicada e torna mais gigantescas proporções e cores mais lúgubres, entre muitos pretextos de que lançaram mão os Maçons para se livrarem dos anátemas Pontifícios, um houve que fascinosa e embaixo a muitos, a saber, que a Maçonaria e os Maçons excomungados não eram os do Brasil, mas sim os Carbonários e outros Maçons da Europa e de outras partes, a quem como a bode expiatório hipocritamente atribuíram todos os males que se contam da Maçonaria, para assim enganarem aos incautos. Diremos enganar, e com razão, porque cousa é sabida, provada e confessada pelos mesmos Maçons sinceros, que a Maçonaria é cosmopolita, uma só e única em *todo o mundo, pelo qual estende seus braços, sua luz oriental, seus benefícios humanitários, sua política unitária, seu ódio figadal a Igreja Católica e ao Sumo Pontífice, seu culto não a Deus Pai de Nosso Senhor*

⁴⁴⁰ Esse religioso em questão nasceu em Bragança no ano de 1836, sendo o seu pai Francisco Manual Martins e sua mãe D. Maria Rodrigues de Almeida, natural da cidade do Rio de Janeiro. O Pe. Martins veio, ainda criança, para a cidade do Rio de Janeiro e, no ano de 1860, recebeu as ordens sacras. No ano de 1872, esse religioso proferiu um discurso a favor da Lei do Ventre Livre de características maçônicas em homenagem ao Visconde do Rio Branco, que ocupa o cargo de Grão-Mestre da Maçonaria e também preside o Conselho de Ministros. Tal atitude acarretou a sua suspensão da Igreja Católica.

Jesus Cristo, mas ao impessoal Arquiteto dos orbes, e absorvente panteístico dos seres mundanais⁴⁴¹.

Essa passagem remete ao conflito já citado acima com o Padre Almeida Martins e Dom Lacerda definida como o ponta pé inicial ao que ele define como “Questão Maçônica”. Nessa passagem, o bispo deixa claro ao citar o nome da maçonaria é que essa sociedade secreta foi a grande responsável por disseminar ódio da população contra a Igreja Católica e que essa arquitetura constantemente contra a autonomia da Igreja. Portanto, para D. Lacerda, a Igreja seria uma grande refém da maçonaria.

Para dar seguimento ao discurso, Dom Pedro Maria Lacerda é bem enfático quanto a presença dos maçons dentro da Igreja Católica:

Não pensem os Maçons que são católicos e que salvar-se-ão só porque fazem grandes obras de beneficência, enxugam as lágrimas das viúvas, amparam os órfãos e dão largas esmolas de pão aos famintos, de roupa aos que tiritam de frio etc. Só isto não basta. 1. Porque tudo isso pode estar sem caridade, e ainda não é caridade; quem o assevera é a Bíblia Sagrada na 1 Epístola de São Paulo aos Coríntios, Cap. XIII v. 3 onde o grande Apóstolo diz: E se eu distribuir todos os meus bens em o sustento dos pobres, e se entregar o meu corpo para ser queimado, se, todavia, não tiver caridade, nada disto me aproveita. 2. Os Judeus, Maometanos e Protestantes da Europa e dos Estados Unidos também dão abundantes esmolas aos pobres, levantam hospitais, casas de beneficência, escolas para os pobres e mil outros atos de beneficência, e como eles fizeram e fazem muitas Nações Cristãs, e nem por isso tem a Fé verdadeira, nem são Cristãos, nem Católicos, nem a Igreja os reconhece como filhos, nem eles jamais se dizem Católicos, nem podem só por tais obras aliás boas assegurar a salvação de suas almas. E note-se que sem a Fé é improvável agradar a Deus em ordem a vida eterna e que não basta fazer obras que são moralmente boas e louváveis para logo salvar-se, pois que ainda os homens mais perversos fazem uma ou outra ou bastantes obras que ninguém pode deixar de louvar, sem que por isso sejam bons os que os fazem. Só um Baco e um Janísero dirão que todas as ações dos infiéis e dos pecadores são más e reprováveis; e por isso foram condenados por São Pio V, Gregório XIII, Urbano VIII e Clemente XI. Portanto só porque os Maçons fazem obras, e todos juntos fazem muitas obras boas, e não esmolas, não são por isso nem bons em ordem a salvação eterna, nem Católicos⁴⁴².

Dom Lacerda ataca, abertamente, a instituição da maçonaria, bem como seus líderes que fazem obras de doação à sociedade, mas suas ações de nada adiantam se ainda continuam sob os auspícios da maçonaria. Portanto, Dom Lacerda restringe a Igreja Católica como a responsável pela salvação das almas, ou como o bispo expôs anteriormente, a Igreja Católica como a verdadeira “fê cristã”. No documento a seguir, Dom Lacerda continua atacando a filantropia realizada pelos maçons:

⁴⁴¹ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Pasta 836. Correspondências de Dom Pedro Maria Lacerda. p. 23.

⁴⁴² Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Pasta 836. Correspondências de Dom Pedro Maria Lacerda. p. 56.

E as leis do Brasil? Demais podeis dar esmola sem ser de Maçons, não é necessário ser Maçons para dar esmolas; nem é a Maçonaria somente que dá as esmolas; bem podeis abjurar a Maçonaria e continuar a dar esmolas; bem podeis alistar-vos em outras Associações de caridade e dar esmolas, com mais proveito, porque a podereis dar sem estar excomungado. Direis, objeção, a Maçonaria é uma sociedade humanitária por excelência. Seja embora, mas é proibida pela Igreja e excomungada. Porventura um pai por medida de sabedoria e outros motivos justos não pode proibir a um filho de fazer parte de certas Associações embora bilaterais, beneficentes, humanitárias? Demais para uma Sociedade ser humanitária não é exequível que seja Maçônica. Mas havendo e há muita que tem sido e são bem humanitárias e não são Maçônicas. Pois bem, vós todos que sois Maçons abjurai a Maçonaria e depois organizem uma outra Associação que seja humanitária sem ser maçônica e por isso amaldiçoada pela Igreja e excomungada⁴⁴³.

De acordo com esse documento, Dom Lacerda não vê com boas intenções a maçonaria como sociedade fraterna e filantropa, uma vez que seus adeptos participam de uma associação condenada pela Igreja Católica, sendo essa a verdadeira instituição sagrada. Cabe, então, a esses participantes da maçonaria abandonarem essa sociedade secreta de qualquer maneira, sob a pena de excomunhão. A seguir, Dom Lacerda deixa claro que as instituições que promovem a filantropia são outras:

E quando a Maçonaria será humanitária como as Ordens Religiosas Redenção das Mercês e dos Trinitários, que resgataram a tantos milhares de Cristãos cativos dos mouros, chegando até a se deixarem presos em lugar dos cativos, levando até seu heroísmo a ponto de por voto se obrigarem a deixar e em ferros para resgatar os cativos, se forem preciso. Oh! Heroísmo, e tantas vezes o fizeram!

Dessa maneira, esse religioso deixa claro que as ordens religiosas são as responsáveis pela filantropia, uma vez que seguem as regras da Igreja Católica. Portanto, é nítido que Dom Lacerda quer novamente deixar clara a importância das ordens religiosas dentro do território brasileiro, que foram aos poucos perdendo *status* para a maçonaria:

Não é isso verdade, e para prova basta reparar, que a Maçonaria não obedece a Igreja nem ao Papa, e com palavras, e obras repele a Igreja que Jesus Cristo edificou sobre São Pedro, os cobre de todos os tumultos os mais ultrajantes. Ora disse Jesus Cristo quem vos despreza a mim despreza; pois Jesus Cristo é o caminho e verdade e a vida, quem não acredita será condenado. Aqueles se alguém não ouvir a Igreja seja para ti um estoico e publicano. Prova que o papa (como Papa) tem excomungado a Maçonaria em todo o mundo e expressamente na América, e os Maçons nem podem ser Católicos. Escrito em fins de 73 ou princípios de 74 (me parece). Agora mais que nunca é sabido em todo o Brasil que a Maçonaria e os Maçons estão excomungados pelos Papas. Já se tem dito, escrito e publicado por muitos e diferentes meios e modos que os Maçons foram excomungados pelos Papas Clemente XII, Bento XIV, Pio VII, Leão XII e Pio IX, não falando-se de Pio VIII e Gregório XVI que também reprovavam e condenaram a Maçonaria e seus sócios. Se todos esses Papas tivessem falado como Reis e Soberanos desse pequeno Estado, que a Providência lhes

⁴⁴³ LEMOS, D. Jerônimo. *Dom Pedro Maria Lacerda (1868-1890)*. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Christi, 1987. p. 155.

outorgou e mais de onze séculos cristãos têm conservado a bem da independência e do livre exercício de sua suprema autoridade Pontifical, bem poderíamos ter todos esses decretos como outras tantas leis estrangeiras feitas por Soberanos estrangeiros para serem cumpridas unicamente em seu Estado. Mas no nosso caso, as Bulas e Letras Apostólicas que condenam a Maçonaria e aos Maçons são Decretos Pontificais assinados pelos Papas como Pais espirituais de todos os Fiéis Cristãos, como Pastores Supremos da Igreja, como Vigários de Jesus Cristo sobre a terra. Ora como tais eles não são estrangeiros, nem podem sê-lo, porque nunca um Pai será estranho nem estrangeiro para seus filhos, nem um Pastor para seu rebanho, nem o representante de Jesus Cristo para a Igreja de todos os tempos e de todos os lugares, que Jesus chamou sua, e quis edificar sobre Pedro e seus Sucessores⁴⁴⁴.

Essa documentação trata da condenação da maçonaria em outras partes do mundo e da história, reafirmando a tradição da Igreja Católica contra essa sociedade secreta. Além da tradição mundial, no documento a seguir Dom Lacerda continua seu discurso e evoca a tradição dos bispos, que estão nas dioceses brasileiras que, unidos, tentam impedir o avanço da maçonaria:

Além dos Papas já falaram no Brasil sobre a Maçonaria e os Maçons quer nacionais quer estrangeiros os finados Exmos. Revmos. Srs. D. Romualdo Marquês de Santa Cruz, Arcebispo da Bahia, Primaz do Brasil; D. Manoel de Almeida, Bispo de Belém do Pará; D. Romualdo também Bispo de Belém de Pará; D. Manoel, Conde de Irajá Bispo de São Sebastião do Rio de Janeiro e Capelão Mor; D. Antônio Conde Romano e Bispo de São Paulo. Dos que ainda vivem têm falado por diferentes vezes desde os Exmos. Revmos. Srs. D. Manoel Conde, de São Salvador, Arcebispo da Bahia e Primaz do Brasil; D. João Bispo da Diamantina; D. Antônio Conde da Conceição e Bispo de Mariana; D. Joaquim Bispo de Goiás; D. Antônio Bispo de Belém do Pará; D. Frei Vital, Bispo de Olinda; D. Luiz Bispo de Fortaleza no Ceará; D. Sebastião Bispo de São Pedro do Rio Grande do Sul; e eu mesmo Bispo desta Diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro. Todos esses Prelados Brasileiros citaram as Bulas Pontificias, reprovaram a Maçonaria, e fizeram ver o perigo da eterna condenação para aqueles que entrassem ou se entrados não saíssem de uma sociedade que além de inimiga da Igreja e do Vigário de Jesus Cristo na terra é, como muito bem disse El Rei D. João VI em seu Alvará de 30 de março de 1818 *uma confederação contra o Rei e contra o Estado*. E que dizer de tantos Bispos e Arcebispos Católicos de outros Países, e de tantos Sínodos, Concílios Provinciais e Nacionais, e de tantos ilustres de países não só Monárquicos, como até Republicanos, e ultrademocráticos como os Estados Unidos da América do Norte? Ilustres escritores Católicos? Não passaremos adiante sem notar que na tão gelada República da ultrademocracia Americana dos Estados Unidos, é tão sabida cousa que a Maçonaria é reprovada pela Igreja Católica, que passa por axioma que assim como um Católico não pode ser Mundano, nem Judeu nem Protestante, assim não pode ser Maçom, porque isso equivaleria a ser Católico e ao mesmo tempo não estar na Igreja Católica, ou por outra a ser Católico não Católico, o que além de muito ridículo, é absurdo e impossível, nem pode ser escusado com a mais ampla liberdade de consciência porque esta não pode fazer realidade o que até na expressão e nos termos implica contradição manifesta. Assim a não haver ignorância, ou boa-fé, o Católico que lá se faz Maçom, é como o Católico que se passa para o Protestantismo, isto é, tem de deixar primeiro a Igreja e depois, passar-se para o acampamento inimigo. Infeliz! Não vê que assim fazendo em nome de uma mal entendida liberdade, será inexcusável depois da morte adiante do Supremo Juiz dos vivos e dos mortos, que o condenará com tanto mais razão, quanto mais livremente separou-se da Igreja que o

⁴⁴⁴ LEMOS, D. Jerônimo. *Dom Pedro Maria Lacerda (1868-1890)*. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Christi, 1987. p. 98.

próprio Filho de Deus quis edificar sobre Pedro e seus sucessores. E também ninguém estranha nos Estados Unidos ao ver que os Maçons não são sepultados nos cemitérios católicos, do mesmo modo que ninguém estranha que negue-se sepultura nesses cemitérios católicos a quem quer livremente passar-se para o Judaísmo, Maometismo ou qualquer das muitas seitas Protestantes⁴⁴⁵.

É notória nesse fragmento da documentação a perspectiva de Dom Lacerda de união entre os bispos brasileiros contra as ideias da maçonaria, o que não foi identificado dentro da análise dos bispos de Minas Gerais e São Paulo. Em nenhum momento, os bispos estudados mencionam a maçonaria como ameaça ao bispado; acredito que, por estar perto da questão religiosa, as tensões entre maçonaria e Igreja Católica se tornaram mais evidentes dentro de alguns bispados brasileiros. O mais interessante nesse documento é como Dom Lacerda se mostra como o porta-voz do ultramontanismo brasileiro, e isso demonstra a importância desse religioso dentro da Igreja Católica no Brasil.

Em outra passagem, podemos observar que Dom Lacerda não poupa críticas ao maçom, que em algum momento era também um católico:

Mas como, objeção, abjurar a Maçonaria, se prestou-se juramento de ser lhe fiel. Responda-se. 1. Também o Maçom prometeu por meio do batismo crer ser fiel a Igreja; entretanto quebrou o seu juramento entrando na Maçonaria e nela conservando-se. Ora não houve escrúpulo de quebrar esse juramento e haverá de quebrar o segundo juramento que é nulo e contra o primeiro que é justo? 2. Quando um juramento é contra a consciência, contra os deveres da Moral, contra a legítima autoridade, contra a Igreja fundada por Jesus Cristo contra as ordens de quem Jesus Cristo mandou ensinar pela terra, tal juramento é proibido e quando feito é nulo; e longe de haver pecado quebrando-o, guardando-o é que se peca. Assim quando lhes deu prometeu com juramento a sua filha dar-lhe o que ela pedisse, e quanto a isto pediu a cabeça do grande profeta São João Batista, o Rei não podia nem devia cumprir o juramento dado e devia não cumpri-lo, mas não quebrá-lo. Hipócrita ou esbulho [...] de Jesus Cristo e tendo escrúpulos de quebrar um juramento nulo, vão ter escrúpulo ser prejuízo e de ser assassino e quebra a lei de Deus. Muitos Judeus, Gentios, Muçulmanos, Hereges, Cismáticos, Protestantes, perversos e até salteadores e assassinos juram defender e cumprir suas crenças, seu Talmude, seu Alcorão, suas rezas, seus projetos de vinganças, sua palavra empenhada de assassinos. Mas pergunto: serão obrigados a cumprir? Fazer bem cumprindo? Não; pelo contrário só farão bem quando não cumprirem o que nela e criminosamente cumprirem. Porventura um soldado que jurasse tratar sua Pátria e vender sua bandeira, desobedecer a seu general, fará bem cumprido o que louca, criminosa e insignificante por ela? Não, nem chorado o mal praticado, devia respeitá-lo não o que jurara. Filhos meus, o juramento é cousa sagrada, e consiste em chamar a Deus por testemunha; por isso mesmo é sacrílego e nulo qual é empregado em cousas que Deus proíbe, e não pode ser culpado senão com a perpetuação de um enorme pecado. Siga os fiéis a [...] e novos juramentos; [...] antes do que quebra-los, mas lembremo-nos que para valer um juramento são condições indispensáveis verdade e justiça. Contra a verdade e justiça qualquer juramento é nulo, é nenhum, e então pecado é prestá-lo e maior pecado e enorme crime executá-lo. Mas, objeção, na Maçonaria nada há contra a Igreja nem contra o Estado. Assim, porém dizem muitos que não é. Bastaria esta dúvida para que o tome prudente por cautela fugisse de tal

⁴⁴⁵ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Pasta 836. Correspondências de Dom Pedro Maria Lacerda. p. 82.

associação e dela se retiraram havendo estado. Quando a Maçonaria não fosse contra o Estado, certamente é contra a Igreja, e por quê? Porque é uma sociedade proibida pela Igreja, condenada pela Igreja, amaldiçoada pela Igreja, excomungada pela Igreja.

Nesse momento, Dom Lacerda atenta para a maçonaria como uma sociedade condenada pela Igreja, e o cristão, ao se tornar maçom, estaria contrário a todas as ideias da Igreja Católica, na qual foi batizado e, conseqüentemente, sua salvação seria anulada. O tom fervoroso desse bispo se revela por demais alterado em diversos momentos dessa passagem.

A Maçonaria é um perverso e continuado ato de desobediência e de rebeldia a Igreja e ao Vigário de Jesus Cristo, e ao mesmo Cristo que disse: eu vos [...], a não despreza. O Maçom que sabe o que é ser Maçom está dia e noite em perfeita desobediência contra a Santa Igreja de Jesus Cristo e contra Jesus Cristo está zombando dos anátemas e escrúpulos da Igreja, e assim negando como aliás o poder de ligar e desligar que Jesus Cristo deu a sua Igreja, que São Pedro exercitou várias vezes; está querendo ser Chefe, e Pastor de São Pedro que Jesus Cristo instituiu para reger o rebanho que ele chamou seu, está invertendo a ordem que Jesus Cristo estabeleceu, está derrubando o edifício da Igreja que Jesus Cristo edificou sob São Pedro, está portanto em perpétua maquinação contra a Igreja. E destituída a Igreja, obra diversa e representante respeitável, será poupado e respeitado o Estado, cuja forma de governo é obra humana? Mas, objeção, nunca ouvis falar contra a Igreja e o Estado. Assim não dizem todos os Maçons. Mas vós que a mim direis de que grau sois? Não sabeis que os graus superiores se obrigam com juramento a não comunicar nada aos outros de graus inferiores? Demais não vos obrigates aos mesmos a nada dever a vós que temos a ventura de ser pássaros para vós? Demais não devem os livros Maçônicos que para ali correm que até sujeita-se a morte os que se abastecem e publicam alguma cousa? Demais muitas vezes nada se diz aos de fora, nem aos noviços, nem aos que entraram a pouco, nem aos dos graus inferiores para assim melhor seduzi-los. Bem sabem eles que se declararem logo a princípio e a todos quanta cousa fez e está, muitos espavoridos não entrariam, ou entrados sairiam. Então, olham espavoridos em torno de si, antes de deverem trazendo algumas palavras antes contadas, que chegam, e, entretanto, é uma ou outra cousa das saídas e publicadas em livros Maçônicos. Mas, objeção, os Papas não sabem o que é a Maçonaria. Como não sabem? Porventura não está aí livros Maçônicos, declarações de vastos Maçons, que dos que abjuraram, quer dos que são francos e dizer abertamente que desejam aniquilar a Igreja e Papado? Porventura é preciso ser judeu para reprová-lo o Judaísmo, ser turco para condenar o Maometismo, ser idólatra para execrar o Gentilismo? Que diríamos aos heterodoxos e pagãos se quando nós convertê-los, se saíssem com argumento semelhante? Mas, objeção, somos livres, e queremos ser Maçons. Se sois livres, e é por isso mesmo, amados Filhos, que vos perdemos, rogamos, suplicamos para que deixeis a Maçonaria; é, porém, mesmo que nós pomos adiante dos olhos as excomuniões da Igreja; é por isso mesmo que mistérios apartem, suportem.⁴⁴⁶

Dom Lacerda deixa claro, em sua correspondência, que o mistério envolto por essa sociedade secreta seria um sinal de que algo de tão ruim estaria sendo realizado dentro dessas lojas que não poderiam ser divulgados nem para os maçons de grau inferior. Em alguns momentos, o bispo associa a crise em que a Igreja Católica se encontra no século XIX com o

⁴⁴⁶ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (ACMRJ). Pasta 836. *Correspondências de Dom Pedro Maria Lacerda*. p.56.

segredo maçônico, como se fosse um plano para acabar com a Igreja e o papado. As lojas maçônicas, por sua vez, rebatem a crítica de Dom Pedro Maria Lacerda:

É ao apóstolo Pedro que o mundo deve esta calamidade (o papado). Ninguém efetivamente melhor que o mau discípulo que tinha negado três vezes seu mestre ainda em vida, podia renega-lo ainda depois da sua morte, fundando a dinastia do poder temporal. Seria inútil fazer aqui a história dos papas, do Romanismo, este cristianismo alterado e falsificado na sua forma e na sua essência; esta história que começou por um renegado (Pedro), que há passado por envenenador incestuoso (Alexandre Bórgia) e que acabou em um enfalível⁴⁴⁷.

Dessa maneira, podemos observar que a maçonaria tornou-se uma das instituições que mais criticaram o poder central da Igreja e atacava os ultramontanos de modo bem radical. No trecho anterior, o poder central da Igreja é citado como um dos maiores causadores do mal no mundo, conforme a historização desse maçom. Contudo, em Carta Pastoral Dom Lacerda rebate essas críticas e traz à tona seu conflito com o Estado brasileiro, em decorrência do envolvimento do Império com as sociedades secretas:

Profundamente penalizado por ver o Governo de um país católico, qual o nosso, afastar-se do ensino puro, salutar e vivificador da Igreja de Deus, para abraçar doutrinas já solenemente reprovadas, cumpro um dever de consciência expondo as verdades enconscussas, os são princípios professados e ensinados pela Esposa Imaculada de Jesus Cristo, a quem incumbe dirigir os povos e as nações no caminho da verdade e da vida eterna⁴⁴⁸.

A postura de Dom Pedro acarretou uma série de problemas e críticas ao Poder Imperial. Todavia, Dom Lacerda não se calou diante dessas críticas. No ano de 1873, esse religioso elaborou um documento de mais de 95 páginas em defesa do ultramontanismo e contrário à maçonaria:

Da parte dos maçons, prova quanto eles se iludem, se é que não são mentirosos, quando se dizem católicos e até Apostólicos, mas desobedientes a Pedro, Príncipe dos Apóstolos e o Primeiro da longa série dos Papas que lhe têm sucedido na Cadeira Pontifical de Roma⁴⁴⁹.

Dessa maneira, observamos que Dom Lacerda se torna um dos bispos mais ativos, promovendo críticas à maçonaria, citando abertamente o poder dos Papas que vem desde o século XVIII na Europa, promovendo uma perseguição aos maçons e acusando-os de desobediência e rebeldia. Em carta pastoral de 30 de julho de 1873:

Caríssimos Filhos, vós bem sabeis que Roma e grande número de Países Católicos desde bastante anos a esta parte mais ou menos gemem sob a poderosa mão de Deus que nos castiga por nossos pecados. Em quase todos os pontos do horizonte da

⁴⁴⁷ LEMOS, D. Jerônimo. *Dom Pedro Maria Lacerda (1868-1890)*. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Christi, 1987. p. 155.

⁴⁴⁸ LEMOS, D. Jerônimo. *Ibidem*, p. 255.

⁴⁴⁹ *Op. cit.*, p. 162.

Sociedade o céu está abafado de negras nuvens, funestos pavorosos relâmpagos, roncamos medonhos trovões, quando não já tenham corrido por entre montões de cadáveres e de ruínas grossos rios de sangue humano misturado com petróleo em chamas. Oh! Deus quantos crimes! Quanto esquecimento dos deveres de cada um! E será para espantar que de tanta corrupção se levantem da terra para o céu vapores que se conduzem em tempestades nuvens carregadas de castigos contra os réus de lesa-majestade Divina! Oh, Deus! Só o sopro de vossa misericórdia pode dissipar essas nuvens, a limpar os horizontes e fazer amanhecer a paz universal para a triste humanidade, que merece maiores castigos sim, mas que está tão alquebrada e entristecida com os muitos que já tem descontado. Misericórdia, Deus meu, misericórdia!

Nesse momento, Dom Lacerda atesta a crise que a Igreja Católica está passando e clama aos fiéis maior participação dentro dos sacramentos da Igreja. Em carta pastoral, Dom Pedro Lacerda analisa a forma de ministrar corretamente os sacramentos da Igreja:

Eia pois, amados filhos, levantemos nossos olhos para os montes de onde nos pode vir o auxílio, e subam ao Trono de Deus os votos e preces de nossos corações contritos e santificados pelos Sacramentos de Jesus Cristo. E para que nossas vozes tenham melhor acesso ao Trono das Misericórdias de Nosso Deus, que nos quer perdoar, se orarmos, fizermos penitência, unamos nossas preces as de tantos outros nossos Irmãos espalhados pela face da terra, e nossas mortificações, embora pequenas, as de tantas almas boas que Deus ainda tempor todas as partes do mundo. E para mais animar-vos a fazer assim, concedemos uma só vez por cada dia quarenta dias de Indulgência a quem tendo nos mencionados três dias assistido as ditas preces, fizer por amor de Deus alguma pequena e prudente mortificação em ordem a aplacar a ira do Senhor.

Oh! Façamos de certo modo violência ao céu, pedindo com humilde confiança e entre preces e penitências perdão para nós, para todos os pecadores, rogando a Deus se digne de embainhar a espada de sua justiça, de dar ao Vigário de seu Filho na terra e a toda a Igreja, e ao mundo inteiro o triunfo e apartar suspirada e tácito para desejar.

Oremos e seremos ouvidos e se o triunfo tardar, os males de certo serão pelos menos diminuídos ou suavizados, e suportados com maiores méritos. Escrito está muito vale a oração assídua do Justo.

O mundo que roube, nós porém oremos; e o que mais valioso e nobre será a oração, ou o escárnio? A prece humilde ou o desdém orgulhoso? A penitência sincera ou o esquecimento e desprezo de quanto se refere a Deus e à salvação? Oh! Mostremos que sabemos orar, e que a oração recomendada na Escritura do Antigo e Novo Testamento não será sempre letra morta; mostremos que ainda temos fé na Providência. Não sejamos inferiores aos Pagãos que em dias de aflição, abrandavam o céu com preces e sabiam clamar a seus falsos deuses. Oremos porque a oração cedo ou tarde triunfa deste ou daquele modo; e quando nos parecer que tudo vai a pior, redobremos nossas preces. Jesus Cristo em São Mateus Cap. VII e São Lucas Cap. XI nos fala decisivamente do grande poder da oração e dos triunfos que ela alcança quando é perseverante. Deus como onipotente, bem poderia dar-nos tudo sem oração, mas não é esse o plano de sua Providência, segundo o ensino da Fé e a tradição religiosa da família humana, e a íntima convicção de todos os corações aflitos. Ah! Nós Brasileiros devemos ser mui gratos a Deus porque não tendo menos pecados nem mais merecimentos que Roma e outras Nações Católicas, estamos, contudo, longe de havermos sido tão flagelados por Deus como elas. Ah! Oremos, pois, e muito de coração, para que Deus permita que antes de experimentarmos os merecidos castigos, celebremos dessassombradamente entre humanos de alegria o triunfo da Igreja Universal.

Assim pois independentemente da notícia dada pelos jornais do Brasil e de fora, Nós de motu próprio para uniformidade das preces, resolvemos o seguinte:

1 – Os Sacerdotes nas Missas dos três mencionados dias somente, além das orações do dia e da oração Pio Papa já prescrita, ajuntem a outra (...) *Deus*, que vem entre as *Orationes ad diversa* no fim do Missal.

2 – Onde houver Santíssimo Sacramento e não for cousa difícil, exponha-se o mesmo Senhor em Custódia ao menos sobre o Altar em sua maquete com o competente número de velas (todas de cera e nenhuma de outra matéria que nas funções eclesiásticas reprovamos e para sempre proibimos nesta nossa Diocese).

Exposto o S.S. cantem-se em latim as Ladainhas de todos os Santos com as respectivas preces, e depois se dê a Bênção com o mesmo S.S., recitadas ao *tantum ergo* as preces já prescritas para quando se dá essa Bênção.

3 – Concedemos (aos que assim quiserem) que o S.S. fique exposto por espaço de uma hora a três horas, e não mais, durante as quais os Fiéis poderão fazer sua visita e preces privadas, pedindo ao Senhor misericórdia e quanto mais depressa for possível, segundo seu Divino beneplácito, o triunfo de sua Santa Igreja.

A sobredita solenidade poderá ter lugar de manhã ou de tarde, mas o S.S. Sacramento não estará exposto nem antes de nascer o sol nem depois de seu ocaso.

As pessoas que por qualquer motivo não puderem assistir as ditas preces ou assistindo não puderem confessar-se nem comungar, concedemos uma só vez, em cada um dos três dias quarenta dias de Indulgência, se unindo-se em espírito aos mais Fiéis, recitarem três Padres Nossos e três Ave-Marias pelo Triunfo da Igreja e paz em todas as Nações Cristãs.

Esta, que será publicada no Apóstolo, poderá ser lida do púlpito ou Altar nas Igrejas desta Corte e onde antes dos referidos dias for conhecida⁴⁵⁰.

Nessa pastoral destinada aos fiéis, o bispo instrui a população como se realizam as orações tanto para os padres quanto também para a população em geral, contra os avanços dos “inimigos da Igreja”, em que podemos citar a maçonaria. O curioso é que, dentro dessa pastoral crítica, temos também um momento em que Dom Lacerda se dedica a instruir os fiéis e o clero. O motivo seria a catequização dos fiéis e o correto procedimento dos religiosos quanto à instrumentalização do santíssimo. Isso indica a existência de um corpo eclesiástico ainda despreparado em realizar orações. Desse modo, a instrução por meio de cartas pastorais se torna uma das principais ferramentas do contato do bispo com a população, de modo a definir o comportamento das pessoas baseado nas doutrinas católicas.

Na sua carta pastoral de 14 de setembro, D. Lacerda tornou público o Breve do Papa, precedido de algumas recomendações aos seus diocesanos:

Como sabeis, caros filhos, aquele que se torna maçom comete um gravíssimo pecado mortal e desobedece à Igreja e o Vigário de Jesus Cristo. Além disso, incorre na sentença de excomunhão reservada ao Papa. Ora, o Santo Padre, tocado de compaixão pelo destino de tantas almas que se perdem por causa da Maçonaria, decidiu suprimir durante um ano a reserva. Por isso, qualquer confessor poderá absolver deste pecado e desta censura⁴⁵¹.

⁴⁵⁰ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Pasta 836. *Correspondências de Dom Pedro Maria Lacerda*. p. 76.

⁴⁵¹ LEMOS, D. Jerônimo. *Dom Pedro Maria Lacerda (1868-1890)*. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Christi, 1987. p. 87.

E conclui sua carta: "Ninguém pode ser verdadeiramente católico e simultaneamente maçom"⁴⁵². Desse modo, a maçonaria seria uma seita que não estaria compatível com a doutrina da Igreja Católica. Portanto, a campanha realizada por Dom Pedro contra a maçonaria torna-se uma de suas principais funções dentro do seu bispado. Em suas visitas pastorais, o bispo se envolvia em querelas contra a maçonaria e constantemente evocava em seus sermões aqueles que eram constituintes dessa sociedade secreta: "No sermão, quando falei do juramento, falei do juramento maçônico e mostrei que pecava quem o prestava e mais pecava quem o cumpria e devia deixar a maçonaria e nunca nela entrar"⁴⁵³.

Um dos pontos amplamente discutidos por esse religioso era a destituição completa dos maçons dos quadros das Irmandades Religiosas, sendo essas "não de matéria mista", como afirmava o Poder Imperial, ou seja, pertencente à Igreja e ao Império, mas totalmente de "matéria espiritual". Isso quer dizer que o grande objetivo desse religioso era retirar os maçons do poder dentro das Irmandades Religiosas:

O que é Irmandade? É uma sociedade parcial de cristãos que se reúnem, com o fim de, por meios particulares, além de tudo o que é obrigação absoluta de todo cristão, mais facilmente alcançarem a eterna salvação, fornecerem o necessário à decência do culto externo, ajudarem-se uns aos outros depois da morte, já sufragando a alma, já acompanhando religiosamente o corpo à sepultura, destinada aos que exalam o último suspiro nos braços da Santa Madre Igreja. Onde está o elemento temporal no fim e nos meios da Irmandade? Qual a porta por onde entra diretamente o poder Civil nas Irmandades? Digo diretamente, porque bem poderia o governo tomar medidas preventivas para impedir que as Irmandades degenerem em reuniões clandestinas de revolucionários, que, sob o especioso manto de práticas e exercícios religiosos, conspirem contra as autoridades legitimamente constituídas. (...) O Governo em lugar de assim proceder, aprova, respeita, defende e sustenta a Maçonaria, sociedade secreta, que impunemente pode maquinar contra o altar, o trono e a sociedade em geral, sem que pessoa alguma lhe tome contas. O Governo entra diretamente nas Irmandades e julga como autoridade suprema e infalível, entre os Bispos e ela: traça as raias da jurisdição que têm os Bispos sobre as Irmandades, sem matéria especial e exclusivamente religiosa, decide se o ser maçom é ou não pecado, é ou não contrário ao fim espiritual das Irmandades; inabilita ou não excomungado pela Igreja de Deus se deve o não, considerar-se incurso nas repetidas censuras e penas fulminantes contra eles; decide se os Bispos têm ou não direito de julgar nessas matérias puramente espirituais; se têm ou não poder para lançar interdito sobre as Irmandades e suas Capelas!!!⁴⁵⁴.

Lacerda não conseguiu disciplinar, como desejava, as irmandades. Suas iniciativas não ultrapassaram algumas interdições canônicas sem, no entanto, alterar as estruturas de

⁴⁵² LEMOS, D. Jerônimo. *Dom Pedro Maria Lacerda (1868-1890)*. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Christi, 1987. p.

⁴⁵³ Visitas Pastorais 20 de maio de 1886. In: LEMOS, D. Jerônimo. *Dom Pedro Maria Lacerda (1868-1890)*. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Christi, 1987. p. 319.

⁴⁵⁴ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (ACMRJ). Pasta 836. *Correspondências de Dom Pedro Maria Lacerda*. p. 42.

funcionamento das irmandades e sem submetê-las completamente. Entre seus inúmeros escritos à frente da Diocese, nenhum em específico se dirigiu à questão das irmandades. Isso demonstra que esse religioso se tornou bem flexível em relação às irmandades religiosas.

Se por um lado D. Lacerda temia o perigo iminente de um cisma numa Diocese brasileira, por outro mudou radicalmente a sua opinião quanto surgiu a Questão Religiosa. Muito respeitoso com relação aos representantes da Santa Sé, o bispo convencia-se com o bem fundado dos argumentos do internúncio Saguini, quando percebeu que o cardeal Secretário de Estado havia escrito a carta de 18 de dezembro, para criticar a conduta dos dois preladados que haviam tomado medidas contra as irmandades, tendo como destaque a conduta de Dom Vital e Dom Macedo Costa. Além disso, o conflito havia tomado grande proporção e ameaçava as relações diplomáticas entre o Império e a Igreja, até mesmo um regime de separação. Portanto, devemos analisar a posição desse religioso no momento da questão religiosa e a defesa que este promoveu a favor de Dom Vital e contrário às decisões do Império.

4.5.1 A Questão Religiosa e a Maçonaria sob a ótica do Bispo do Rio de Janeiro: a defesa do bispo de Pernambuco

Durante a década de 70 do século XIX, a Igreja Católica e o Império brasileiro vivenciaram um conflito de grandes proporções, já definido pela historiografia como Questão Religiosa. Como já citamos, a presença de Dom Pedro Maria Lacerda no conflito envolvendo Igreja Católica e Maçonaria, temos também dois bispos, Dom Macedo Costa e Dom Vital, como os representantes dessa querela, o que ocasionou a prisão desses religiosos devido a problemas ocasionados dentro das suas dioceses envolvendo a maçonaria. No ano de 1873, Dom Lacerda inicia uma série de correspondências em defesa do bispo preso, Dom Vital.

E em apoio do que asseveraram esses Prelados, alguns tão recomendáveis aos olhos dos próprios Maçons, aí está essa grande multidão de escritores e oradores que na imprensa e nas tribunas parlamentares tem feito ver quanto a mesma Maçonaria do Brasil está identificada com a de todo o mundo. E que dizer dos mesmos Maçons mais sinceros que o tem confessado no recinto do mesmo Parlamento? Se, pois, a Maçonaria da Europa era e merecia ser reprovada, os raios que a fulminavam não podiam apenas resvalar sobre a do Brasil, nem os anátemas do Vaticano podiam ser desviados de sobre a Maçonaria do Brasil, nem os Maçons do Império podiam ficar alheios e fora do alcance das excomunhões do Vigário de Jesus Cristo⁴⁵⁵.

⁴⁵⁵ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, Pasta 836. Correspondências de Dom Pedro Maria Lacerda. p. 78.

Nessa documentação, verificamos o apoio à querela dos bispos por Dom Lacerda. Esse religioso identifica a maçonaria como um problema a ser resolvido não só no Brasil, como no mundo. Nesse mesmo documento, Dom Lacerda continua sua invectiva contra a maçonaria e incrementando o conflito da Questão Religiosa:

Temos ainda outras provas mais direta e peremptórias. A primeira é o que o Santo Padre Pio IX disse a 25 de julho de 1873 a certos Bispos novamente preconizados. S. Santidade depois de aludir ao que sabia das Irmandades, do Governo e dos Bispos do Brasil, ajuntou: “E vão de buzina embocada assoalhando que os Maçons daquela parte da América não são condenados, porque não são como os da Europa, mas são sociedades de caridade. A asserção é falsa, e eles são excomungados e anatematizados como todos os outros [...]”⁴⁵⁶.

Esse documento trata da passagem acerca da prisão do Bispo de Pernambuco. Dom Vital foi preso por desacatar as ordens diretas do Imperador ao recusar a celebração de missas festivas dos maçons e, além disso, interditou as Irmandades que possuíssem maçons. Mediante esses atos, foi preso e condenado a quatro anos de prisão por seus atos contra a maçonaria e o poder imperial. No dia 29 de maio de 1873, o Papa firmou um breve *Quanquam Dolores*, no qual louva a atitude dos bispos brasileiros e anima a toda a população brasileira e lutar contra a sociedade secreta. Em resposta à prisão de Dom Vital, os bispos brasileiros se mostraram contra as decisões do Império e, entre os religiosos mais envolvidos na defesa do Bispo de Pernambuco, estava Dom Pedro Maria Lacerda, que foi o responsável por indicar Dom Vital e tê-lo sagrado como Bispo de Olinda; isso demonstra a grande proximidade desse religioso com Dom Lacerda.

Além de promover um embate contra a maçonaria, Dom Pedro Maria Lacerda se envolve nos debates da Questão Religiosa, tomando por defesa o Bispo de Pernambuco, sobre o qual Dom Pedro escreve nessa carta destinada a Dom Vital no momento de sua prisão.

[...] resolvido a sucumbir antes do que tenho sua consciência calar a verdade e abandonar seus filhos da Diocese Olindense. Pernambuco gosta de caracteres são e nos corações dos seus patrícios Pernambucanos V. Exa. encontrará firme apoio todas as vezes sem faltas ao César o que é de César, dê a Deus o que pertencer a Deus, preferindo sempre Deus a César quando não puder conciliar os serviços de ambos. Felicito a Província de Pernambuco e a Diocese de Olinda por ter anelado ao Sólido da levantada Olinda um tal Bispo como V. Exa. E como muito espero o caráter Pernambucano associe-me aos aplausos e amor desse grande povo a Pessoa de seu Patrício e seu Bispo diocesano⁴⁵⁷.

⁴⁵⁶ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Pasta 836. Correspondências de Dom Pedro Maria Lacerda. p. 98.

⁴⁵⁷ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Pasta 836. Correspondências de Dom Pedro Maria Lacerda. p. 56.

Dom Lacerda, através dos seus manifestos, levanta uma questão muito importante em seus escritos, que é a fragilidade da Igreja perante a sociedade brasileira:

Mas que poderiam fazer os nossos antigos Bispos e o que podem os Bispos atuais fazer, se quando o de Olinda só por que quis eliminar os Maçons não da Sociedade Brasileira, mas somente de uma Irmandade Religiosa e pega em tocha e concorre contra o culto da Religião, viu contra si levantar-se toda a imprensa do Brasil (...) ⁴⁵⁸.

Além de atestar contra a maçonaria e a favor de Dom Vital, esse religioso continua sua crítica também ao poder Imperial:

Os Bispos do Brasil antigos e modernos só tem podido falar e graças a Deus têm falado. Sirva isto de protesto contra quem quer que ignorando a história do Brasil pretender, que o Episcopado Brasileiro não tem desempenhado sua grande missão, inculcada por São Paulo ⁴⁵⁹.

Conforme podemos observar em outro documento, Dom Lacerda levanta outra questão importante ao defender Dom Vital. Em correspondência a Dom Vital, esse religioso se refere às críticas dirigidas às ordens religiosas em que eles se inserem.

Exmo. Sr., ao escrever esta linha, rio-me, porque estou a pena que sendo V. Exa. Franciscano Capuchinho, e eu Bispo Secular, passamos ambos por Jesuítas sem sermos. Mas que fazer se todos que somos Católicos tementes. Com razão o eximiu e saiu o Lente da Academia Jurídica do Recife o Sr. Dr. Tarquínio, que é senador e pai de família, sermos condenados, porque fui já sem autos! Pesar, se [...] Eis o [...] onde terão os Placetistas ⁴⁶⁰.

Essa correspondência critica a postura dos meios de comunicação que foi contrária a ala ultramontana, sendo essa ala acusada de ser seguidores dos jesuítas, por aqueles que Dom Lacerda definiu como placetistas, ou seja, aqueles seguidores do Poder Imperial. Isso demonstra que a herança das medidas pombalinas de rejeição aos jesuítas continua bem presente:

Mas que tais! Em outro tempo nem queria dar tal nome aos Jesuítas de carne e osso, e para sempre enganar-se quando falavam em Jesuítas, sempre lembravam que eram os denominados Jesuítas da denominada Companhia de Jesus. Antes os Jesuítas não mereciam; hoje o Papa, os Bispos, Frades, Padres, Pais de famílias, todos são Jesuítas, basta ser católico. Por mais que digamos que não somos Jesuítas, havemos penso de sê-lo. A graça é que conheço gente, mesmo Padres, que não são afeiçoados aos Jesuítas (o que não é da obrigação *sub gravi*) e dão suas tesouradas nos Reverendos Jesuítas; coitados, só porque são bons Católicos, vão tomando o nome de Jesuítas, e não o podem evitar tal alcunha senão abjurado a Fé. Rio-me deles. Estamos no caso daquele que foi julgado morto pelo físico mor de um navio, e como tal ia sendo lançado ao mar. Mas que fareis? Vamos lançar-te ao mar como defunto, mas como se estou vivo e falo. Oh! Eu quero saber mais que o físico-mor. Seremos

⁴⁵⁸ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Pasta 836. Correspondências de Dom Pedro Maria Lacerda. p. 164

⁴⁵⁹ LEMOS, D. Jerônimo. *Dom Pedro Maria Lacerda (1868-1890)*. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Christi, 1987. p. 164.

⁴⁶⁰ ACMRJ – *Correspondências de Dom Pedro Maria Lacerda* – Pasta 843, p. 67.

jesuítas verdadeiros e não já denominados ou ficando Jesuítas ainda que jurando que nunca professamos, e ainda quando nunca tivemos visto tal espécie de gente⁴⁶¹.

Nesse documento, é visível que a definição de jesuíta seria todo o tradicionalismo trazido pela Igreja. Além disso, Dom Lacerda aponta para a existência dentro da instituição da Igreja Católica de críticos dos jesuítas e, conseqüentemente, da ala ultramontana. Desse modo, é definida uma divisão dentro da Igreja Católica. No final desse documento, o bispo se mostra herdeiro do pensamento jesuíta e se sente muito bem como representante da tradição jesuíta da Igreja, trazendo à tona a aproximação do ultramontanismo com as práticas da Companhia de Jesus.

Para finalizar esse debate contra a prisão do bispo e o conflito com a maçonaria, Dom Lacerda evoca a autoridade da Igreja Católica através dos Concílios:

A prova do que dizemos aí vai: assevera eles que o Placet não é para o que diz respeito a doutrina, e que neste ponto a Igreja é livre. Pois bem. Ouçamos o que disse a Igreja conjugado no Concílio o mais universal que tem sido celebrado por concorrerem Bispos de todas as partes do mundo, de onde nunca foram bispos em nenhum Concílio precedente, o Concílio Vaticano; e meditemos o que foi decretado e ensinado no Seminário em que nem se quer houve um em contrário. Diz a Igreja daquele supremo poder do Reverendo Pontífice governa a Igreja Universal segue-se que no ex. dit. ser muito ter ele o Direito. Portanto condenamos e reprovamos a doutrina daquela.⁴⁶²

Nesse fragmento, Dom Lacerda cita o Concílio do Vaticano I como um documento importante dentro da Igreja Católica; e os Seminários, como o centro de formação intelectual dos religiosos. Desse modo, o Concílio e os Seminários marcam a autonomia da Igreja perante as ordens provenientes do Poder Temporal, representadas pelo Placet, e declara a liberdade da Igreja como instituição soberana. Portanto, essa defesa ao Bispo Dom Vital recria um conflito que há tempos existia no Brasil sobre a presença da Companhia de Jesus. Dom Lacerda sente-se bem à vontade em ser definido como jesuíta, demonstrando sua proximidade com esses religiosos, apontados pelo Bispo do Rio de Janeiro como o modelo a ser seguido. Contudo, com o passar do tempo, os Bispos presos identificam um esquecimento da ala ultramontana brasileira.

Portanto, devemos analisar a carta de Dom Macedo Costa, também preso por desacatar as ordens do Imperador. Em correspondência de 2 de junho de 1877, Dom Macedo retrata essa situação de esquecimento por parte dos bispos brasileiros.

Houve um momento, no começo da questão religiosa, que foi verdadeiramente belo. Todos os bispos se mostravam unidos no mesmo espirito (...) Sociedades Católicas

⁴⁶¹ ACMRJ – *Correspondências de Dom Pedro Maria Lacerda* – Pasta 843, p. 110.

⁴⁶² ACMRJ – *Correspondências de Dom Pedro Maria Lacerda* – Pasta 843, p. 85

formavam-se e todos os amigos da Igreja se alegravam com este magnífico movimento religioso. O bispo do Rio de Janeiro era um dos mais ardorosos. Ele se pôs de joelhos diante do Bispo de Olinda.(...) Poucos meses depois, chegava eu prisioneiro no Rio de Janeiro pela mesma santa causa da Igreja. O bispo do Rio de Janeiro tinha partido para Minas na véspera da minha chegada. Tudo estava mudado. Temendo-se ao mesmo tempo comprometer-se com Roma e com o governo os bispos recuaram todos juntos, e as medidas práticas que iam tomar foram postas de lado. O bispo de Mariana, junto ao qual o Bispo do Rio se tinha dirigido, não deu mais sequência à ordem que havia dado a seus párocos de examinar se havia maçons em suas confrarias, a fim de que delas fossem expulsos⁴⁶³.

A partir daí D. Lacerda, os outros representantes dos bispados e também o Vaticano, se ausentam das discussões sobre a prisão dos bispos D. Vital e D. Macedo Costa.

Dessa maneira, a princípio, verificamos na trajetória de Dom Pedro Maria Lacerda, um intenso debate entre sua concepção ultramontana herdada de Dom Viçoso, que aos poucos vai sendo posto de lado pelos bispos brasileiros por receio do Estado e também da Santa Sé. Assim, o projeto ultramontano dos bispos durante o século XIX se torna esfacelado devido à ausência de um discurso homogêneo dentro do ultramontanismo. Na mesma correspondência, Dom Macedo Costa trata dessa questão:

Pode-se imaginar todo o mal que isto devia produzir. Eu o digo com a mais profunda convicção: se todos os bispos do Brasil tivessem compreendido a necessidade de caminhar de acordo desde o começo como lhes havia sido rogado de fazer; se eles tivessem tomado todas as medidas, o catolicismo teria tomado um imenso desenvolvimento no Brasil, uma nova era abrir-se-ia para esta pobre Igreja, derivação da Igreja lusitana tão enfraquecida pelo jansenismo e o maçonismo⁴⁶⁴.

Portanto, Dom Pedro e os bispos brasileiros não se empenharam tanto na construção do projeto ultramontano brasileiro diante dos problemas como a ausência de organização, por parte desses religiosos, para atuarem contra a presença da maçonaria em suas dioceses. Dessa maneira, o projeto ultramontano dos bispos acaba se tornando uma “letra morta”.

Contudo, percebemos neste capítulo todo o processo de implantação do ideal ultramontano na figura de Dom Pedro Lacerda. Percebemos que esse religioso, ao contrário dos seus predecessores, possuía formação rigorosa e ideal para assumir seu posto como representante da Santa Sé. O período em que Dom Lacerda assume é, no entanto, um momento muito crítico no embate entre Trono e Altar, representados pela eclosão da Questão Religiosa iniciada por esse mesmo religioso.

Diante do exposto, neste capítulo analisamos que, ao contrário do que era definido pela historiografia brasileira, Dom Lacerda teve papel muito importante no processo de

⁴⁶³ LEMOS, D. Jerônimo. *Dom Pedro Maria Lacerda (1868-1890)*. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Christi, 1987. p. 214.

⁴⁶⁴ *Ibidem*.

implantação do ultramontanismo em sua diocese e participou ativamente na defesa do poder da Igreja Católica. Prova disso foi a sua tentativa em expulsar dos quadros das Irmandades os representantes da maçonaria. Contudo, sua atuação nas irmandades ficou só nesse plano, pois não verificamos maior participação na administração dessas irmandades. Além disso, esse religioso lutou intensamente pelo fim do confisco dos bens das Ordens Religiosas e advogou pela autonomia dessas e da manutenção dos Colégios Católicos e Seminários. Nesse momento, esse religioso se aproxima dos padrões ultramontanos. Por ter tido formação religiosa bem próxima a Roma, uma das ordens utilizadas na reforma dos estabelecimentos de formação religiosa foram os salesianos. Contudo, assim como os outros bispos estudados, Dom Lacerda encontrou grandes empecilhos por parte do Poder Imperial em aceitar essa ordem religiosa e, principalmente, em garantir condições financeiras para sua manutenção, e essa questão foi amplamente discutida por esse bispo.

Outra questão importante e que levantamos neste capítulo foi o conflito com o Poder Imperial, a fim de realizar uma defesa a Dom Vital, preso em decorrência do desacato ao Poder Imperial, mas que ao final sua participação nesse conflito se torna pequena mesmo tendo grande influência no Império. Essa querela traz à tona a crítica que Dom Lacerda faz a defesa do Poder Imperial à maçonaria. Essa situação de proteção incomoda o Bispo do Rio de Janeiro e, por esse motivo, esse religioso sai em defesa não só de Dom Vital, mas se mostra contrário à presença da maçonaria dentro das irmandades.

Ao passar todo o processo de implantação da reforma ultramontana na Diocese do Rio de Janeiro, observamos, todavia, que esse religioso, apesar de ser contra a maçonaria, após o ano de 1873 suas críticas se tornam mais brandas, e sua participação no movimento ultramontano fica mais interno. Essa situação nos levou a crer que sua influência na corte se tornou um problema e, para evitar tamanho constrangimento, não se pronuncia quanto à questão religiosa. Outro assunto evidenciado em sua documentação e ressaltado neste capítulo é que a reforma ultramontana também se torna flexível em relação aos problemas geográficos e pouco acesso diante do grande tamanho de sua Diocese.

Contudo, ao analisarmos esses três religiosos que atuaram nas respectivas dioceses, temos também que fazer uma reflexão acerca da posição da população em relação à reforma ultramontana e da sua opinião acerca da situação da Igreja Católica no Brasil, de modo a complementar nossa trajetória e trazer novos subsídios de discussão ao nosso trabalho.

CAPÍTULO 5 – A DINÂMICA ENTRE AS DIOCESES

Neste capítulo, trataremos da aproximação entre os projetos ultramontanos das dioceses estudadas, indo além da questão levantada pelos bispos em suas dioceses, com o envolvimento também dos leigos. Vimos nos capítulos desta tese os projetos de ultramontanismo que surgiram em três dioceses brasileiras. Agora é o momento de trazer à tona a formação das associações católicas nessas dioceses.

Através da imprensa católica e das associações, podemos perceber certas proximidades desses projetos. Além disso, a existência de intelectuais católicos revela que alguns leigos foram responsáveis por divulgar o ideal do ultramontanismo, indicando, dessa maneira, que a prática desse movimento reside na tentativa de criação de associações católicas, bem como do projeto principal, que se resume no surgimento de um Partido Católico, com o intuito de proteger a Igreja Católica do Poder Imperial, revelando um projeto nacional do ultramontanismo brasileiro. Contudo, devemos primeiro analisar o momento em que esse discurso se formou. Qual foi o contexto com o qual esse discurso ultramontano esteve envolvido? Como esses ultramontanos encaravam a formação da modernidade?

5.1 MODERNIDADE *VERSUS* TRADIÇÃO

Conforme observamos ao longo deste trabalho, a Igreja Católica lutava contra o avanço do mundo moderno. Para tanto, conforme já analisamos no primeiro capítulo, a Igreja Católica publicou uma série de bulas e instruções, a fim de impedir o avanço da modernidade.

De acordo com o historiador Roberto Di Stefano:

[...] las sociedades modernas están proyectadas hacia el futuro, hacia la realización de una utopía superadora de las restricciones de la realidade efectivamente vivida en el presente. En la distancia que media entre limitaciones presentes y utopía futura se despliega el terreno de desarrollo de las representaciones religiosas em las sociedades modernas⁴⁶⁵.

Dessa maneira, o discurso moderno se distancia da sociedade tradicional definida pelos ultramontanos baseada na fé, com tendência à separação total da fé e da razão. Observamos o intenso conflito entre os bispos citados no trabalho em reformar a Igreja brasileira, a fim de mantê-la afastada da modernidade. Temos exemplos de pelo menos três dioceses nesta tese que retratam essa tentativa por parte desse clero, que almejava afastar a

⁴⁶⁵ STEFANO, Roberto di. *Disidencia religiosa y secularización en el siglo XIX ibero-americano: cuestiones conceptuales y metodológicas*. In: **Projeto História**, São Paulo, n. 37 p. 157-178, dez. 2008, p. 162.

que seus seguidores definiam como “erro moderno”. Portanto, os religiosos denominados ultramontanos passam a exercer um processo definido como recristianização em suas dioceses. Contudo, eles se deparam, além do avanço da modernidade, com um clero despreparado e ausente quanto à administração dos sacramentos, bem como do pensamento teológico, que, em alguns casos, observamos esse clero influenciado por teorias liberais, além de práticas denominadas como imorais, de acordo com os preceitos ultramontanos.

Para evitar problemas com os Estados, a Santa Sé, durante a década de 50 do século XIX, produziu uma série de Concordatas dentro dos Estados europeus, bem como nas Américas, contra o avanço da laicização do Estado. Contudo, diante das grandes diferenças entre Estado e Igreja Católica, essa tentativa fracassou. Nesse momento, o Brasil contava com intensa crise religiosa envolvendo questões como o casamento, cuja interpretação do padroado já discutimos neste trabalho . Portanto, a Concordata no Brasil não surtiu o efeito desejado pela Santa Sé.

Em 1852, por exemplo, a Santa Sé passou algumas Instruções ao Monsenhor Gaetano Bedini, com o intuito de interferir diretamente nas ações da Igreja no Brasil, visto o estado deplorável em que se encontrava. Desse modo, através das Instruções dadas a esse religioso, era necessário que a iniciativa partisse do Poder Imperial de negociação com o representante da Santa Sé e juntamente com os bispos brasileiros. O grande objetivo seria a negociação das ações do Estado e da Igreja Católica no Brasil, de modo que a Igreja recuperasse sua força política no país. Esse projeto se arrastou até 1858, quando o Monsenhor Bedini apresentou um projeto de Instrução e o Barão de Penedo, representante do Poder Imperial, um contraprojeto que desagradou profundamente os representantes da Santa Sé, os quais cessaram as discussões. Dessa maneira, percebemos a estrutura precária da Igreja Católica no Brasil, principalmente no que diz respeito aos religiosos.

O pastor protestante Daniel Kidder, ao realizar uma série de viagens pelo interior do Brasil durante o século XIX, constata que “os sacerdotes, em certa medida, devem a perda de seu poder à sua vergonhosa imoralidade. Não há nenhuma classe de homens em todo o Império cujas práticas são tão corruptas como as dos sacerdotes”⁴⁶⁶. Com isso, podemos observar, através da análise de Kidder, que o discurso religioso perde terreno para os seus atos imorais, que se explicam pelo avanço da modernidade, principalmente quanto ao processo de secularização propriamente dita em suas mais diversas facetas, que teria “capturado” o

⁴⁶⁶ KIDDER, Rev. D. P.; FLETCHER, Rev. J. C. *Brazil and the Brazilians*. Childs & Peterson, Philadelphia, 1857. p. 18.

ocidente nos contrafortes de outra transição, dos séculos XV e XVI, que se cristalizou no século XVIII, conforme já observamos neste trabalho.

De acordo com a análise de Peter Berger, esse momento citado anteriormente pelo pastor protestante Daniel Kidder seria uma mudança nos símbolos e nos ritos, transformando, dessa forma, a vida cultural do homem, promovendo, assim, a secularização das mentes⁴⁶⁷. Seriam as novas condições sociais que desembocam na orquestração de mentalidades advindas tanto da burguesia cortesã quanto dos novos gestos e olhares tributários de uma modernidade oriunda do que Norbert Elias⁴⁶⁸ chamou de “processo civilizador”, ou “civilité”. Esse processo civilizador se destaca como o responsável pela redefinição da secularização. Portanto, a definição do termo secularização nos remete à análise que faz Koselleck, tendo seu início no âmbito do direito canônico para designar a transferência dos bens da Igreja para o príncipe ou para o poder civil, e chega ao campo da filosofia e teologia da história, passando pela ética e pela sociologia. Se formos verificar atualmente o conceito de secularização, veremos que é uma categoria genealógica capaz de sintetizar o desenvolvimento histórico da sociedade ocidental moderna, a partir de suas raízes judaico-cristãs.

Esse conceito ganhou, dessa maneira, tamanha amplitude com a Revolução Francesa de 1789, consolidando-se como categoria hermenêutica da filosofia da história⁴⁶⁹. Todavia, em contraponto à noção de aceleração do tempo promovida pelo fenômeno revolucionário de 1789, a “contrarrevolução”, ou seja, aqueles que possuíam ideias contrárias ao movimento revolucionário de 1789 e pregavam o retorno da tradição, contribuiu para a caracterização do conceito à medida que serve como sua completa negação desses novos atos. Portanto, pensando nessa ideia, uma geração de intelectuais católicos na Europa após o período revolucionário assumiu uma posição ultramontana, entre os quais podemos citar os franceses Joseph de Maistre (1753-1821) e Louis Veuillot (1813-1883) e o espanhol Jaime Balmes (1810-1848). No geral, esses autores citados produziram textos em que a história da humanidade se caracterizava por uma luta entre o bem e o mal, trazendo a neocristandade do período medieval à tona. Esses intelectuais afirmavam que o bem só vigorava completamente sobre as forças do mal na Idade Média, quando os homens estavam totalmente submetidos à Igreja e viviam em concórdia. Contra essa sociedade, voltara-se o demônio, representado pela

⁴⁶⁷ BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985. p. 119

⁴⁶⁸ ELIAS, Norbert. “O problema da mudança de comportamento durante a Renascença”. In: *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. p. 82-94.

⁴⁶⁹ KOSELLECK, Reinhardt. *Futuro e Passado... Op. cit.*, p. 45.

maçonaria, pelos estados absolutistas que enfraqueceram o poder da Igreja, pelo protestantismo, pelo humanismo, pelo naturalismo, pelos filósofos iluministas e pela Revolução Francesa, com suas doutrinas da liberdade de culto, da secularização do ensino, da independência do poder civil e da laicização do Estado. Portanto, dentro da Igreja Católica, era vivenciado nesse período o ressurgimento de teorias religiosas radicais, que buscavam reafirmar a soberania da Igreja Católica perante o mundo moderno.

De acordo com Hobsbawm:

O catolicismo, agora totalmente intransigente, recusando qualquer acomodação com as forças do progresso, industrialização e liberalismo, tornou-se uma força muito mais poderosa depois do Concílio do Vaticano de 1870 do que antes, mas ao custo de abandonar muito de seu terreno aos adversários⁴⁷⁰.

Assim, para esse autor a década de 70 do século XIX defende o catolicismo diante da modernidade, tendo em Pio IX e na encíclica *Quanta Cura* e em seu apêndice o *Syllabus Errorum*, como os críticos desse momento. Esses documentos acusam, principalmente, o discurso capitalista como um dos criadores da concepção do liberalismo, que por sua vez não estaria restrito apenas à liberdade das práticas econômicas, mas à liberdade de qualquer laço com a Igreja e a religião. Pio IX faria 32 anos de pontificado marcado pelo forte progresso do movimento ultramontano, que constitui um dos pontos mais relevantes. Apesar das aspirações de diálogo, ainda como Cardeal Mastai, o então papa não consolidou a aproximação com o mundo moderno, demonstrando bastante hostilidade e repugnância em relação a ele. O periódico *La Civiltà Cattolica*, fundado em 1850 pelos jesuítas de Nápoles, trouxe à tona uma série de ideais tomistas. Em 1878, com o Papa Leão XIII, observamos o início de um diálogo religioso com a modernidade. No ano de 1879, foi apresentada a encíclica *Aeterni Patris*, em apoio ao estudo do tomismo, segundo a doutrina de São Tomás de Aquino, as universidades e os estabelecimentos de ensino. Nessa mesma década, no Brasil teríamos a questão religiosa orquestrada diretamente pelo gabinete de Visconde do Rio Branco.

Os liberais, por sua vez, fizeram uma linha de frente mais radical contra o poder da Igreja, aumentando suas propostas laicistas, principalmente no que concerne à liberdade de pensamento e à consciência. Para um liberal pensar que a instituição da Igreja Católica detinha toda a verdade parecia algo que não tinha sentido algum. Desse modo, para os liberais, os católicos não tinham como defender suas ideias. Conseqüentemente, as bulas

⁴⁷⁰ HOBSBAWM, Eric J. *A era do Capital (1848 – 1875)*. Tradução de Luciano Costa Neto. 12 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

anteriormente citadas só poderiam ser traduzidas mediante o placet imperial, uma vez que era função do Estado se precaver das iniciativas da Igreja Católica.

A condenação da laicização pelos “contrarrevolucionários” abriu uma discussão com raízes medievais que veio à tona no embate entre poder temporal e instituição religiosa, que a partir daquele momento jamais se integrariam da mesma maneira. O enfrentamento entre posições liberais pró-secularização no século XIX e as ideias “contrarrevolucionárias” lançadas revelam a existência de modernização *versus* manutenção do Antigo Regime ou transação entre a velha e a nova ordem.

Para reforçar essa tendência, no ano de 1874, diante dessas questões citadas, o Padre Pio IX fez a seguinte afirmação aos membros do Sacro Colégio: “Fiquemos unidos com o episcopado que, na Alemanha, no Brasil e em toda a Igreja, dá provas luminosas de constância e de firmeza. Unimo-nos-hemos a ele e a todas as almas queridas do Senhor”⁴⁷¹. Essa afirmação nos remete a uma tentativa por parte da Santa Sé de reestruturar a Igreja Católica diante dos problemas enfrentados pelo Mundo Moderno, retomando a discussão da sua soberania como instituição e união diante do avanço do discurso da modernidade. No caso, Pio IX cita a ação dos bispos brasileiros como forma de afirmar o poder da Igreja Católica no país.

Podemos, então, analisar nessa passagem de Pio IX que a questão religiosa é um complexo de relações que definem o processo de secularização no Brasil. Percebemos, assim, nesse contexto, a Igreja tentando se reerguer diante das concepções modernizantes do Estado. Trata-se, portanto, de um lado, do choque entre propostas e mudanças na linha da modernização liberal, assim como expressões de controle da instituição religiosa e do anticlericalismo, e, do outro lado, da defesa da Igreja por parte do clero e do laicato. E cada país ocidental teve a sua questão religiosa.

No Brasil, essa questão acontece, principalmente, na década de 1870, no confronto entre bispos, maçonaria, governo e imperador, do que vamos nos ocupar neste capítulo e conforme também já citamos ao longo desta tese.

De acordo com Roberto Romano, durante o período imperial no Brasil:

(...) a proteção do regime monárquico trouxe para o catolicismo um perigo duplo: desaparecimento físico dos seus instrumentos decisivos de mobilização popular, como as ordens religiosas, e a impossibilidade de qualquer mudança doutrinária que atingisse os fundamentos de suas relações com o Império. Para a Monarquia os

⁴⁷¹ Anais do Parlamento Brasileiro – Câmara dos Deputados, sessão de 1874, Tomo IV, p. 26.

bispos, em vez de se orientarem por um projeto autônomo, deveriam sujeitar-se aos fins do Estado⁴⁷².

Durante esse período e de acordo com o mesmo historiador, a Igreja Católica perdia sua autonomia através do Regime de Padroado, que impunha a essa instituição total obediência ao Poder Temporal.

O historiador Antônio Carlos Vilaça sintetiza que a Igreja veio a se transformar desde que a sociedade se mostrava progressista, aderindo a todo esse processo de renovação, o que acabou afetando a estrutura e os princípios tradicionais da Igreja. Torna-se necessário ressaltar que os religiosos que chegavam ao Brasil eram provenientes do pensamento religioso tradicional que surgiu na Europa, como o ultramontanismo, e a vinda deles representou uma proposta estipulada pela Igreja, quando esta discutia em conselhos internos uma efetiva ação do clero diante dos novos tempos⁴⁷³.

Em Portugal, de acordo com o historiador José Antônio de Oliveira, com o fim do Antigo Regime a Igreja Católica acaba, aos poucos, perdendo seu prestígio perante a sociedade. Um dos motivos apontados por esse autor seria a secularização do pensamento filosófico e científico, que se iniciou no século XVII⁴⁷⁴. O Liberalismo surgiu desse modo, para retirar do catolicismo o seu primado ideológico e político que esse movimento detivera durante o Antigo Regime, obrigando-o a disputar, através de uma concorrência, a defesa dos seus interesses institucionais e das suas posições doutrinárias. Com efeito, com a expropriação das ordens religiosas a Igreja Católica perdera boa parte da base econômica do seu poder, afetada também na sua expressão política pela crescente intromissão reguladora do poder político na esfera religiosa e pela supressão efetiva de prerrogativas de privilégio.

Segundo esse mesmo autor, o século XVII foi o início da introdução do pensamento liberal, assim como no século XVIII. Portanto, com o surgimento dessas ideias durante, o reinado de Dom José surgiu uma série de reformas que afetaram profundamente a sociedade portuguesa⁴⁷⁵. Desse modo, foi construída, em Portugal, uma série de Associações Católicas com o intuito de promover a unicidade e a fé por parte da Igreja do papa. Essas Associações Católicas foram transplantadas também para o Brasil, com o mesmo objetivo: reconquistar a autonomia da Igreja além mar. Desse modo, foi criada durante o século XIX uma série de

⁴⁷² ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo, Editora Kairós, p. 143.

⁴⁷³ VILLAÇA, Antônio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

⁴⁷⁴ OLIVEIRA, José Antônio de. *A igreja e a instauração do liberalismo em Portugal (1816-1840)*: D. João de Magalhães e Avelar e Frei Manuel de Santa Inês. Fundação Calouste Gulbenkian, Textos Universitários de Ciências Sociais e Humanas. Lisboa, 2009. p. 32.

⁴⁷⁵ *Idem*, p. 39.

instituições católicas no Brasil, para promover e proteger o cristianismo perante os problemas enfrentados pela modernidade, tema do tópico a seguir.

5.2 AS ASSOCIAÇÕES CATÓLICAS

O diálogo com a historiografia nos permite afirmar que cada sociedade criada por determinados grupos sociais, seja eles de profissões (sapateiros, alfaiates, carpinteiros, gráficos), entre outras, estruturava-se conforme objetivos e interesses específicos, que revelam as maneiras pelas quais tais sujeitos entendiam a si próprios e a sociedade em que estavam inseridos, produzindo e reproduzindo os significados oriundos das transformações que foram vivenciadas por todo o país ao longo do século XIX.

De acordo com Jean Pierre Rioux⁴⁷⁶, sob a influência direta da análise de Emile Durkheim, as associações são grupos sociais organizados que levam em consideração a adesão de seus membros, em que as regras são definidas por esses membros.

Pensando nessa analogia, no interior da Igreja Católica o grupo ultramontano organizou uma série de associações, com o intuito de divulgar o seu ideal na população. Para isso, foi organizada uma série de associações criadas por leigos que tinham por objetivo promover a fé católica nos moldes do ultramontanismo.

Podemos observar que a criação das associações não é algo apenas limitado ao Brasil. Em Portugal, essas associações também eram constantemente citadas como forma de promover o ideal do cristianismo.

O periódico *A Palavra de Portugal* retrata amplamente essa questão:

No Projecto de Programa, o partido é definido como associação de homens de todas as classes da sociedade professando, não só os princípios católicos em matéria religiosa, mas também — dizia-se o sistema político monárquico representativo, representado pela dinastia da Sra. D. Maria II, de saudosa memória. Propunha como objectivo fundamental dos deputados a eleger a protecção da Religião, Pátria, Rei e Liberdade⁴⁷⁷.

Nesse trecho do jornal citado, podemos perceber que as associações portuguesas tinham não só a intenção de defender o catolicismo, como também se tornar uma arma política para proteger a religião em terras portuguesas.

⁴⁷⁶ RIOUX, Jean Pierre. A associação em política. In REMOND, René. *Por uma História Política*. Trad. Dora Rocha, 2ª ed., Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. p. 99-130.

⁴⁷⁷ Jornal *A Palavra* de 23 de novembro de 1878. In: CRUZ, Manuel Braga da. *Os católicos e a política nos finais do século XIX*. *Análise Social*, v. XVI (61-62), -1.º-2.º, p. 259-270, 1980.

Durante o final do século XIX, o Episcopado brasileiro se reúne com o intuito de lutar pelo retorno da autonomia da instituição. Na passagem a seguir, podemos verificar que o episcopado brasileiro:

Entre nós a opressão exercida pelo Estado em nome de um pretensão padroado foi uma das principais causas do abatimento de nossa Igreja, do seu atrofiamiento quase completo. Era uma proteção que nos abafava. Não eram só instruções contínuas nos domínios da Igreja; era frieza sistemática, para não dizer desprezo, respondendo quase sempre a urgentíssimas reclamações dela⁴⁷⁸.

Foi divulgado em jornais da época um quadro de Associações do país.

Quadro 4 – Associações Católicas no Século XIX

Diocese	Nome da Associação	Ano de Fundação
Rio de Janeiro	Associação Católica Fluminense	1873
Belém do Pará	Sociedade Auxiliadora Paraense	1874
São Luís do Maranhão	Sociedade Auxiliadora Maranhense	1875
Fortaleza	Associação de Instrução Religiosa	1873
Olinda	União Católica Ortodoxa Pernambucana	1873
Mariana	Associação Católica Marianense	1874
Diamantina	Associação Católica Diamantinense	1875
São Paulo	Associação Católica de São Paulo	1874

Fonte: Levantamento extraído do jornal *A Ordem*, 12 de março de 1875. p. 2.

Essas associações, conforme verificamos, não tiveram grande período de funcionamento, não contando muitas nem com um ano de funcionamento, e esse fator seria de grande importância analisar. Devemos questionar o motivo de essas associações terem tido curto período de funcionamento.

Observando a maior parte dos estatutos dessas associações, observamos que a maioria está enfocando “a defesa e propagação da religião católica apostólica romana por todos os meios que permitirem as leis do Império”⁴⁷⁹. Redefinindo a Igreja Católica enquanto instituição universal, portadora de rigidez doutrinária. Desse modo, podemos analisar a importância das Associações Religiosas criadas nas sedes dos principais bispados brasileiros.

⁴⁷⁸ AEMSP – *Pastoral do Episcopado Brasileiro ao Clero e aos fiéis do Brasil*. São Paulo. Tipografia de Jorge Sekler, 1890. p. 46.

⁴⁷⁹ Biblioteca Nacional. *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, v. VIII, p. 1, 2/11/1873.

Contudo, se formos analisar detidamente essas associações católicas, não teremos nenhum grande nome influente nesse meio.

De acordo com Ítalo Domingos Santirocchi, através das associações, surgiu a Conferência dos Bispos, sobre a qual redigiu algumas indicações ao clero brasileiro:

1º. A necessidade do controle, por parte dos bispos, sobre ensino religioso, a escolha dos livros, a moral e o costume dos professores e alunos; 2º. A necessidade de se aumentar os direitos do foro eclesiástico; 3º. Denunciar o abuso da autoridade civil que erigia, desmembrava e circunscrevia as Paróquias, removia, suspendia e demitia os Párocos; 4º. Expor a necessidade de aumentar o número de Dioceses e dotar devidamente as existentes com Catedrais, Capítulos e Seminários; 5º. Requerer o aumento das côngruas paroquiais; 5º. Evocar todos aqueles pontos relativos ao governo da Igreja nos quais fosse necessária a participação da autoridade civil. A representação deveria ser redigida com respeito e dignidade, porém, sem prejudicar, nas expressões e nos conceitos, nenhum princípio sobre a liberdade eclesiástica e os direitos da Igreja (...) ⁴⁸⁰.

A Conferência foi uma tentativa, por parte dos bispos brasileiros, de aproximarem os projetos ultramontanos de suas dioceses. Contando com o objetivo principal de se unirem para lutar contra o Poder Temporal e o Placet, tentando promover autonomia da Igreja Católica diante das decisões do Estado. Após a Conferência Episcopal, foi instalada, em diversas províncias, uma série de associações religiosas, com o objetivo de salvaguardar os direitos da Igreja Católica e do clero.

Através do trabalho de Sidney Chalhoub ⁴⁸¹, percebemos a definição de sociabilidade. Tendo como base a documentação do Conselho de Estado, pode-se vislumbrar que o fenômeno associativo seria entendido como resultado das práticas de “solidariedades horizontais”, que analisadas historicamente como experiência de ação cotidiana e cultural passam a ser sustentadas, *a priori*, por homens e mulheres, definidos em seus contextos econômico, social, político e ideológico da sociedade monárquica escravista, em um período histórico específico, caracterizado pelo autor como de crise da hegemonia política e cultural dos mecanismos de dominação da ideologia senhorial.

Através dessa concepção definida de Associação, podemos, então, analisar as Associações religiosas que foram se instaurando em diversas dioceses durante o século XIX no Brasil.

⁴⁸⁰ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. “A ação da Santa Sé nos negócios eclesiásticos da província do Brasil durante o Segundo Império”. In: XI Simpósio Nacional da ABHR. Goiânia: UFG 2009. disponível em: <http://www.abhr.org.br/wpcontent/uploads/2013/01/art_SANTIROCCHI_santa_s%C3%A9_IL_imp%C3%A9rio.pdf>. Acesso em: 11 nov. 2013. p. 6.

⁴⁸¹ CHALHOUB, Sidney. “Solidariedade e liberdade: sociedades beneficentes de negros e negras no Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX”. In: CUNHA, Olívia Maria Gomes da; GOMES, Flávio dos Santos, *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007. p. 219-239.

Dom Silvério Gomes Pimenta (1840-1922), redator de jornais, o nono Bispo de Mariana (1896), membro da Academia Brasileira de Letras (1919) e conselheiro da Associação Marianense, assim escreveu:

O plano do governo acaba de revelar-se no ato do presidente de província do Alagoas que não aprovou os estatutos da União Catholica Alagoana [...] Não precisamos do Governo para levarmos a fim nosso nobre intento; assim como os clubes de Reforma e da República vivem, viveremos também nós. Temos os mesmos direitos⁴⁸².

Nesse documento, torna-se evidente a aproximação das associações religiosas entre as províncias. Nesse momento, Dom Silvério advoga a favor das associações como uma associação independente. Para que o movimento religioso fosse mais amplo, esse religioso incentivava a formação de outras Associações Católicas em Minas como filiais da Associação Católica Marianense:

É de suma conveniência que em vários pontos da província se formem essas associações unidas entre si pelo centro comum... Pouco utilidade, porém, haverá se ficarem separadas umas das outras⁴⁸³.

De modo a criar uma união e dar força ao movimento, Dom Silvério incentivou a criação de outras filiais. O objetivo principal, de acordo com Oscar Lustosa, era uma união militante contínua, mas, segundo esse autor, devemos ficar atentos quanto ao conceito de partido católico:

O ponto principal é a unidade, o acordo perfeito entre as Associações Católicas, entre o clero e as influências locais [...] Não chamar a atenção para pessoas que pelas incompatibilidades da lei atual quase por milagre serem eleitas. Nesse caso estão só Bispos, Vigário Capitulares, Vigários da Vara de Juizes de Direito. É esta a razão por que não publicamos a lista organizada por vários colegas nossos do sul de Minas⁴⁸⁴.

Ao analisar o resultado da formação dessas Associações por Minas, principalmente durante a Questão Religiosa, podemos perceber que essas lançaram uma grande campanha para arregimentar os católicos mineiros. Em todas as paróquias, foram abertas listas de assinaturas, a fim de enviar aos poderes constituídos, através da Câmara, uma série de protestos contra a prisão e o processo dos Bispos de Olinda e do Pará. Em cada número do Jornal *O Bom Ladrão* saía o resultado das coletas de assinaturas, num total de mais de 100. O movimento de solidariedades aos bispos que fora desenvolvido por outras dioceses, como as do Rio e de São Paulo, assumiram uma dimensão muito grande:

⁴⁸² AEAM. *O Bom Ladrão* I, 4, 1/11/1873, p. 2.

⁴⁸³ AEAM. *O Bom Ladrão* I, 14, 10/02/1874.

⁴⁸⁴ AEAM. *O Bom Ladrão* III, 24, 10/06/1876, p. 2.

Por enquanto não podemos dizer tudo sobre as eleições [...] Desde já, contudo, podemos dizer quanto basta para animação e desengano, se é que alguém esperava completo e definido triunfo desde a primeira vez que sai a campo o Partido Católico. Parece certo que teremos deputados os candidatos que, fazendo parte dos recomendados pelos católicos, entraram nas chapas dos seus partidos. Teremos na representação mineira oito ou dez deputados de crenças firmes. Em alguns colégios ainda que poucos, os candidatos católicos obtiveram considerável vantagem: o que mais se evidencia pela votação que merecem aqueles que não se apresentaram por nenhum partido, mas só exclusivamente por este partido católico. Os exclusivamente nossos foram sofrivelmente favorecidos, como no colégio de Sabará, Tamanduá, Santa Luzia, Piranga, Serro⁴⁸⁵.

Seguindo os procedimentos legais, muitas associações foram criadas a partir da segunda metade do século XIX, direcionadas para os objetivos mais diversos, agrupando desde integrantes da elite política mais alta do país, preocupada com os destinos da classe senhorial escravista, até simples ex-cativos reunidos em torno do ideal de libertação dos escravos pela compra de alforrias. Portanto, de acordo com o autor do artigo citado, a modernidade promoveu uma transformação nos hábitos e costumes das sociedades, em que a autoridade religiosa é constantemente questionada, desenvolvendo a consciência dos indivíduos e a autonomia de seu comportamento.

O historiador Agulhon chamou a atenção para duas formas de sociabilidade: as formais e as informais:

As primeiras são as que se estabelecem institucionalmente de alguma maneira. E as seguintes muito mais marcantes como congregadoras, não têm a forma institucional e se desenrolam em espaços abertos, em relação de familiaridade, proximidades as mais diversas⁴⁸⁶.

Esse autor chamou atenção para os laços informais que se desenvolvem através de relações paralelas às instituições oficiais que carregam em si ideias em comum.

Para o historiador Alexandre Mansur Barata, a sociabilidade “visa às trocas de experiências intelectuais e sociais, entre outras”⁴⁸⁷. Desse modo, podemos verificar também a concepção do historiador Jean-François Sirinelli, em que percebemos algumas possibilidades do uso do conceito de sociabilidade como uma análise histórica e que consideramos pertinentes a este estudo. Com isso, o espaço da sociabilidade é encarado não só como geográfico, como também afetivo.

Trabalhando com revistas intelectuais como fontes, Sirinelli mostrou que tais veículos:

⁴⁸⁵ AEAM. *O Bom Ladrão* IV, 3, 20/11/1873, p. 2.

⁴⁸⁶ AGULHON, MAURICE *apud* MOREL, Marco. *As transformações dos espaços públicos: imprensa, atores políticos e sociabilidades na Cidade Imperial (1820-1840)*. São Paulo: Hucitec, 2005. 220 p. (Coleção Estudos Históricos).

⁴⁸⁷ BARATA, Alexandre Mansur. *Maçonaria, sociabilidade ilustrada e independência: (Brasil 1790-1822)*. Campinas, SP, [s.n.], 2002. p. 15. (tese de doutorado).

Conferem estrutura ao campo intelectual por meio de forças antagônicas de adesão – pelas amizades que as subentendem, as fidelidades que arrebanham e a influência que exercem – e de exclusão – pelas posições tomadas, os debates suscitados, e as cisões advindas⁴⁸⁸.

Diante do exposto, percebemos que o meio intelectual foi encarado, segundo o referido autor, como um “pequeno mundo estreito”, em que os laços se atam a partir de atividades específicas e corriqueiras, usualmente denominadas “redes”, como um espaço de interação entre os grupos⁴⁸⁹.

De acordo com o historiador Marco Morel:

A perspectiva de classificar grupos distintos é complexa e a rigidez do modelo adotado pode mascarar as diferenças, mas ao contrário a ausência de critérios pode levar a uma particularização descritiva que não contribui para a análise (...) ⁴⁹⁰.

Segundo esse autor, a opinião pública tem início com o fim do Absolutismo, dependendo do espaço público da razão e também da criação de identidades próprias. Dessa forma, segundo esse autor, a opinião pública agrega grupos sociais que têm consenso comum, ressaltada geralmente nos escritos impressos desses que desempenharam papel de destaque na constituição de espaços públicos e de uma nova legitimidade nas sociedades ocidentais a partir do século XVIII. Esse debate vai sendo delineado nos periódicos, principalmente no século XIX, no Brasil, que constituem mecanismos de persuasão para trazer legitimidade aos protagonistas envolvidos numa luta simbólica.

Desse modo, percebemos que, diante dos indivíduos que experimentavam a liberdade, a Igreja se opunha aos seus ideais, como um freio e um instrumento disciplinador. O ultramontanismo foi uma das alas da Igreja Católica que se definiram como uma das mais críticas ao avanço liberal, reafirmando o poder do sumo pontífice. Tais ideais ditos romanizadores só encontrariam sua efetivação no desenvolvimento de uma postura em que o clero assumisse, com maior clareza, o seu papel de educador da população, desenvolvendo uma educação sistemática que promovesse a recristianização do seu povo e a recuperação do poder e da influência religiosa na vida pública. Para a educação da população, a Igreja utilizava-se das ordens romanas, como os lazaristas e os jesuítas.

Podemos afirmar, então, dentro desse discurso, que as ordens romanas eram de combate a todo e qualquer doutrina de cunho liberal e a todas as coisas consideradas ameaças

⁴⁸⁸ *Op. cit.*, p. 249.

⁴⁸⁹ SIRINELLI, Jean-François. “Os intelectuais”. In: REMOND, René. *Por uma história política*. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003. p. 248.

⁴⁹⁰ *Op. cit.*, p. 234.

para a Igreja e utilizaram de várias armas para divulgação de suas ideias. Para tal combate foram utilizados os jornais eclesiásticos. Desse modo, diante do exposto, afirmamos que, em contraponto, as “heresias” da modernidade constituíram ideias de modernização da sociedade, próprias do projeto de romanização, marcando um exemplo do poder de articulação da hierarquia eclesiástica.

Na Província do Rio de Janeiro, foi fundada a Associação Católica Fluminense, na Corte, em 1874, a qual deveria ser o Diretório Central. A composição dos membros diretores contava com personalidades influentes, como o Bispo Diocesano, o conselheiro Zacarias de Goes e Vasconcellos e, o senador Cândido Mendes de Almeida, entre outros. Todavia, não foi concedida a personalidade jurídica solicitada. Essa associação foi considerada uma das mais importantes por estar contida na principal província brasileira.

As Associações Católicas foram também criadas em São Paulo, tendo por intuito:

[...] sustentar a imprensa religiosa das dioceses, favorecer e auxiliar as vocações eclesiásticas, restaurar a obra dos catecismos, propagar a leitura de bons livros, criar associações de caridade para socorrer os pobres⁴⁹¹.

Para fazer frente às ingerências enfrentadas pela Igreja em Mariana, o jornal *O Bom Ladrão* de 1874 nos revela claramente a formação de um Partido Católico, a fim de lutar em prol dos ideais da Igreja Católica perante o Império:

Formemos um partido católico que, sem atender as cores políticas dos indivíduos, procure levar ao Parlamento cidadãos independentes, honrado e conscientes que, no particular da Religião e do bem público, não transijam um ponto com os adversários⁴⁹².

Essa mesma ideia é compartilhada por jornais religiosos, como *O Apóstolo* do Rio de Janeiro, demonstrando, assim, forte coesão entre esses periódicos:

(...) o ilustre publicista mostra entre outras verdades quanto é indispensável que se forma na corte o centro diretório desse partido. Associamo-nos a essa ideia, e em nome dos católicos de Minas pedimos aos católicos do Rio de Janeiro tomem em consideração essa necessidade⁴⁹³.

O publicista a quem se refere esse trecho é Dom Pedro Maria Lacerda, que foi um dos principais articuladores do jornal *O Apóstolo*. Em um ensaio de programa, podemos perceber a necessidade por parte dos católicos em formar uma Associação Católica local que obedeceria a uma Associação Nacional. Esse programa possuía metas claras sobre o Partido, mostrando a importância dessa Associação. Contudo, não podemos esquecer que essa

⁴⁹¹ APESP – Arquivo Público do Estado de São Paulo. *A Ordem*, São Paulo, I, 100 29/12/1874. p. 1.

⁴⁹² AEAM. *O Bom Ladrão*, Mariana, I 17 10/03/1874, p. 1

⁴⁹³ AEAM. *O Bom Ladrão*, Mariana, II, 13, 17/06/1875, p. 12.

instituição não tinha como objetivo romper com a ordem social, mas, sim, moldar a sociedade brasileira em razão de seus ideais e lutar pela liberdade da Igreja Católica perante as ações do Estado. Para isso era necessário que a Igreja tivesse os seus representantes no Congresso:

Com a mais viva satisfação anunciamos aos nossos leitores, como alvitre gosto, o feliz resultado da primeira tentativa político religiosa feita no Império do Brasil em favor da Religião [...] Conhecendo os catholicos mariannenses que era de mostrar por fatos o que tantas vezes tem protestado de palavras, assentaram em dar princípio a um partido que trabalhe por levar a Assembleia e Senado homens que sejam fiéis representantes dos sentimentos brasileiros, em particular da Relligião⁴⁹⁴.

Lançada a candidatura do Partido Católico em 1870, com menos de 20 dias de campanha Dom Antônio Ferreira Viçoso foi o candidato mais votado, contando com 130 votos. Em 1873, fora lançada uma chapa católica tripla com Dom Antônio Ferreira Viçoso; Dom João Antônio dos Santos, Bispo de Diamantina; e Dr. Jerônimo Máximo Nogueira Penido, defensor das causas da Igreja, mostrando, assim, forte união do Partido Católico. Dessa forma, em 1874 fora criada oficialmente a Associação Católica Marianense, que assumiu a Direção do Partido Católico, com a função de desafiar o governo que obstaculizava o crescimento da Associação Católica Fluminense e, ao mesmo tempo, revelava relações de solidariedade e de sociabilidade entre os ultramontanos mineiros e fluminenses. Todavia, devemos ressaltar que o desfecho da questão das Associações Religiosas foi desfavorável à Igreja, uma vez que o Governo brasileiro se recusou a reconhecer essas instituições receoso do poder que a Igreja Católica possuía no país desde o momento da crise dos bispos. Todavia, diante do exposto, mesmo contando com propostas interessantes e a solidariedade de alguns religiosos e alguns leigos, qual o motivo de essas associações não terem almejado grande importância? A resposta, acreditamos, estaria na ausência de força política dos ultramontanos no Brasil. Os bispos não contavam com grande influência política no Brasil, aliás o próprio projeto ultramontano previa o afastamento desses religiosos da esfera política e envolvimento em partidos políticos. Então, essa atitude ocasionou certo esvaziamento das propostas dessa ala da Igreja Católica e, conseqüentemente, as associações perderam força, tendo vida curta, posto que essas instituições, em sua maioria, se encerraram na década de 80 do século XIX totalmente esquecidas pela população. O descaso da população é tanto que não temos maiores informações de encerramento das associações, apenas que estas se encerraram devido à baixa participação da população.

⁴⁹⁴ AEAM. *O Bom Ladrão*, Mariana, I, 8, 10/12/1873, p. 8.

Se formos analisar bem detidamente essas instituições, podemos, contudo, perceber a existência não só do clero, mas também dos leigos que se instalaram nas associações, com o intuito de defender a religião que estava a cada momento sendo atacada pela maçonaria, bem como pelo Poder Imperial. Desse modo, destaco o papel dos leigos através das associações. Esses católicos, definidos como intelectuais ultramontanos, atuaram e produziram uma série de publicações, a fim de promover a fé católica.

Com isso, o próximo tópico visa relatar o esforço de dois intelectuais denominados ultramontanos e suas principais obras associadas à tentativa de promover os escritos ultramontanos.

5.3 OS INTELECTUAIS ULTRAMONTANOS: CÂNDIDO MENDES E JOSÉ SORIANO

No Brasil, os ultramontanos adotaram perspectiva plena no emprego da supremacia da religião católica, de modo a afinar suas ideias com a Santa Sé, pregando a monarquia enquanto a legítima dinastia do trono, bem como a inseparabilidade de Trono e Altar, defendendo a Igreja diante do regalismo e incitando uma política baseada, principalmente, na resistência. A partir daí, percebemos que o ultramontanismo deixa de ser apenas uma concepção do clero e se torna opção entre os leigos. Desse modo, alguns intelectuais brasileiros adotam a perspectiva tradicionalista ultramontana e defendem amplamente a Igreja Católica como a referência em religião no país. Esses intelectuais se orientam pelos princípios teológicos cristãos e passam a contestar a situação em que se encontrava a Igreja Católica diante das ações do Poder Temporal.

A fim de identificarmos o pensamento social cristão desses intelectuais, selecionamos os dois principais: Cândido Mendes e José Soriano. Esses leigos, inseridos na sociedade do século XIX, foram um dos principais responsáveis por lutar a favor do poder da Igreja no Brasil.

De acordo com Antônio Carlos Vilaça:

A coragem de ser só, Cândido Mendes a teve, e a teve com uma intensidade impressionante[...] Lutou contra muitos. E realmente se prejudicou, em termos de carreira, pela fidelidade à voz de Roma. O seu romanismo o incompatibilizou muito com o Imperador e seus áulicos. Teria talvez sido ministro. Teria recebido outras missões. Outras condecorações⁴⁹⁵.

A trajetória desse personagem revela sua grande aproximação com a causa dos ultramontanos. Formou-se em Direito pela Faculdade de Olinda, em 1839, foi professor no

⁴⁹⁵ VILLAÇA, Antônio Carlos. *O Senador Cândido Mendes*. Rio de Janeiro: EDUCAM, 1981. p. 82.

Liceu do Maranhão, promotor público, deputado provincial e eleito por cinco vezes à legislatura geral, entre 1843 e 1871, sempre pelo Partido Conservador. Em 1853, candidata-se a membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Contudo, isso somente aconteceu em 1878. Podemos considerar que essa demora se deve ao seu constante envolvimento com os ultramontanos, o que impedia sua ascensão a algumas associações, principalmente associações que estavam diretamente relacionadas à parte da população que se considerava anticlerical, revelando que parte da elite brasileira era avessa aos ideais ultramontanos. Além disso, Cândido Mendes assumiu outros cargos na burocracia estatal, Secretaria do Império e diretor da Secretaria de Justiça. Em 1871, foi nomeado por D. Pedro II para o Senado, função que ocupava no curso da Questão Religiosa. Nesse meio tempo, advogou no Supremo e subiu à tribuna senatorial pela absolvição dos bispos ultramontanos. Junto com Zacarias de Góis e Vasconcelos, Figueira de Melo e Rodrigues da Silveira, funda em 1874 a “Associação Católica Fluminense”, para a difusão do catolicismo tradicional no laicato. Entre as obras de maior valor, destacamos o livro intitulado *O Direito Civil e Eclesiástico Brasileiro* (1866).

O citado livro de Cândido Mendes retrata, a princípio, uma historização da Igreja no Brasil, a fim de preencher uma lacuna nos estudos religiosos. Uma das maiores preocupações desse autor é definir de modo pedagógico, o elemento cristão dentro da constituição social e política.

Cândido Mendes⁴⁹⁶ demonstrou que nesse momento (século XIX) ocorre perda no espaço da estrutura política e social no Brasil, o que é definido por ele como secularização. A obra em questão contribui para fortalecer o pensamento cristão no país de maneira jurídica, com o intuito de estabelecer a ordem. Para esse autor, a harmonia dar-se-á a partir do momento em que houver equilíbrio entre Estado e Igreja, ressaltando-se que os costumes do país estão intimamente ligados à religião.

A consciência moderna, de acordo com Cândido Mendes, está atrelada à religião cristã e deixa claro que os países que adotam a legislação romana são considerados como despóticos e tiranos, em que o rei se iguala ao poder religioso, almejando sobrepor esse poder. Cândido Mendes explicou que a liberdade foi abrigar-se nos países de direito consuetudinário, a propósito, onde o direito romano chegou com menor força, como na Inglaterra. E nesses

⁴⁹⁶ SANTIROCCHI, Ítalo. A coragem de ser só: Cândido Mendes de Almeida, o arauto do ultramontanismo no Brasil. *Almanack*, n.7, mai. 2014. Disponível em: <<http://www.almanack.unifesp.br/index.php/almanack/article/view/1041>>. Acesso em: 18 Dez. 2014.

locais o poder judiciário tornou-se realidade. Desse modo, de acordo com Cândido Mendes, a teoria católica sustenta que a soberania tem a sua fonte em Deus, como o criador da autoridade, do poder social. O modo, as condições por que esse poder se torna realidade, passando do abstrato ao concreto, verifica-se no mundo de diferentes formas, como demonstra a história das diversas nações. Assim, existe em Deus a soberania e só competindo às nações sua autoridade perante as pessoas; não há soberania popular; e é outra e mui diversa a missão do povo. Desse modo, desaparece o direito de insurreição e do livre arbítrio de mudar a forma do governo, direito legítimo, com teoria revolucionária.

Em sua obra *O Direito Civil e Eclesiástico*:

Portugal e o Brasil são dois países sobrenaturalmente católicos, mas naturalmente cismáticos. A população em sua massa é católica; mas a classe dominante, a que governa e dirige a nação, educada de outra sorte, pouco ou nada tem ela de crente⁴⁹⁷.

Cândido Mendes definiu a aproximação entre Brasil e Portugal, países que antes eram colônia e metrópole, respectivamente, e as maiores nações católicas; no caso do Brasil, provavelmente pela herança portuguesa. Contudo, há diferenciação entre os que governam e o povo.

Cândido Mendes continuou seu discurso:

[...] assim como a consciência moderna foi criada pelos que se encarregaram de propagar o ensino da Igreja, assim a antiga tem o cunho da idolatria ou do politeísmo; e as nações ainda hoje fora do grêmio cristão têm a sua consciência modelada nos dogmas de suas respectivas religiões; e só por esse prisma podem ser apreciadas⁴⁹⁸.

Para Cândido Mendes, portanto, a religião verdadeira é a Católica, sendo as outras apenas simples idolatrias. Desse modo, percebemos que esse autor do *Direito Civil e Eclesiástico*, junto com o médico e filósofo tomista José Soriano de Sousa e o deputado Leandro Bezerra Monteiro, estava entre os principais intelectuais do grupo ultramontano, que ao longo da Questão Religiosa passaram a defender a separação entre Igreja e Estado no Brasil e a afirmação da Igreja Católica como instituição soberana, à medida que a instituição pudesse ser livre e autônoma diante do regalismo. Dessa forma, a teoria política elaborada pelo Direito Civil e Eclesiástico Brasileiro é definida em três pontos principais:

⁴⁹⁷ ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro Antigo e Moderno em suas relações com o Direito Canônico*. Rio de Janeiro: Garnier, 1866. p. 35.

⁴⁹⁸ *Op. cit.*, p. 56.

1) A soberania vem de Deus e é direcionada ao Imperador, ou seja, não almejava o fim do Poder Imperial, num momento em que o Trono passava por uma série de problemas políticos.

2) Somente a Igreja é capaz de limitar o Imperador, a fim de evitar abusos, dando garantia da ordem e liberdade aos cidadãos.

3) O protestantismo é a distorção da religião verdadeira:

A teoria católica sustenta que a soberania tem a sua fonte em Deus, como o criador da autoridade, do poder social. O modo, as condições por que esse poder se torna uma realidade, passando do abstrato ao concreto, é um fato todo humano, e verifica-se no mundo de diferentes formas, como demonstra a história das diversas nações. Nunca se organizou uma nação segundo a teoria de Rousseau.[...] Assim, existindo em Deus a soberania, e só competindo as nações, conforme se houverem agregado e constituído, a designação da pessoa ou pessoas que tem de exercer a autoridade, explicada fica a teoria católica. Não havendo soberania popular, e sendo outra e mui diversa a missão do povo, desaparece o direito de insurreição, e do livre arbítrio de mudar a forma do governo, direito legítimo, com a teoria revolução⁴⁹⁹.

De acordo com Cândido Mendes, era errado pensar que a civilização era superior à sociedade cristã. Os filósofos citados no documento seriam coadjuvantes diante de toda a força da Igreja Católica no mundo, segundo esse mesmo autor. Na concepção de Cândido Mendes: “A única doutrina que nos pode dar a civilização moral, complementar das outras, é o cristianismo”⁵⁰⁰. Cândido trabalha com a concepção de que o século XVII foi o momento em que o poder temporal se tornou mais importante na escala social. Esse era o mesmo período de ascensão da filosofia iluminista na Europa:

O povo não vive de dialética, não discute; aceita a verdade sã ou corrompida que lhe dêem, recebe-a das mãos daqueles a quem Deus a confiou para lhe dar, ou das mãos usurpadoras dos que, amparados hipocritamente com o manto do livre arbítrio são mais amigos da autoridade, mais amigos de dirigir os outros pelo seu pensar do que ninguém⁵⁰¹.

Se analisarmos o pensamento de Cândido Mendes, além de inseri-lo no pensamento ultramontano, teremos que citá-lo como intelectual que desconsidera completamente a participação do povo nas decisões do Estado, que deveria ser comandado e não incluído nas decisões, uma vez que o povo se torna “massa de manobra”. Dessa maneira, a atitude tomada por Cândido Mendes em não considerar o poder do povo faz que a população se distancie dos projetos ultramontanos. Portanto, podemos incluir Cândido Mendes no rol dos conservadores cristãos. O livro analisado é um dos princípios do ultramontanismo no país e vai lançar bases

⁴⁹⁹ *Idem*, p. 72.

⁵⁰⁰ *Idem*, p. 74.

⁵⁰¹ APESP – Arquivo Público do Estado de São Paulo. *A Ordem*, São Paulo, I, 100 29/12/1874, p. 1.

para que o movimento se fortaleça dentro do Império brasileiro e, mais tarde, da República recém-criada.

José Soriano, por sua vez, nasceu na Paraíba em 15 de setembro de 1833. Estudou Medicina na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro e, em 1860, doutorou-se na Universidade de Lovaina, na Bélgica. José Soriano tornou-se professor de Direito Natural e se tornou um dos principais responsáveis pela propagação da filosofia neotomista no Brasil. Atuou como redator de diversos jornais católicos, como *A União*, *A Esperança*. Foi Deputado Geral do Império, pelo Partido Conservador e pela Província de Pernambuco, entre 1886 e 1889:

Para alguns membros a fonte deveria ser o Evangelho, para outros a opinião era de que o Syllabus condensava o ideário político. De qualquer forma a opção foi basear-se na Constituição brasileira e adaptá-la ao Syllabus. Partindo do pressuposto de que —o povo que não é moralizado não pode fazer valer os seus direitos à liberdade civil e política, e é impossível moralizar um povo sem religião. A religião é o princípio vital da política. O Ensaio programático diz que os partidos sofrem de um mal que está no desejo do poder, mas que é necessário em uma lógica do regime de liberdade constitucional. É um fato consequente⁵⁰².

Esse trecho diz respeito a uma das principais ideias difundidas por esse personagem, as quais seriam a incapacidade do povo diante das decisões do poder. Desse modo, de acordo com aquele autor, era necessário aliar a Constituição brasileira aos moldes das definições cristãs, que, de acordo com José Soriano, seria a Igreja Católica a única capaz de moralizar a população:

Não é no plano do fim social [um só e o mesmo que todos procuram], mas ao nível dos meios de o adquirir que surgem os partidos como fruto de discussão e desacordos. Enfim, diante das graves atitudes de corrupção dos dois partidos existentes — liberal e conservador — o partido católico salvaria a nação. Por não ser um partido revolucionário, ele condenava uma tese [do placet, por exemplo], mas em hipótese, isto é, na conjuntura real não seria prudente rebelar-se contra ela. Não admitia que o Estado ditasse leis para a Igreja⁵⁰³.

Essa afirmação, com certeza, é um reflexo da prisão dos Bispos Dom Macedo Costa e Dom Vital Maria de Oliveira, em 1873. De acordo com esse trecho, seria necessária a formação de outro partido capaz de defender a Igreja dos ataques dos diversos partidos políticos:

Desde os seus primogênitos, os revolucionários de 1789, que com o morticínio de milhares de padres e no meio das mais sacrílegas profanações dos sagrados templos, promulgaram os decantados direitos do homem e do cidadão, até hoje, não tem

⁵⁰² Um católico brasileiro. *Ensaio do Programa para o partido católico no Brasil*. Porto, Livraria Internacional, 1877. p. 2.

⁵⁰³ *Op. cit.*, p. 5.

cessado de proclamar a liberdade de religião como o primeiro postulado das sociedades modernas (...). Confundem noções diversas, proclamam-se libertadores da consciência do povo, e aos católicos imputam o quererem escravizar a mesma consciência. Eles disseram que a liberdade de consciência era diferente de liberdade de culto. Mas este seria um erro porque as outras religiões erram e querem insultar a religião católica. Para eles a liberdade de culto acabaria com a unidade da fé católica⁵⁰⁴.

Em 1877, Soriano publicou o *Ensaio de Programa do Partido Católico no Brasil*. Pode-se dizer que os tradicionalistas brasileiros do século XIX tinham consciência clara de um conjunto de teses filosóficas, religiosas e de caráter social, em torno das quais desenvolveram ensaística de certa magnitude. Tais teses consistiam no menosprezo ao racionalismo e ao liberalismo; na defesa da monarquia legítima; no empenho em prol da união da Igreja e do Estado e pela proscrição do casamento civil; e em favor da liberdade de imprensa e de pensamento em nome dos direitos da verdade:

É preciso acabar de uma vez com as simulações, as dubiedades e fingidas moderações. Quem for católico seja-o inteiro, erga a sua bandeira e venha para os arraiais de Deus; quem não for católico, o não seja, mas deixe a máscara e desça o rebuço, levante o seu estandarte e busque o acampamento de Baal. Os políticos que querem ser moderados, quando não são outra coisa que querem somente metade de religião, nem terço da monarquia, e de tudo só um pouco, esses homens não podem conjurar a revolução no Brasil ... a política de expediente e de justo meio tem arrastado a sociedade brasileira às bordas do abismo da revolução⁵⁰⁵.

José Soriano de Souza escreveu em 1867: *A Religião do Estado e a Liberdade de Cultos*. Nessa obra, admite a existência concreta de ameaça considerável à exclusividade da religião oficial:

[...] o Brasil está sendo ameaçado em suas crenças tradicionais, e haja vista uma temperatura religiosa, presságio certo de iminentes perigos sobre a unidade de suas crenças e profissão pública e exclusiva de sua fé católica⁵⁰⁶.

Através desse trecho, José Soriano de Souza afirmou que essa mesma liberdade está associada a um “vendaval das liberdades modernas” que começava a contagiar o Brasil, consideradas perigosas. Dessa forma, esse autor reforçou em suas teorias a perspectiva ultramontana em definir a Igreja Católica como a religião verdadeira dentro da esfera da sociedade, bem como verificou a ameaça que esta vem sofrendo devido à interferência de outras crenças dentro da sociedade, e nesse caso é evidente que o autor se refere ao protestantismo.

⁵⁰⁴ *Idem*, p. 25.

⁵⁰⁵ *Idem*, p. 3-4.

⁵⁰⁶ *Idem*, p. 56.

Alguns pontos do programa do Partido Católico de elaboração de José Soriano de Souza, em que se pode perceber a atitude de defesa dos supostos direitos da Igreja Católica, ressaltando-se que nesse período a religião católica ainda era a religião oficial do Estado, conforme o Artigo 5º da Constituição de 1824.

O periódico *Correio Paulistano* publicou uma série de artigos acerca da formação do Partido Católico no Brasil. Num artigo publicado no ano de 1876, lê-se:

Organiza-se no país um partido católico que pretende conquistar o poder (...). Tem esse partido órgãos na imprensa do Rio, São Paulo, Minas, Pernambuco, Pará e outras províncias; é dirigido por uma parte do clero, tendo à sua frente alguns bispos. Reúne-se, trabalha, em tempo que há de apresentar seus candidatos, que hão de ser os apóstolos do jesuitismo⁵⁰⁷.

Dessa maneira, observamos a existência de grupos contrários à formação do partido católico. Segundo o *Correio Paulistano*, o partido católico organizava-se com tal força, que tomou conta de muitas províncias no Brasil, identificando tal instituição no jesuitismo como algo pejorativo. Como reconhecimento do Papa Pio IX, José Soriano recebeu, em 1867, a comenda da Ordem de S. Gregório Magno.

Devemos analisar, portanto, que o partido católico e suas divisões regionais tiveram grande importância na construção do ideal ultramontano, bem como sua aplicação prática no meio da sociedade imperial brasileira do XIX. Todavia, como vemos, parte da imprensa brasileira era contra a formação do partido, e isso fez que esses partidos, bem como associações católicas, não fossem reconhecidos. A campanha feita pelos periódicos como o *Correio Paulistano* contribuiu para o não reconhecimento da luta ultramontana. Contudo, assim como existiram os periódicos que criticavam a reforma da Igreja, surgiram também os jornais católicos como forma de defender a ala ultramontana no Brasil.

5.4 OS JORNAIS CATÓLICOS

Sérgio Miceli é um dos autores que atentaram para a criação de uma série de publicações provenientes da Igreja a partir das últimas décadas do Império:

[...] outro item importante no programa mínimo de investimentos e realizações dos prelados da época consistiu na criação de diversos tipos de publicações, desde algumas poucas iniciativas bem-sucedidas de jornais diários, passando pelas revistas diocesanas com periodicidade mensal, pela impressão de boletins eclesiais para divulgação de documentos e diretrizes pontifícias e outras informações de interesse do clero local, até as revistas das obras e associações pia⁵⁰⁸.

⁵⁰⁷ APESP – Arquivo Público do Estado de São Paulo. *O Correio Paulistano*. 1876. p. 2.

⁵⁰⁸ MICELI, Sérgio. A gestão diocesana na República Velha. *Revista Religião e Sociedade*. São Paulo, v. 12, n. 1, p. 92-111, 1998, p.108.

Desse modo, os jornais confessionais se definem como instrumentos de propagação das ações promovidas pelas dioceses, a fim de nortear as diretrizes da reforma católica:

Os católicos do Brasil devem lutar [...]À imitação dos católicos da França, da Bélgica e de outras nações, os católicos do Brasil devem reunir-se, formular seu programa e marchar sem receios em procura de seus direitos. A família (católica) brasileira, pode iniciar seus princípios e manifestá-los; mas para isto, é preciso constância e unidade de pensamento e de direção. Unidos devem os católicos procurar influir, como na França e na Bélgica, nos comícios populares, onde como cidadãos brasileiros têm parte da soberania que pela Constituição o povo [...]⁵⁰⁹.

Durante a década de 70 do século XIX, a imprensa católica se reuniu para organizar um movimento com o intuito de lutar pela hegemonia do mundo cristão. Reuniram-se nas respectivas províncias, defendendo o discurso ultramontano. O interessante é que, como já observamos, a década em questão foi um momento de agitação da Questão Religiosa, da Conferência Episcopal.

Percebemos ao longo dessa análise do autor que, no momento em questão, a Igreja brasileira representada pelos bispos ultramontanos tinha por objetivo promover a religião cristã no Império, aumentar o número de dioceses e denunciar o que eles chamavam de abuso de autoridade contra a Igreja Católica. Para isso, seus representantes adotaram uma série de veículos de comunicação, com a população dando destaque para os periódicos religiosos, sendo em Minas Gerais *O Bom Ladrão*, no Rio *O Apóstolo* e em São Paulo *A Ordem*, entre outros citados neste trabalho. Esses jornais identificavam grupos que se comunicavam, promovendo, assim, a sociabilidade.

No Rio de Janeiro, Martha Abreu⁵¹⁰ demonstrou que o jornal *O Apóstolo*, além de divulgar “a ordem católica”, estava convencido de que o catolicismo era “motivo de progresso e civilização” e, para tal, buscava combater seus inimigos. A historiadora percebeu, entre as estratégias das “lideranças católicas romanas”, “a construção de uma concepção de progresso, civilização e ordem, coerentes com os princípios do catolicismo romano”. A defesa da ordem católica e da estabilidade do Império eram estratégias de moralização e progresso.

Os jornais constituem, assim, uma fonte de extrema importância para a captação dos significados e jogos de interesses, que se entrecruzavam naquele momento de divergências e acordos entre Igreja Católica e Estado, uma vez que a imprensa reproduz, em suas páginas, o cotidiano dos indivíduos em seu tempo, repassando o pensar de uma época. Assim, através de uma leitura linear é possível perceber que muitos periódicos

⁵⁰⁹ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. 1ª ed., Belo Horizonte, Fino Traço, 2015, p. 354.

⁵¹⁰ ABREU, Martha. *O Império do divino*.

contribuíram para a defesa de ideias e valores de determinado grupo em detrimento de outro, buscando apoio e sustentação para cada um deles, para que fossem assimiladas as ideias pela sociedade. Para isso, contaram com uma rede de solidariedade entre os religiosos ultramontanos que permitiu a consolidação de formas de sociabilidade entre os diversos religiosos das dioceses.

No final do século XIX, a Igreja Católica começa a ter uma visão mais positiva da imprensa e de seus usos. Todavia, essa atitude de positividade em relação aos bons usos que se poderia fazer da imprensa e do material por ela produzido passa a ser ferramenta para divulgação de suas ideias.

5.4.1 O Bom Ladrão, *Selectha Catholica* e O Romano: Minas Gerais

O *Selecta Catholica* marianense inspirava-se no antigo periódico de mesmo nome e abordava uma infinidade de temas, como a natureza humana, condutas virtuosas, discussões sobre a verdade, ataque aos iluministas, entre outros. Esse periódico é fruto da Tipografia construída por Dom Viçoso para divulgar o ideal ultramontano. Podemos perceber que esse jornal serviu com o intuito de promover a educação da população mineira, através dos preceitos religiosos. A seguir podemos perceber a organização desse periódico em seu primeiro número, publicado em 1846, mesmo antes da Questão Religiosa:

A *Selecta Catholica* publica-se nos dias 1º e 15 de todos os mezes. Cada nº conterà 32 páginas em 4. O preço é de 6 \$ 000 rs. Por anno e 3 \$ 500 por semestre, pagos adiantados: por se incluir nesta quantia o porte do Correio. O preço de cada nº avulso he de 320 rs⁵¹¹.

O *Selectha Catholica* foi um periódico que tinha custo moderado na época, visando a que boa parte da população pudesse ter acesso ao jornal. A seguir, podemos observar um trecho que diz respeito à ideia divulgada por esse periódico:

Colligimos neste Periódico os pedaços que nos tem parecido mais a proposito, para confirmação da Fé Catholica que professamos e para promover a Piedade e Religião, extrahidos dos escritores de mais nome. Nações nas quaes não he dominante o culto Catholico, nos dão exemplos do presente methodo, que já começam a ser imitados pelos nossos: pena he que seja tão tarde⁵¹².

Parece que o jornal religioso *Selecta Catholica* era um dos instrumentos que tinham o objetivo de ampliar a leitura dos autores católicos em Minas Gerais. O grande objetivo desse jornal era divulgar conceitos e ideias que vinham de dentro da Igreja Católica. Além disso,

⁵¹¹ AEAM, *Selecta Catholica*, 15 de julho de 1846.

⁵¹² AEAM. *Selectha Catholica*. [s.d.]. 1836.

esse jornal religioso continha inúmeras concepções filosóficas e informações sobre Ciências, Biologia e Fisiologia, que naturalmente tinham o objetivo de instruir as pessoas:

Sendo o Brasil e outros estados sulamericanos, aquellos em que a impiedade ou o indiferentismo religioso do século 18, entrou ultimamente, não tem tido ainda tempo de conhecer a falsidade, e insubsistencia das teorias enciclopedistas, nem a gravidade dos males por ellas produzidos, não só em relação ao fim último do homem, mas tambem para a sua felicidade na vida presente, para a ordem, e prosperidade das grandes sociedades humanas. [...] E se são estes os efeitos em todos os paizes ainda mesmo naqueles que estão bem organizados, e as populações homogêneas e concentradas, que será no Brasil, aonde os elementos populares são tão diversos; aonde a escravidão perverte toda a direção moral; aonde as imensas distâncias, o isolamento das familias e dos indivíduos enfraquecem singularmente a acção das leis, e da autoridade publica, e a (?) dos meios de civilização? Não obstante esta evidente e urgentissima necessidade, quando nas nações do antigo hemispherio se patentea huma salutar reacção a favor do dogma e culto catholico por numerosos orgaos na imprensa, no Brasil reina ainda a maior indiferença a este respeito. Para pôr termo á esta fatal omissão, e abrir o exemplo para outros escritos, emprehendo-se em 1836 a publicação da *Selecta Catholica* [...] mas todo o tempo subsequente (nove annos) não tem apparecido producção alguma que a substitua⁵¹³.

No texto intitulado “Notícia sobre a *Selecta Catholica*”, D. Viçoso afirmava que a motivação para a publicação do periódico era a inexistência de jornais oficiais católicos no Brasil. Isso parecia imperdoável ao bispo lazarista, já que os jornais vinham sendo reconhecidos, desde o século anterior, como preciosos instrumentos de propagação de ideias e de educação da população. Além disso, a imprensa já contava com jornais publicados em diversos países como uma das estratégias utilizadas a favor dos ideais dos católicos, enquanto no Brasil a Igreja se mostrava indiferente a esse movimento. Observa-se que a luta contra ideias enciclopedistas e a preocupação com a prosperidade da sociedade eram tidas como as motivações centrais para a produção do impresso. O bispo referia-se às lutas que a Igreja estava tendo que realizar desde o século XVIII, com os diversos movimentos anticlericais, antipapistas e com os Estados de diversas nações que tentavam criar Igrejas nacionais, submetidas ao poder estatal, bem como tomar para si prerrogativas no seio da Igreja que até então tinham pertencido a Roma.

As correntes que foram alvos das críticas da *Selecta Catholica* foram o panteísmo, o materialismo, o racionalismo e a indiferença religiosa, como mostra um dos fragmentos da *Selecta Catholica*, de 15 de julho de 1846:

Observo que estão divididos a respeito da Divindade. Huns seguindo a Demócrito, Epicuro, Lucrecio e Espinosa, pretendem que tudo seja matéria, e por huma consequência natural, que Deos seja o mesmo Universo. Outros pela doutrina de que a matéria he incapaz de pensar, confessao hum Deos espiritual; mas em quanto aos

⁵¹³ AEAM. Notícias da *Selecta Catholica*, Mariana, 1836. Não encontramos dentro do jornal uma data precisa, apenas o ano.

seos attributos, não concordam entre si. [...] Noto, que eles não estão de acordo sobre sua própria natureza. Vejo huns pensando não haver outra diferença entre o homem e o bruto, que a figura e mais ou menos intelligencia; porque temos mesmos órgãos que o homem: o homem acaba com a morte, como o bruto, dizem aquelles⁵¹⁴.

Esse fragmento define um catolicismo dividido no âmbito literário e requer sua definição de teóricos, afastando qualquer influência da ciência e das doutrinas liberais:

Qual será este meio geral para discernir com certeza, entre as diferentes religiões a verdadeira? Este meio está em nós, ou fora de nós. Os únicos meios de conhecer, que temos em nós mesmos, são o sentimento, e o raciocínio; fora de nós, a autoridade. Os homens, pois, devem chegar ao conhecimento da verdadeira Religião pelo sentimento ou revelação imediata, ou pelo raciocínio, ou em fim, pela autoridade⁵¹⁵.

Para que a “verdadeira religião” pudesse prevalecer sobre o que o autor denomina como erros modernos, era necessária uma educação literária voltada para os livros que abordem corretamente o espaço religioso:

Tanto cuidado merece a tanta copia de escriptores a felicidade temporal, e quase ninguem se lembra da felicidade, ou desgraça de huma vida futura em que tão depressa havemos de entrar. Multipliquem-se pois os livros da Religião: eternidade, com o culto devido a Deos, com o que mais promove o desempenho de nossos deveres para com o proximo, e com os exemplos e maximas dos Heroes do Christianismo. Em huma palavra consideremos a Deos como Auctor da Graça e como Auctor da Natureza⁵¹⁶.

O trecho do periódico citado indica a existência de uma literatura religiosa em que se deve seguir, bem como utilizar desses ensinamentos como o padrão a se seguir na vida. Desse modo, o *Selectha Catholica* torna-se um jornal que prega os costumes a serem seguidos, baseados na religião cristã.

No ano de 1847 chega ao fim o periódico *Selectha Catholica* para dar lugar a outros jornais, como podemos citar “O Bom Ladrão”.

O “Bom Ladrão” juntava-se, assim, a outros periódicos religiosos publicados em outras províncias, tendo como principais adversários o protestantismo e, também, a maçonaria. Esse periódico iniciava sua trajetória conclamando os católicos a lutarem contra os perseguidores do catolicismo. Os jornais eclesiásticos da região de Mariana, como o *Selectha Catholico*, *O Romano* e o mais recente *O Bom Ladrão*, eram vendidos depois da Missa dominical por um preço avulso de 160 réis, enquanto sua assinatura anual era de 7:000 réis e

⁵¹⁴ AEAM. *Selectha Catholica*, 15 de julho de 1846. p. 8

⁵¹⁵ AEAM. *Selecta Catholica*, 1º de outubro de 1846. p. 196.

⁵¹⁶ AEAM. Viçoso. Introdução à *Selecta Catholica*, 1836. [n.p.].

4:000 réis semestral⁵¹⁷. A assinatura desses periódicos era a única renda para a propagação desses jornais católicos.

Através de um estudo para a tese, levantamos que alguns desses jornais tiveram no mínimo 150 assinaturas semestrais (no caso *O Bom Ladrão*) e durante boa parte do seu tempo, mostrando que o periódico mineiro teve grande circulação pela sua província⁵¹⁸. Além disso, várias colaborações foram observadas na leitura desses jornais por parte de alguns clérigos e partidários do ultramontanismo na sociedade. Isso demonstra que os periódicos católicos tiveram participação não só dos religiosos, como também de parte dos intelectuais brasileiros que apoiavam a reforma ultramontana:

À imprensa Catholica do Império

Começamos esta nossa empreza saudando-vos ó imprensa catholica do Império do Brasil Do Para ao Rio Grande, sustentas gloriosamente a causa da verdade e os direitos de Deos hoje mais que nunca atropellados pela impiedade. Vós haveis despertado o espírito de fé, que jazia adormecido nos corações brasileiros: vós na vanguarda do movimento religioso bateis com galhardia os invasores dos nossos mais preciosos thesouros. Muitíssimo vos deve a Religião, muitíssimo nos deve o povo de Santa Cruz. A imprensa catholica do Brasil, ao qual mais do que a todos os outros deve a Província de Minas insignes beneficios. Assim possas derrama-los ainda largos annos sobre nós, e colher cada vez maiores tropheos de nossos adversários. Salve, ó Boa Nova, que sempre a braços com astutos inimigos tem sustentado tão gloriosa lucta, sem ceder um ponto, antes ganhando sempre novas victorias. Saudamos não menos reconhecidos a *Tribuna Catholica*⁵¹⁹, a *Chronica Religiosa*⁵²⁰ e todos os periódicos, que em qualquer ponto de nossa terra se consagrão a defesa dos sãos princípios do catholicismo. Seja-nos porem permitido distinguir entre todos pelo que tem feito e pelo que tem soffrido a Imprensa martyr a illustre – União – de Pernambuco. Sentirão-lhe os inimigos tão valente o pulso e o animo, que desesperados de vence-la no terreno das idéas, recorrerão aos meios, que outrora empregarão os tyrannos contra os christãos, o ferro e o fogo. Mas com todo esse furor vandálico nenhuma outra cousa lograrão, se não tornar mais refulgente a gloria da illustre defensora do catholicismo. Ei la agora renascida de suas cinsas com a mesma força, com o mesmo espírito, e com maior prestigio, authoridade e sympathia como reaparece mais brilhante o sol depois do passageiro eclipse. Salve pois, União gloriosa, a primeira folha, que no solo americano teve a dita de soffrer pela verdade o que sofrerão, e sofrem os homens mimosos de Jesus Christo. Tu nos serves de espelho em que vejamos a liberdade, que podemos esperar do chamado campeões da liberdade, e da tolerância humanitária do mui tolerante maçonismo. Tu nos serve de norma e de exemplo para dizermos animosamente a verdade ao povo, embora antevejamos o petróleo, e o ferro, a deportação e a morte. Vós todos, os infatigaves lideradores, recebeis nossos emboras pelo bem que haveis desempenhado vossa missão gloriosa. Segundo vossos passos entra hoje na arena o Bom Ladrão – com iguaes desejos, ainda que com forças desiguaes. Militando

⁵¹⁷ AEAM. *O Bom Ladrão*. 1º/ 10/1873. Col. I/II, p. I.

⁵¹⁸ *O Selectha Catholico* e o *Romano* eram periódicos distribuídos durante a missa dominical. No ano de 1850, teve circulação entre 100 e 120 exemplares. Contudo, só tivemos acesso a poucas informações sobre o número dos jornais.

⁵¹⁹ Periódico pertencente à Diocese de Olinda.

⁵²⁰ Periódico da Diocese do Pará.

debaixo do mesmo estandarte e aproveitando de vossas luzes e trabalhos (...) para nossos benévolos leitores, e a esta querida província que nos vio nascer⁵²¹.

Esse trecho do documento extraído do *Bom Ladrão* é destinado a exaltar a importância da imprensa católica no país, citando alguns periódicos já conhecidos, que tinham por intuito divulgar o ideal ultramontano. O jornal *O Bom Ladrão*, de acordo com essa passagem, se juntaria aos demais com o objetivo de lutar pela autonomia da Igreja no Brasil. Esse trecho nos remete à existência de uma aproximação dos jornais católicos, a fim de militar a favor da Igreja Católica no país, combatendo teorias como o liberalismo. Podemos, então, concluir desse trecho que o objetivo não era apenas a união dos periódicos, mas, sim, a união de todos os católicos brasileiros, a fim de libertar a Igreja das mazelas do Poder Imperial e, também, do avanço do liberalismo, entre outras práticas.

No trecho a seguir, podemos perceber a questão do liberalismo e os periódicos católicos:

É a liberdade uma dessas palavras encantadas, cujo som só basta a facinar a imaginação de quem a ouve. Em nome da liberdade se movem as turbas, e se levanta o povo; em nome da liberdade se quebrão todas as leis, se derrama o sangue humano, e com este só título se capeão, os que mais trazem a boca a palavra liberdade são os mais inimigos d'ella; e em quanto os liberaes, pregão a o mais insupportavel despotismo, como infelizmente estamos tendo com certas folhas neste Brazil no particular da questão religiosa. E' certo que a mais preciosa liberdade de todas essas que por ali andão gabadas, é a liberdade de consciência, que não consiste em dar cada um a Deos o culto que lhe parece, e escolher o caminho que quizer de ir para o ceo, como alguém disse, quão impiamente; isto é a consciência em praticar o homem voluntariamente a Religião que Deos lhe impoz, sem que ninguém lhe possa metter embargos, sem estorvos no desempenho das obrigações, que sua consciência lhe dicta. Se o homem tem algum direito que deve ser respeitado, o mais sancto, o mais alto, o mais alienável é sem duvida o de buscar felicidade eterna pelos únicos meios que no-la podem alcançar: e todas as vezes que alguma creatura se nos atravessa n'este caminho, e pretende tirar-nos delle violentamente, se torna criminosa do maior dos attentados contra os nossos direitos sagrados. A esta região não chega o poder dos Cezares, nem o domínio dos democratas⁵²².

No jornal *O Bom Ladrão*, de 10 de fevereiro 1873, Dom Pedro Maria Lacerda, Bispo do Rio de Janeiro e um dos discípulos instruídos por Dom Viçoso, descreve a importância das visitas episcopais nas paróquias. Segundo esse religioso, os olhos dos bispos são a representação do Pontífice romano, sendo:

O scopo principal das visitas episcopais he implantar a doutrina sã e orthodoxa, expellidas as heresias, difundir os bons costumes, corrigir-los inflamar o povo por

⁵²¹ AEAM. *O Bom Ladrão*, 1º/10/1873. Col. I/II, p. I (grifo nosso).

⁵²² AEAM. *O Bom Ladrão*. Ed. 21 10/05/1876. p. 3, col I.

meio de exhortações e admoestações e à prática da Religião, paz e innocencia delega aos poderes da Nação⁵²³.

Esse trecho foi publicado no *Bom Ladrão*, mas está contido também em *O Apóstolo*, periódico do Rio de Janeiro. Podemos perceber que esses periódicos possuíam uma ligação, pois constantemente as notícias de outras províncias eram citadas nos jornais, e os artigos eram compartilhados em vários jornais católicos. Desse modo, o discurso ultramontano nesse momento representa uma união entre as dioceses.

Na década de 50 do século XIX, o Padre Lacerda era um grande colaborador do Jornal *O Bom Ladrão*, e isso explica a união entre as Províncias de Minas Gerais e do Rio de Janeiro quanto ao discurso ultramontano. No citado trecho, o futuro Bispo do Rio de Janeiro Dom Lacerda advoga a autoridade do bispo enquanto representante do Papa e a necessidade de que esse religioso se tornasse membro ativo nas visitas episcopais em sua Diocese, de maneira a corrigir os hábitos e costumes inadequados da população. Desse modo, podemos concluir que esses periódicos surgem com a necessidade de unir a população cristã e disseminar as ideias ultramontanas de aproximação com a Santa Sé, bem assim com a hierarquia religiosa.

Em alguns momentos, analisando esses jornais, podemos evidenciar certa aproximação e afinamento de ideias de acordo com o texto a seguir: Havendo cessado sua publicação a Ordem insigne atleta do Catholicismo na Província de São Paulo foi logo substituído por outro periódico que pela identidade dos princípios e pelo respeitável nome que traz a frente, nos dá prendas indubitáveis dos mesmos serviços que prestou a Ordem. Este novo campeão chama-se A Sentinella, é seu redactor o Sr. João Mendes de Almeida. Verdadeira sentinella da fé, e da ordem social, eis aqui com que brador começa a despertar-nos em seu primeiro editorial A Sentinella é francamente conservadora: advoga, porém, princípios, não paixões; segue ideas, não homens: prefere sempre a lei divina e não a lei humana. Em outro termo, a Sentinella quer uma política verdadeiramente christã. Sabemos que nestes tempos de pouca fé, os falsos sábios e os falsos philosophos estranharão este programma. Mas a verdade e que nunca as leis de vida christã estiverão em maior perigo do que hoje, por isso que os adversários da Igreja têm inventado os mais subtis processos para a fundação de uma ordem política na qual Deus não intervirá absolutamente. O casamento civil, o ensino sem religião, o cemitério sem a benção eclesiástica, a Igreja separada do Estado, eis o que tememos de todos os que promovem a realisação das theses políticas de raízes democráticas, aceitando fatalmente todas as suas consequências, uma privada, outra publica. O que não queremos para nós, não devemos querer para os outros, e, pois não comprehendemos essa política de compromissos e de transações com o erro para a secularização das instituições políticas⁵²⁴.

Ao analisar esse trecho, observamos a aproximação entre as dioceses. É visível, através dessa documentação, o acompanhamento dos jornais, evidenciando seu alto grau de sociabilidade. Essa passagem se trata da recomendação do Jornal *O Bom Ladrão* para a

⁵²³ Trecho publicado no *Bom Ladrão*, mas que está contido também em *O Apóstolo*. Rio de Janeiro, 14 de maio de 1874. p. 1.

⁵²⁴ AEAM. *O Bom Ladrão*. Ed. 21 de 10/05/1876. p. 3, col I.

leitura do novo periódico *A Sentinela*, que circula na Província de São Paulo. Fica claro que esse documento tem por intuito fazer a divulgação entre as províncias do periódico que acaba de ser lançado e, com isso, evidencia-se uma aproximação, uma vez que podemos observar que esse trecho identifica as bases principais do tema utilizado pela *Sentinela*:

É falso dizer que os padres queiram apoderar-se de tudo no Brasil. Os sacerdotes não bastam para encher os ofícios eclesiásticos. E fingem (os adversários) que são os padres os mais esforçados cabeças e propagadores do partido católico e isso com a mira de porem os fiéis em desconfiança com seus pastores. Não são os padres os únicos propagadores desta ideia grande. Seculares ilustres a defendem o zelo⁵²⁵.

Esse trecho do *Bom Ladrão* nos remete à defesa dos boatos difundidos por diversos órgãos de imprensa, principalmente os jornais que tinham conteúdo liberal sobre a tentativa da Igreja Católica em almejar o controle do Estado na figura das ordens religiosas. Essa discussão teve grande repercussão nos periódicos católicos, e, constantemente, *O Bom Ladrão* tocava nesse questionamento.

O jornal *O Romano*, também de caráter doutrinário, foi veiculado nos anos de 1844 a 1853, anterior à Questão Religiosa. Entre as principais publicações desse jornal, encontramos as primeiras cartas pastorais e o resultado da primeira visita pastoral do bispo:

Que costumes maos há entre nós? A resposta seria mui extensa, ao menos lembramos hum que pela sua freqüência se pode chamar costume mau e péssimo, e vem a ser as mancebias, e concubinatos públicos chegando a haver quem continue neste estado tantos annos quantos são necessários para ter filhos, e netos!⁵²⁶.

Os costumes da população e do clero eram uma das maiores discussões dentro desses jornais católicos. No trecho citado, seu autor trata de problemas já identificados pelos bispos ultramontanos, alvos de crítica desses religiosos e que deveriam ser extirpados da sociedade. A seguir percebemos esse mesmo questionamento:

Hum entusiasmo filosófico animava os espíritos, a doutrina Christã começava por aniquilar todos os sistemas de filosofia então existentes, e tratar de loucura, o que o mundo olhava como profunda sabedoria. A nova filosofia era exclusiva. As seitas filosóficas tinham por principio comum exaltar a razão humana, submettendo tudo a seo exame, o christianismo a humilhava, marcando-lhe limites, submetendo-a á fé, apresentando-lhe mysterios que lhe mandava crer. A vista de tudo não admite a conspiração dos filósofos contra o christianismo⁵²⁷.

Esse autor chama a atenção para as filosofias do mundo moderno, que se chocam em certo momento com a doutrina cristã e, portanto, seria necessário o seu fim. Desse modo, o

⁵²⁵ AEAM. *O Bom Ladrão*, Mariana, 1º de fevereiro de 1873.

⁵²⁶ AEAM. *O Romano*, Mariana, 20 de janeiro de 1851. p. 2.

⁵²⁷ AEAM. *O Romano*, Mariana, 25 de janeiro de 1851. p. 2.

conjunto de jornais de Minas Gerais vai nortear o projeto ultramontano, com o intuito de lançar bases para divulgar no país esses ideais. Portanto, devemos, a partir daí, realizar, também, uma análise do parque editorial paulista e dos principais jornais católicos que circularam nessa Diocese.

5.4.2 O parque editorial paulista

Durante as décadas de 60 e 70 do século XIX circularam na Província de São Paulo periódicos católicos, como *A Ordem*, *A Sentinella*, *A Reacção* e *Vanguarda*. Esses jornais tinham por intuito fazer a divulgação do ideal do catolicismo ultramontano, que de acordo com os periódicos a religião se encontrava enquanto uma “conspiração contra a Igreja, com o fim de ser ela substituída pela seita protestante”⁵²⁸.

No ano de 1876, *A Ordem*:

O registro civil é um ato preparatório de maiores cometimentos. Nestas condições dizia em 1867 um escritor sábio e previdente, seria muito para desejar a formação de um partido católico que, pugnando pela conservação dos grandes princípios da ordem social, tomasse a peito a defesa das doutrinas católicas e procurasse passa-la a todos os atos da vida política e social da nação, sempre de conformidade com as regras e a doutrina da Igreja. Este seria o único partido verdadeiramente nacional.

A Ordem define em seus artigos publicados o que almeja perante a sociedade. No fragmento citado, o periódico chama a atenção para a criação de um partido católico, a fim de conservar a ordem social, uma vez que não seria objetivo desse jornal promover a mudança política da ordem imperial.

Não queremos a revolução. Queremos a resistência ao poder por todos os meios lícitos [...]. Formemos o partido católico. É a tábua da Salvação desta sociedade estragada pelo vírus maçônico⁵²⁹.

Um dos piores inimigos considerados por esses periódicos é a participação dos representantes da maçonaria nas maiores instâncias do governo imperial. Desse modo, era vital para os jornais católicos paulistas a formação de um partido católico para lutar pelos direitos da Igreja Católica.

Em abril de 1879, foi criado outro periódico católico, denominado *A Reacção*, pelos estudantes católicos: Carneiro Mattoso, Filinto Bastos, Isaías d’Almeida, R. Correa e Valois de Castro, que se reuniram e, através desse jornal, se definiram como os defensores da fé cristã:

⁵²⁸ APESP – Arquivo Público do Estado de São Paulo – *A Ordem*, São Paulo, 16 de abril de 1874. p. 3.

⁵²⁹ APESP – Arquivo Público do Estado de São Paulo – *A Ordem*, São Paulo, 02 de novembro de 1874. p. 1.

A verdadeira religião é a lei suprema da humanidade, importa, pois, que de comum acordo envidemos todas as forças a bem da integridade de seus direitos e da mais ampla manifestação de seu culto, tal é a nossa aspiração como a de todos os católicos do Império⁵³⁰.

De acordo com esse periódico, o Brasil enfrentava uma situação extremamente delicada, quanto à perpetuação da religião no país:

A imprensa é o principal meio à prosperidade da Nação, aquelle que tomar à peito uma candidatura. Advogar um principio ou introduzir uma medida governativa deve falar ao publico das columnas d'um órgão. A imprensa pois torna-se uma potência universal, a qual segundo forem as intenções do escritor pôde empregar-se tanto para o bem comum, como servir d'instrumento à doutrinas errôneas e principios deletivos. E confessamos com magoa, que as folhas eivadas do vírus revolucionário, hostis ás máximas sublimes de nossa sacrossanta religião são entre as mais lidas e vulgarizadas⁵³¹.

Esse jornal demonstra a necessidade de se criar dentro da imprensa católica um partido católico para advogar pelas causas da Igreja. Além disso, é evidente o papel que a imprensa deve exercer para denunciar pelo que foi definido como “doutrina errônea”, que diz respeito ao liberalismo, que é definido nesse trecho como vírus revolucionário que desconsidera o papel da Igreja Católica, enquanto religião oficial. Desse modo, o que percebemos é que muitos desses periódicos possuíam um objetivo em comum, que seria determinar o limite que a liberdade pregada pelas teorias liberais deve exercer sobre os indivíduos:

A liberdade quando sinceramente irmanada à sciencia, não só é uma emulação para os espíritos investigadores como um tirocínio de louvor para a verdade sobre a incredulidade para a orthodoxia sobre o liberalismo, enfim um triumpho completo da afirmação catholica sobre a negação revolucionária⁵³².

O jornal *A Recção* vem novamente definir a questão da liberdade elaborada pelos teóricos do liberalismo como a maneira de coibir a religião católica e que era necessário que a Igreja fizesse uma frente contrária a essas teorias.

Em análise ao periódico em questão, observamos a organização de um círculo dos Estudos Católicos que, constantemente, será citado nesse jornal, contando com uma estrutura bem limitada e formada por tesoureiro, presidente e membros⁵³³, que pagavam uma quantia mensal para que o periódico continuasse em circulação.

⁵³⁰ APESP – Arquivo Público do Estado de São Paulo – *A Recção*, São Paulo, 25 de abril de 1879 p. 1.

⁵³¹ *Ibidem*.

⁵³² APESP – Arquivo Público do Estado de São Paulo – *A Recção*, São Paulo, 25 de maio de 1879. p. 1.

⁵³³ Os membros desse círculo eram formados por: Presidente: Fernando Mendes, Vice-Presidente: Mendonça Uchôa (jurista, que foi vice-presidente da Província do Alagoas em 1857 foi nomeado para o Supremo Tribunal Federal em 1891), 1º Secretário: Canuto de Figueiredo (um dos editores do periódico *O Pharol*, Tesoureiro: Avellar (não encontramos dados biográficos), Orador: Cardoso de Mello Júnior (não encontramos dados biográficos).

Esse periódico cita com frequência outro jornal católico, denominado como *Vanguarda*, demonstrando constantemente uma aproximação entre esses grupos de intelectuais católicos. Ao realizar uma pesquisa, podemos, então, definir que *Vanguarda*⁵³⁴ também foi um dos jornais criados pelos católicos paulistas que tinham por intuito fazer a proteção da Igreja diante do mundo moderno.

Esse jornal foi criado no dia 20 de abril do ano de 1879 e teve seu primeiro número publicado nessa mesma data:

Todos os problemas que convulsionam a actualidade, todos eles resumem-se em um problema religioso. O objeto dos modernos pensadores é conhecido. Repudiam o Evangelho, mas estão prontos para um pantheísmo grotesco: Mahomet, Manon, Brigham- Young, Comte, Saint Simon, aceitam todos menos o Christo. O objecto deles é, pois, deschristianisar o mundo. Para isso conseguem não poupam esforços. Monopolisaram o ensino superior, tornaram leigo o ensino primário. De posse das rédeas do governo enthronisaram o ateísmo nas altas regiões do poder. A Igreja e nossa mãe. Eles a perseguem, e ao culto de Maria Imaculada substituem o culto sacrílego, idolatra impudico de uma entidade chamada Razão, a quem apresentaram sob as aparências de uma prostituta. Eeste o objetivo da sociedade moderna? Eeste o fim a quem tendem o progresso, o liberalismo e a civilização hodiernos, anathematizados pela cadeira infalível de Pedro, cujo Syllabus tão calumniado e tão pouco conhecido pelos caluminadores, que ilumina os fieis nas densas trevas deste século de luz?⁵³⁵.

Analisando esse periódico, que teve apenas um ano de vida, podemos perceber a tentativa de defender a fé cristã e exaltar o catolicismo como a única forma de salvação. Constantemente em seus números, a Igreja Católica era definida como a instituição que estava sendo perseguida pela sociedade moderna e era necessária uma redefinição no país da importância dessa instituição.

No ano de 1877, fora criado um periódico denominado *A Sentinela*, tendo como redator João Mendes de Almeida. De acordo com sua definição, era um órgão político católico com a finalidade de defender os dogmas da Igreja Católica e a hierarquia da Igreja Católica diante da sociedade, contanto com um conteúdo bem diversificado e citando constantemente trechos da Bíblia, com o intuito de legitimar suas ideias:

A doutrina fundamental do christianismo, sobre sua admirável hierarchia está baseada em monumentos incontestáveis, os séculos confirmão a firmeza de sua constituição. Os próprios hereges e apostotas dos primitivos séculos do christianismo e da idade media não ousão negar a evidencia de semelhante facto. Aos pretensos reformadores da Igreja estava reservado tal commettimento: porém a mesma história das heresias é por si suficiente para confirmar exuberantemente, que

⁵³⁴ Esse jornal encontra-se também na Hemeroteca digital do Arquivo Público do Estado de São Paulo para maior acesso.

⁵³⁵ APESP – Arquivo Público do Estado de São Paulo – *Vanguarda*, São Paulo, 20 de abril de 1879. p. 1-2.

a hierarchia catholica é de instituição divina e que é a base fundamental da constituição da Igreja⁵³⁶.

Desse modo, podemos, então, concluir que, apesar do que observamos no capítulo referente à Diocese paulista de uma elite ilustrada e contra os preceitos ultramontanos, temos também a presença de intelectuais afinados com os ideais do ultramontanismo, principalmente da década de 70 do século XIX, momento em que Dom Lino Deodato era o Bispo, e também com a Questão Religiosa:

A Igreja nunca recebeu e nunca receberá o placet como um direito de inspecção que o Estado se arroga sobre ella. Poder inteiramente independente, girando em órbita própria, a Igreja não pode, não deve e não quer subordinar-se à direção e fiscalização do Estado porque isso impetraria uma servidão, uma humilhação. Ella poderá ceder à força brutta e ver-se saqueada, lubibriada e escarnecida pelos déspotas em nome da liberdade (...). Sim, o governo quer renovar o conflito com os processos, as prisões e as temporalidade. O padre, que não quiser obedecer aos despachos do ministro do império será suppliciado em nome da lei civil. As excomunhões das Bullas não valem cousa alguma: o ministro do império suspendeu-as. Pois bem. Os catholicos aceitam a luta, no terreno em que o governo imperial a coloca. Tenha, porém o ministério a coragem de definir claramente, perante o parlamento, a sua politica em relação a Igreja. Diga a esses catholicos que desgraçadamente se filião ao partido liberal. O ministério quer a abolição da religião catholica apostólica romana como religião do Estado, promoverá portanto a liberdade ampla dos cultos e casamento civil, o cemitério sem a benção eclesiástica, o ensino sem religião porque entende que o individuo, a família e o Estado não precisam de Deus⁵³⁷.

Ao verificar essa passagem, observamos o modo como o placet era utilizado pelas autoridades do Império, como forma de punir aqueles que não estão de acordo com o Poder Temporal. Portanto, encerramos a análise de alguns periódicos paulistas com a conclusão de que a reforma nessa Diocese demorou para se estruturar e só teve sua amplitude na década de 1970, momento em que Dom Lino Deodato assumiu o Bispado e a Questão Religiosa. Conforme vimos no decorrer desta tese, esse religioso foi responsável por reestruturar a reforma ultramontana de Dom Antônio Joaquim de Mello. Durante o Bispado desse religioso, a imprensa católica não teve organização. Ao analisar os periódicos paulistas, podemos perceber essa mesma tendência de fortalecimento do ideal ultramontano nessa província.

Desse modo, pensando nessa consolidação do pensamento ultramontano, devemos também fazer uma análise do jornal católico que mais circulou no Brasil, *O Apóstolo*.

⁵³⁶ APESP – Arquivo Público do Estado de São Paulo – *A Sentinella*, São Paulo, 28 de março de 1877. p. 1.

⁵³⁷ APESP – Arquivo Público do Estado de São Paulo – *A Sentinella*, São Paulo, 24 de março de 1878. p. 1 (grifo nosso).

5.4.3 O Apóstolo: O Rio de Janeiro

O Apóstolo circulou por 35 anos e chegou a Diário entre os anos de 1874 e 1875. A arrecadação vinha, principalmente, da assinatura pela qual cobrava, para a Corte, 6\$000 por ano, 3\$000 por semestre e 1\$500 por trimestre e, para as províncias, 7\$200 por ano, 3\$600 por semestre e 1\$800 por trimestre,. Podemos, então, concluir que esse periódico foi o que mais circulou entre os periódicos católicos e trouxe em seu conteúdo a proposta principal da ala ultramontana, que seria defender o catolicismo através da imprensa.

O jornal transcreve, por exemplo, cartas pastorais e outros documentos do episcopado brasileiro, estrangeiros e originários da Santa Sé, muitos deles de acesso difícil, mesmo nos arquivos diocesanos, demonstrando fácil acesso à Igreja Católica. Publica também artigos e trechos de livros de padres e leigos em defesa das posições da Igreja contra os considerados “inimigos” da instituição. Disponibilizando discursos de parlamentares católicos, *O Apóstolo* fornecia também notícias sobre as atividades clericais e laicas.

Oscar Lustosa⁵³⁸ informa que em *O Apóstolo* colaboravam “figuras de grande projeção nos meios eclesiásticos de então”. Considera que *O Apóstolo*⁵³⁹ inaugura o que denomina “fase de consolidação” da imprensa católica e revela os nomes de Autran de Albuquerque, do jornalista Antônio Manuel dos Reis e do Padre João Esberd. Demonstra a grande participação de intelectuais leigos e clérigos que defendiam o Poder Religioso:

Somos Sacerdotes, nós os operários desta empresa, que enceta hoje sua existência (...). Tomando sobre nossos ombros esta árdua tarefa, cumprimos pois uma obrigação rigorosa e sagrada. A Igreja e a Sociedade, em que vivemos exige de nós (...). Oxalá que nossos desejos e nossos esforços de mais felizes sucessos, por entre as múltiplas contrariedades que pesão sobre as publicações religiosas⁵⁴⁰.

Analisando um trecho desse periódico, percebemos a tentativa de unir a população da província pela causa ultramontana:

A província do Rio de Janeiro precisa de população e incessantemente clama por ela. Mas precisa de uma população não só laboriosa e útil, mas homogênea em princípios religiosos e políticos. E esta homogeneidade de princípios deve ser a base em que havia de assentar a colonização e ocupar o espírito do legislador. Mandar vir colonos que nos são contrários em crenças e em sistema de governo, ainda que laboriosos sejam, é destruir o bem que se quer fazer pelo mal que inevitavelmente

⁵³⁸ LUSTOSA, O.P. Oscar de Figueiredo (seleção e introdução). *Os bispos do Brasil e a Imprensa*. São Paulo: Loyola/CEPEHIB, 1983.

⁵³⁹ Esse jornal também se encontra na Hemeroteca da Biblioteca Nacional. O material encontra-se totalmente digitalizado, o que facilita o acesso.

⁵⁴⁰ BN – Biblioteca Nacional – *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 07 de janeiro de 1866. p. 1.

farão os princípios heterogêneos dos colonos: é estabelecer, senão aumentar, a anarquia em vivemos⁵⁴¹.

Nesse trecho, seu redator evidencia que a população e o poder público carecem de princípios religiosos. Essa discussão diz respeito às leis de imigração criadas nesse período e que trouxeram uma série de pessoas com crenças diferenciadas e continuavam professando sua fé em solo brasileiro, que possuía ainda em sua legislação a Igreja Católica como a religião oficial do Império. Contudo, a Constituição de 1824 tolerava outros tipos de manifestações religiosas, mas estas deveriam ser cultos de caráter privado. O trecho citado chama a atenção das autoridades como o início de uma anarquia que se instauraria no Brasil devido à presença dessas crenças como responsáveis por diluir a homogeneidade e, desse modo, evidenciam o constante conflito entre Igreja e Império.

Queremos a imigração, queremos a colonização: não há ahi brasileiro que não sinta e reconheça a sua necessidade, mas queremos com dignidade. Abramos nossos braços aos estrangeiros porém abramos mais aquêles que maiores vantagens nos trazem⁵⁴².

Dessa maneira, a Igreja advoga em prol da imigração que traga povos que adotam a religião católica para perpetuar uma sociedade ideal cristã sem a presença de sofismas religiosos:

Os laços que prendiam à Igreja nossa sociedade civil e política estão frouxos [...] Certa escola quer completar a destruição moral, promovendo o casamento civil, a separação da Igreja e do Estado, a secularização do cemitério, o ensino sem religião... A Revolução já não se oculta: tem suas máximas, possui um programa de governo, conseguiu aderentes em todas as classes e, usando de falácia e ao mesmo tempo de injúria, adormeceu a uns e intimidou a outros, que poderiam opor-lhe resistências. As ondas revolucionárias sobem e sobem sempre⁵⁴³.

Esse trecho diz respeito à ideia divulgada pelo periódico à sociedade de que a Igreja Católica se encontra com sérios problemas, pois esta perde influência e deixa de ter o *status* oficial no Império brasileiro aos poucos. A exemplo disso, cita-se o fim do ensino vinculado à religião e à secularização dos cemitérios, locais onde a Igreja imperava como controladora. Era necessário recuperar esse *status* de religião oficial e, com isso, constantemente nos periódicos católicos era citada a importância da religião controlando as instâncias do Estado:

Cuidemos em restaurar os verdadeiros princípios sociais do Catolicismo; organizaremos uma coalisão geral de todos os espíritos cultos deste Império Católico contra essas doutrinas perniciosas que se estão propagando, e que ameaçam a nossa

⁵⁴¹ BN – *O Apóstolo*. Rio de Janeiro, 3 de janeiro de 1869. p. 3.

⁵⁴² BN – Biblioteca Nacional. *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 11 de fevereiro de 1869. p. 2.

⁵⁴³ BN – *O Apóstolo* Rio de Janeiro, XII, 1, 03 de janeiro de 1877. p. 1-2.

sociedade brasileira de espantosa dissolução; e tudo entrará na ordem e não veremos mais os tristes espetáculos que acabamos de presenciar. Esta obra de reorganização, de restauração política, social e religiosa do Império de Santa Cruz é a do Partido Católico que se levanta⁵⁴⁴.

Esse trecho define a existência de um novo partido baseado nas ideias da religião católica. A seguir, o periódico inicia uma tentativa de união dos católicos brasileiros:

Conven-lhes (aos inimigos) o esfacelamento dos católicos, não sua firme união [...]. Diremos somente que todas as folhas católicas apregoam a necessidade de organizar-se no Império o Partido Católico, como barreira mais conveniente e poderosa contra os demandas do poder (...) ⁵⁴⁵.

Assim como os demais periódicos analisados neste capítulo, “O Apóstolo” engajou-se, seriamente, em criar um partido católico no Brasil:

São bem conhecidas as dificuldades com que luta a imprensa religiosa em tempos que não afagam leituras dessa ordem, ou antes, parece dizê-lo com mais verdade, quando tudo parece conspirar para derrubar o edifício eterno da Igreja. Pois bem, ainda assim o nosso periódico achou apoio porque Deus abençoou as nossas intenções, que outras não foram (...) senão o interesse dessa religião que, apesar de perseguida, é único poder que há de salvar o mundo⁵⁴⁶.

Além de engajar uma luta pela imigração de estrangeiros num artigo de 1866, o periódico advoga pela imigração dos poloneses: “Permita Deus que os esforços para a emigração polaca sejam uma realidade; lucrará com isso o progresso moral do Brasil, vendo eficazmente a par dele, o progresso material”⁵⁴⁷. Esse número do jornal foi dedicado, principalmente, a trazer a questão da imigração dos povos que estavam sendo perseguidos por adotarem a religião católica na Europa.

Confrontava de frente o protestantismo:

Se há intolerância é da parte dos protestantes para com os católicos que levão seu arrojo a ponto de injuriar-nos no nosso próprio paiz nas nossas próprias leis, nos nossos costumes e na nossa Igreja. Quantas vezes tem sido os religiosos capuchinhos interrompidos, quando nos cumprimentos de seus deveres de Padres Catholicos distribuem a palavra Divina nos púlpitos de seus templos? Não vimos nos, se vio todo o Brasil como por ocasião de se discutir na assembleia geral a lei sobre os casamentos mixtos protestarem elles sobre o que ainda lhes parecera pouco nessas concessões em que se golpearão o laço sagrado e indissolúvel do grande sacramento. O que se quer não é a liberdade cível das seitas protestantes, é o seu triumpho sobre a religião Catholica⁵⁴⁸.

⁵⁴⁴ BN – *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, IX 22 de novembro de 1874, p. 1.

⁵⁴⁵ BN – *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, IX, 26 de novembro de 1874, p. 1.

⁵⁴⁶ BN – *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 30 de dezembro de 1866, p. 2.

⁵⁴⁷ BN – *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 30 de dezembro de 1866, p. 3.

⁵⁴⁸ BN – A Tolerância Religiosa. In: *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 28 de janeiro de 1866, p. 1.

Esse artigo esclarece que o protestantismo é uma religião formada pelo intenso conflito com o catolicismo e nasceu de movimentos separatistas e violentos que assolaram a Europa durante o século XVI, tendo Lutero como o responsável pela situação de caos e separatismo e, dessa maneira, pretende triunfar sobre a Igreja Católica. A retórica desse artigo consiste em definir o protestantismo como uma seita sanguinária que visa dividir o mundo e instaurar o caos.

Um dos pontos bastante discutidos entre católicos e protestantes seria a proibição dos casamentos realizados pelos cultos protestantes no país. Dessa maneira, o *Bom Ladrão* fará frente contra a tentativa por parte de alguns cultos protestantes em realizar cerimônias de casamento no Brasil. Isso porque o casamento é um contrato considerado de responsabilidade da Igreja Católica e, portanto, os cultos protestantes de casamento não teriam nenhum efeito em solo brasileiro.

A fim de evitar problemas com outros cultos religiosos, durante a década de 60 do XIX intensifica-se um debate acerca da institucionalização do casamento civil. Essa ideia também é rebatida pelo periódico *O Apóstolo*:

Protestamos contra o projecto de lei do casamento civil. Rejeitamos todas as pretendidas vantagens que ella possa prometer-nos. Não reputamos como sagrados outros laços senão aquelles que Jesus Christo consagrou. Não queremos outras cadeias, nessa outra liberdade senão aquella que a religião authorisou⁵⁴⁹.

Durante a década de 70 do século XIX, *O Apóstolo* passa a defender a existência do Partido Católico no Brasil de modo bem enfático:

Os homens do governo procuram por todos os meios desvanecer o grandioso projeto da formação de um partido de cidadãos conscienciosos, amigos da pátria e da religião⁵⁵⁰.

Esse trecho identifica que o periódico se preocupa em tornar o Partido Católico algo oficial e aprovado pela população, mesmo que esse jornal tenha alguns problemas perante o Poder Imperial. Desse modo, o grande objetivo seria trazer à tona a importância dessa instituição para a população tão renegada pelo Poder Temporal:

A imensa maioria do povo brasileiro é católica mas o governo não o é. Desde muito tempo o espírito revolucionário, sem causar algum reparo, inoculava-se no governo desta infeliz nação. Mascarando sua política detestável, os ministros iludiam aos

⁵⁴⁹ BN – *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 04 de fevereiro de 1866, p. 5.

⁵⁵⁰ BN – *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 12 de fevereiro de 1872, p. 2.

homens de boa fé, fazendo-lhes ver que o afrouxamento religioso era necessário para facilitar a imigração⁵⁵¹.

Podemos, então, afirmar que esse momento foi um dos mais importantes na Questão Religiosa no Brasil, pois se intensificaram no Parlamento discussões acerca das políticas eclesiais adotadas pelo governo, uma vez que fora nesse momento a recusa por parte do Poder Imperial em aprovar os estatutos da Associação Católica fluminense. Além disso, um dos pontos discutidos nesse periódico seria a introdução do processo de secularização no país:

A luta entre a Igreja e a Revolução toma, de dia em dia, maiores proporções, porque os revolucionários apoderaram-se do terreno político e procuram suplantar a influência do cristianismo no governo das nações, propagando a doutrina da secularização das instituições pública e domésticas (...) ⁵⁵².

Há uma certa escola política que quer secularizar as instituições; e há outra certa escola política que, mantendo embora a união da Igreja e do Estado, quer aquela subordinada a este⁵⁵³.

Em outro artigo de 1875, *O Apóstolo* vem denunciar o caso ocorrido com os jesuítas em Pernambuco:

Os padres jesuítas como outros muitos catholicos, como outros ilustres deputados e senadores tornaram patentes a violência, a iniquidade, a má fé, as ciladas do governo imperial, e este, que não pode vingar-se dos Zacarias, Silveira Lobo, Cândido Mendes, Figueira de Mello, Paulino de Souza, Ferreira Vianna, Duque-Estrada, José Soriano, Tarquínio de Souza, Diogo de Vasconcellos, Leandro Bezerra e outros, vingou-se vergonhosamente dos padres jesuítas, oito sacerdotes, todos virtuosos (...) sem posição social, sem fortuna, sem outro prestígio que o de sua fé de sua dedicação à causa da Igreja e da religião que professa a grande maioria da nação⁵⁵⁴.

Com isso, podemos, então, perceber a existência de uma articulação entre as províncias, e, desse modo, o projeto ultramontano vai-se unificando. Nesse trecho, observamos o periódico em questão advogar a favor dos jesuítas que estão sendo expulsos da Província de Pernambuco e, mais do que um fato isolado, esse incidente seria uma maneira do Império de sobrepor a religião àqueles que a defendem. O autor desse artigo citou os principais intelectuais católicos brasileiros que fazem parte das Associações Católicas espalhadas pelo país.

Essa questão terminou com a expulsão dos jesuítas de Pernambuco e será amplamente citada em diversos artigos desse periódico, de modo a construir uma “teatralização” do

⁵⁵¹ BN – *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 02 de março de 1875. p. 3.

⁵⁵² BN – *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 28 de março de 1877, p. 3.

⁵⁵³ BN – *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 11 de fevereiro de 1877, p. 2.

⁵⁵⁴ BN – *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 01 de janeiro de 1875, p. 2.

ocorrido. Os jesuítas foram constantemente citados como homens santos e estavam sendo vítima de uma conspiração entre o Poder Imperial e os liberais.

Em outro artigo, podemos perceber a questão dessa dinamização entre as dioceses. Nesse momento, *O Apóstolo* volta sua atenção para a Província de São Paulo:

O clero (de São Paulo) está unido e só à espera de uma voz que lhe fale mostrando qual deve ser o seu rumo o dos verdadeiros católicos. Está à espera de um centro na capital da diocese que os acene e atentos a esse sinal darão cumprimento à organização do partido que, em breve, produzirá seus benefícios feitos nas posições de nossa querida pátria⁵⁵⁵.

Nessa província, o clero ultramontano encontrava grandes problemas diante da presença de padres, denominados regalistas, nos quais discutimos no capítulo referente a Dom Antônio Joaquim de Mello. Desse modo, a resistência às medidas ultramontanas ainda existia e foi preciso que o cônego Francisco de Paula Rodrigues, Jerônimo Pedroso de Barros e Antônio José Elias fossem o centro da discussão das Conferências permanentes acerca da condução do clero nessa Província. Portanto, ao fazer uma análise da existência não só dos religiosos ultramontanos, como também dos leigos que adotaram essa perspectiva, percebemos a tentativa de se definir um projeto não só de um partido católico, mas também de uma classe de intelectuais preocupados com a tradição e o fortalecimento da Igreja Católica que se solidificou com a criação de diversos jornais ao longo das províncias brasileiras.

Ao analisar os jornais católicos, podemos perceber que todos tinham uma forma comum de organização. Possuíam um ou dois textos mais longos e densos que os outros, geralmente o primeiro ou o segundo de cada número, cuja característica era o esclarecimento do papel e função da Igreja, bem como seu caráter divino, a demonstração das verdades reveladas e da ordem divina expressa na realidade, no homem, na natureza e na sociedade, o esclarecimento sobre o que é a sociedade, a religião e a natureza humana e o combate às teorias filosóficas que contrariavam dogmas e verdades caras à doutrina católica. Geralmente, esses fragmentos tinham a intenção de esclarecer as razões pelas quais as pessoas deviam se precaver contra tais teorias e, ao mesmo tempo, descrever a razoabilidade das ideias de homem e sociedade próprias da Igreja. No caso do “Apóstolo”, “O Bom Ladrão” e “A Reacção”, entre outros periódicos citados, podemos perceber que eles iam além dos que se estabeleceu como padrão para os jornais católicos, que é o combate direto a tudo que consideravam como inimigos da Igreja no Brasil e depreciava essa instituição. Ao verificarmos, todavia, o projeto dentro da Província paulista, não identificamos uma solidez

⁵⁵⁵ BN - *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 30 de janeiro de 1876, p. 2.

de periódicos como nas Províncias de Minas Gerais ou, então, a do Rio de Janeiro. Acreditamos que, em detrimento de a reforma ultramontana paulista ser pouco eficiente, a elite intelectual ultramontana também não se fez presente e, conseqüentemente, reflete na inexistência de um parque editorial eficiente. Portanto, em Minas Gerais e no Rio de Janeiro, analisamos a existência de uma série de periódicos consolidados e que circulavam amplamente entre as dioceses brasileiras. O “Apóstolo” e o “Bom Ladrão” circularam por vários anos e promoveram intensos debates na esfera pública.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: SUBSÍDIOS PARA UM DEBATE?

No ano de 1890, foi feita uma pastoral coletiva dos bispos brasileiros redigida por Dom Macedo Costa⁵⁵⁶, considerado na época um dos líderes do catolicismo nacional. Consideramos essa pastoral o documento responsável por imprimir novas ideias ao debate ultramontano, reafirmando o papel da Igreja Católica como soberana e o combate ao Estado Liberal. Nesse período, o ultramontanismo, a partir do período Republicano, toma nova roupagem e se torna mais consolidado. Prova disso é que mais dioceses se criaram, diminuindo as dimensões geográficas de cada bispado e, em contrapartida, aumentando o número de bispos que implementaram a reforma religiosa. Esse seria o momento final desta tese. Acreditamos que o ultramontanismo, a partir desse momento, se fortalecerá e tomará nova formatação. Após o fim da Monarquia e o início da República no país, o regime de padroado torna-se extinto.

Esse momento fora definido por esses religiosos como um novo período, no qual nasce a liberdade advinda da separação entre Igreja e Estado, bem como a possibilidade de um novo espaço de experiência, em que a Igreja se volta para o povo e não para as elites governantes e econômicas, ou seja, uma união com o povo. Segundo esses religiosos, a República surgiu para dar novos rumos à nação, ampliando a liberdade. A proposta desse novo regime político aos sacerdotes foi sair da apatia e ter maior envolvimento com a instituição cristã.

Conforme observamos anteriormente, o projeto ultramontano durante o período republicano terá fôlego maior. A partir daí novas dioceses vão sendo criadas e as antigas, ampliadas. Com isso, novos personagens serão incluídos nessa história, levando-nos a outra fase desse movimento. Surgiram nesse momento nomes como de Dom Sebastião Leme, Cardeal Arcoverde e Dom Duarte, que ampliaram o discurso ultramontano e tiveram maior repercussão. Com isso, define-se uma nova fase do projeto ultramontano brasileiro. Desse modo, chegamos ao fim deste trabalho e temos mais arestas a serem preenchidas do que conclusões. Esperamos ter contribuído para uma análise do pensamento ultramontano baseado na tríade indivíduo, instituição religiosa e sociedade, sendo esse o nosso principal objetivo durante esse percurso.

Este trabalho teve início ainda na graduação, em 2001, na qual nos dedicamos à análise do Bispado ultramontano de Dom Antônio Ferreira Viçoso. Ao entrar em contato com a documentação no Arquivo da Cúria de Mariana, observamos que esse bispo não era apenas

⁵⁵⁶ PASTORAL Coletiva do Episcopado Brasileiro de 1890. In: RODRIGUES, Anna Maria Moog (Org.). *A Igreja na República*. Brasília: Ed UnB, 1981.

um religioso a serviço da Igreja Católica, mas um “santo” na visão de alguns moradores da cidade. Alguns milagres são atribuídos a esse religioso, em favor do qual tem tramitado processo para sua canonização. Ao iniciarmos o mestrado no ano de 2008 também sobre Dom Viçoso, pudemos perceber que essa figura histórica era muito importante para a historiografia brasileira e se tornou, na nossa concepção de pesquisadora, uma grande lacuna. Suas atitudes ora se revelavam enérgicas, ora completamente afinadas com o ultramontanismo. Contudo, em alguns momentos, esse personagem era flexível quanto às atitudes tomadas com alguns religiosos.

Esta tese não visa entrar nesses detalhes de santo ou não, mas a percepção que tivemos ao ter acesso à documentação é de um personagem histórico que veio de uma Igreja Católica europeia marcada pela Reforma do Concílio Tridentino e está inserido em seu ambiente e, com o seu poder de bispo, trata de promover uma reforma na Igreja Católica no Brasil. Através do seu contato com outros religiosos brasileiros, a exemplo dos bispos estudados neste trabalho (Dom Antônio Joaquim de Mello e Dom Pedro Maria Lacerda), resolve fazer uma essa reforma.

Podemos analisar que Dom Viçoso deu o passo inicial na Reforma Ultramontana brasileira. Esse religioso trouxe da Europa uma série de ideias já bastante discutidas dentro da Igreja Católica desde o século XVI pelo Concílio Tridentino. Todavia, temos que ressaltar que algumas de suas ações não foram voltadas completamente para a concepção ultramontana, haja vista que destacamos uma série de situações nas quais esse religioso permitiu a existência de regalismo dentro de sua diocese, conforme evidenciamos a ausência em algumas regiões, como Juiz de Fora, em que observamos a existência da Igreja Católica voltada para as antigas práticas. Além disso, verificamos, em alguns momentos, que as ações de Dom Viçoso demonstram flexibilidade em relação ao clero e aos fiéis.

Avançando um pouco nos capítulos deste trabalho, analisamos na Diocese de São Paulo a tentativa de Dom Antônio Joaquim de Mello de implantar a Reforma Ultramontana. Dom Antônio é um personagem que nunca viajou para a Europa e muito menos fez estudos muito apurados, o que era uma das exigências para se tornar bispo, mas, através do Grupo do Patrocínio ao qual ele era filiado, tentou implementar uma reforma na Igreja paulista com base em sua ideia de religião. Esse religioso era dotado de pouca força política e, desse modo, foi constantemente criticado pelos membros do cabido, que o definiam como “atrasado” e pouco “instruído” diante da Diocese paulistana, o que o impossibilitou, em muitos momentos, de realizar algumas reformas no clero. Esse bispo, apesar de ser reconhecido pela

historiografia como um dos ultramontanos no país, administrou a reforma na Província de São Paulo, de maneira superficial. Suas cartas pastorais e visitas não abarcaram toda a Província. Ao longo da análise das fontes, reparamos que sua reforma organizada se configurava de maneira limitada. Como conclusão, Dom Antônio perde seu poder como bispo eleito diante de sua Diocese. Contudo, analisando a reforma paulista implementada por Dom Antônio, constatamos que esse religioso, de personalidade inflexível e ao mesmo tempo muito fragilizado, tinha sua própria forma de reinventar o discurso ultramontano, ora adotando atitudes que não diziam respeito às ideias ultramontanas.

Ao analisar a documentação desse religioso, verificamos a inexistência de polêmicas envolvendo o trono, mostrando-se, em alguns momentos, mais obediente ao Poder Temporal do que à própria Igreja. Em alguns momentos, Dom Antônio tomava atitude favorável ao Trono. Além disso, ao pesquisar o conflito envolvendo o clero paulista e Dom Antônio, verificamos certa incoerência em afirmar que esses religiosos se definiram como regalistas. Ao analisar as publicações das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, reeditada em 1853 por um dos representantes do cabido, temos um dos documentos tridentinos mais importantes da Igreja brasileira. Portanto, definir o clero paulista como regalista do modo que Wernet realizou em seus estudos demonstra a criação de uma “jaula conceitual”, sem levar em consideração as particularidades históricas dos personagens envolvidos. Wernet fez um estudo a respeito de Dom Antônio Joaquim de Mello sem levar em consideração uma análise mais apurada do cabido e o definiu como o ícone mais importante da reforma ultramontana na Província de São Paulo. Todavia, acreditamos que, pelo número de periódicos católicos criados na Diocese paulistana, bem como a questão da presença diante seus fiéis, pudemos concluir que o projeto ultramontano nessa Província se fez muito presente no Bispado de Dom Lino Deodato.

Com relação a Dom Pedro Maria Lacerda, consideramos esse bispo um dos mais bem preparados entre os analisados. Esse religioso foi educado, a princípio, no Seminário de Mariana e discípulo de Dom Viçoso e, durante boa parte de sua instrução, teve contato direto com a fonte do pensamento ultramontano na Europa, pois foi onde terminou seus estudos, no período em que as ideias ultramontanas estavam sendo mais debatidas e defendidas naquele continente. Dom Lacerda vivenciou de perto o Concílio do Vaticano I e travou intensos debates nesse momento, principalmente quanto à infalibilidade papal, que defendia com muita presteza. Contudo, em sua província se manteve distante de possíveis polêmicas entre a Corte, o Poder Imperial e a Igreja Católica, o que nos impressionou ao analisar detidamente sua

documentação, uma vez que esse religioso possuía prestígio na Corte. Quanto à sua formação como bispo e sua vivência na Europa, sua atitude em nenhum momento se vira radicalmente contra o Poder Imperial, como fizera Dom Vital, mesmo tendo grande influência familiar na Corte, sendo completamente apático, mesmo estando bem próximo das discussões políticas do centro das decisões brasileiras.

Ao analisar esses religiosos de maneira individual e coletiva ao mesmo tempo, pudemos observar proximidades, mas também diferenças entre os discursos desses religiosos, revelando que o universo da história ultramontana não é tão simples. Retornamos, então, à tese de Braudel, que identificou um personagem e o definiu com todas as suas coerências e incoerências dentro de um contexto social e político. Dentro dessa perspectiva, Braudel deixa clara a existência de indivíduos que se tornam fontes para o historiador analisar o período em questão, os quais também podem ser responsáveis pela modificação do contexto. E foi isso que esse trabalho tentou abarcar. Tentamos trabalhar com a reforma ultramontana, ressaltando também seus limites e tratando esses bispos como homens que são dotados de um contexto histórico social diferenciado.

Um dos pontos em comum que percebemos nesses religiosos é a preocupação em promover a reforma nos seminários religiosos durante o século XIX. Contudo, devemos destacar que essa reforma se fez em momentos em que os institutos de ensino (faculdades) surgiram no país como importante instituição responsável pela cultura e intelectualidade. Desse modo, os seminários perdem seu *status quo* e se torna local obsoleto e sem nenhuma importância para a sociedade. Além disso, evidenciamos que forças políticas almejavam acabar com a influência dos seminários por abrigaram as ordens religiosas, sendo a presença desses religiosos estrangeiros motivo de intensas discussões na política brasileira, como já analisamos. Desse modo, observamos que todos os religiosos citados nesta tese encontram uma série de empecilhos não só da parte do Poder Imperial, que trata do Padroado Régio com total controle, mas também com instituições como a maçonaria e partidos citados como liberais que tentam, de certa maneira, coibir o poder religioso no país, considerando atrasado diante do mundo moderno.

O ultramontanismo também se fez presente na sociedade brasileira ao analisar o pensamento de alguns intelectuais brasileiros. A partir de ideias como de Cândido Mendes e de José Soriano, verificamos a existência de uma classe de intelectuais envolvidos como o pensamento ultramontano, que estavam dispostos a defender essa ideia, criando associações e

partidos católicos responsáveis por defenderem a Igreja Católica não só no púlpito, mas também no Parlamento brasileiro.

Para defender a fé católica ultramontana, foram construídos parques editoriais de jornais, livros que tinham por objetivo divulgar o pensamento católico na sociedade, fazendo defesa acalorada da religião cristã. Um dos pontos bem definidos pelos jornais católicos seria a tentativa de proibir a circulação das ideias liberais, principalmente, no que concerne à definição de liberdade. Se analisarmos esse pensamento em conjunto com o de outros bispos, veremos a importância do pensamento ultramontano na sociedade brasileira durante o século XIX.

Se formos, no entanto, analisar a ala tradicional da Igreja Católica, o projeto ultramontano se fazia constantemente presente na sociedade brasileira e, de certo modo, repercutiu muito, mesmo não tendo o reconhecimento pelo Poder Imperial, uma vez que muitas associações católicas não foram reconhecidas diante do Poder Temporal. Esse projeto tornou-se fundamental durante o período republicano, no qual as ideias ultramontanas tiveram grande importância.

O grande interesse em analisar a concepção ultramontana não é apenas verificar o projeto dos bispos, mas devemos destacar a grande participação dos leigos nesse projeto. Considero Cândido Mendes e José Soriano como os principais representantes da formação da primeira geração de intelectuais católicos brasileiros amparados pelas ações desses bispos, que durante boa parte do século XIX representaram diretamente o pensamento da Syllabus e do antimaçonismo. Dessa maneira, temos duas posições de intelectuais distintas durante o século XIX no Brasil: de um lado, ideias como as de Rui Barbosa, que foram citadas neste trabalho como anticlericais, por outro lado há a liberdade religiosa, a razão humana e o progresso da humanidade. Já os intelectuais como Cândido Mendes e José Soriano se relevam com repulsa ao que se define como *homo liberalis* e são intitulados como ultramontanos, seguidores assíduos da defesa do Papa Pio IX, sendo este considerado por Cândido Mendes a principal figura do século XIX.

Por fim, encerramos este trabalho reconhecendo o papel dessa ala da Igreja Católica, bem como sua influência na sociedade. Acreditamos que muitos estudos acadêmicos também expuseram essa ideia e tentaram tracejar o pensamento ultramontano no Brasil. Contudo, temos que ficar atentos não só para o que é homogêneo, mas também para o que difere do pensamento tradicional. Vimos que os bispos citados nesta tese eram agentes de seu tempo e também possuíam maneiras diferenciadas de encarar a sociedade e lutavam pela manutenção

de um discurso que seria a liberdade da Igreja contra as ingerências do Estado, revelando o choque com a legislação civil, que estava se fortalecendo contra a legislação católica. Portanto, fizemos uma análise coletiva, mas também individual, de cada personagem envolvido na questão.

Se observarmos o trabalho em seu conjunto, podemos perceber que os bispos possuíam um projeto em comum e uma formação católica aproximada. Contudo, as especificidades regionais nos levam a um mundo complexo marcado por profundas rupturas. O estudo desses personagens nos fez compreender que a história é marcada por lacunas que, ao tentarmos preenchê-las, nos remete a outras bem mais profundas e difíceis de serem eliminadas. Ao citar o trabalho de Febvre no início desta tese acerca do estudo de um personagem dentro da historiografia, estaríamos evocando, nesta pesquisa, um personagem. Desse modo, trazemos à tona não somente um relato do ultramontanismo no Brasil, ressaltando tão somente suas vitórias, como também os erros orquestrados por esses personagens no complexo mundo da sociedade do século XIX. Não temos a pretensa ideia de que esta tese conclui algo, mas, sim, lança subsídios para mais questionamentos e novos estudos.

ANEXOS

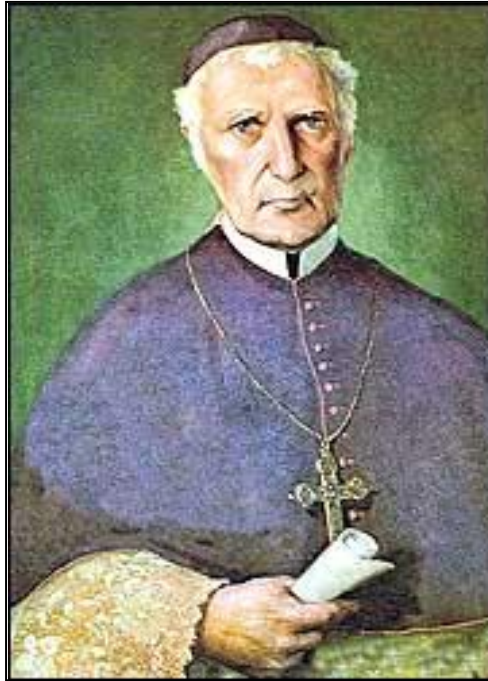


Figura 1 - Imagem de posse de Dom Antônio Ferreira Viçoso como bispo de Mariana, Conde da Conceição responsável por implementar a reforma ultramontana na diocese de Mariana. Fonte: “Oração Fúnebre de Dom Viçoso” extraído do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana.



Figura 2 - Seminário de Mariana durante o Século XIX

Fonte: Folheto avulso retirado do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana



Figura 3 – Dom Antônio Joaquim de Melo ao assumir o Bispado em São Paulo

Fonte: CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, São Paulo, 1953.



Figura 4 - Igreja do Patrocínio onde se reuniam o grupo de Itú para discussões religiosas. Esse grupo é considerado com uma característica heterogênea chegando a se transformar num centro de cultura religiosa na cidade de Itu. Fonte: CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, São Paulo, 1953, p. 26.



Figura 5 - Dom Romualdo Seixas (esquerda) e Diogo Antônio Feijó (direita), responsáveis pelo debate acerca do Celibato Clerical no Brasil durante o primeiro quartel do século XIX.

Fonte: RICCI, Magda. *Assombrações de um padre regente: Diogo Antônio Feijó (1784–1843)*. Campinas: Ed. Unicamp, 2001



Figura 6 -Mapa da primeira visita pastoral de Dom Antônio Joaquim de Mello 1853-1854

Fonte: CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, São Paulo, 1953

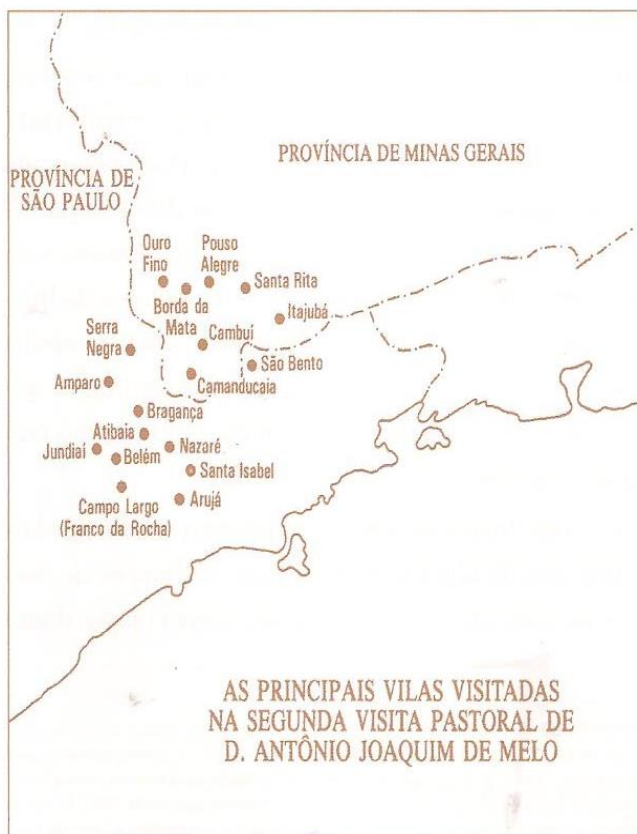


Figura 7– Segunda Visita Pastoral (1855-1856)

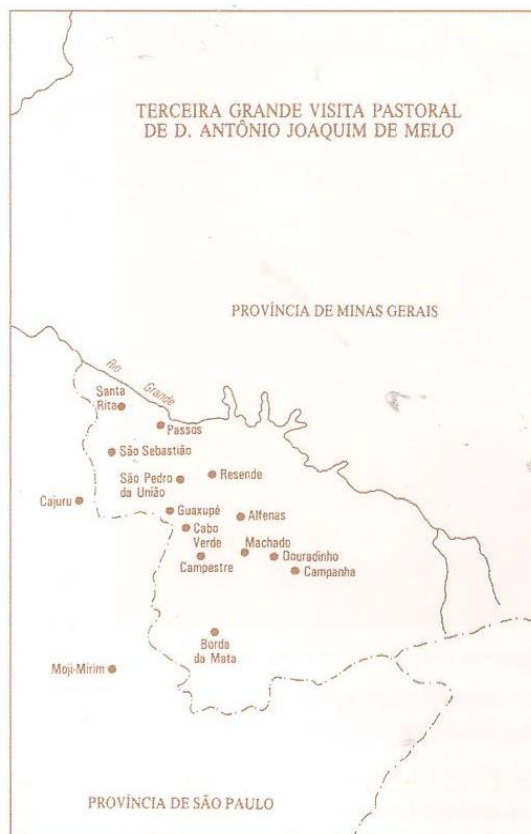


Figura 8 -Terceira Visita Pastoral (1857-1859)

Fonte: CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, São Paulo, 1953.



Figura 9 – Seminário Episcopal de São Paulo XIX, local escolhido por Dom Antônio para implementação do ultramontanismo durante o seu bispado– Fonte: Acervo da USP



Figura 10- Imagem de Dom Lino Deodato a assumir o Bispado de São Paulo.
Fonte: Folhetos avulsos. In: Arquivo Eclesiástico da Cúria Metropolitana de São Paulo



Figura 11 – Dom Pedro Maria Lacerda. Fonte: Arquivo Eclesiástico da Cúria Metropolitana do Estado do Rio de Janeiro

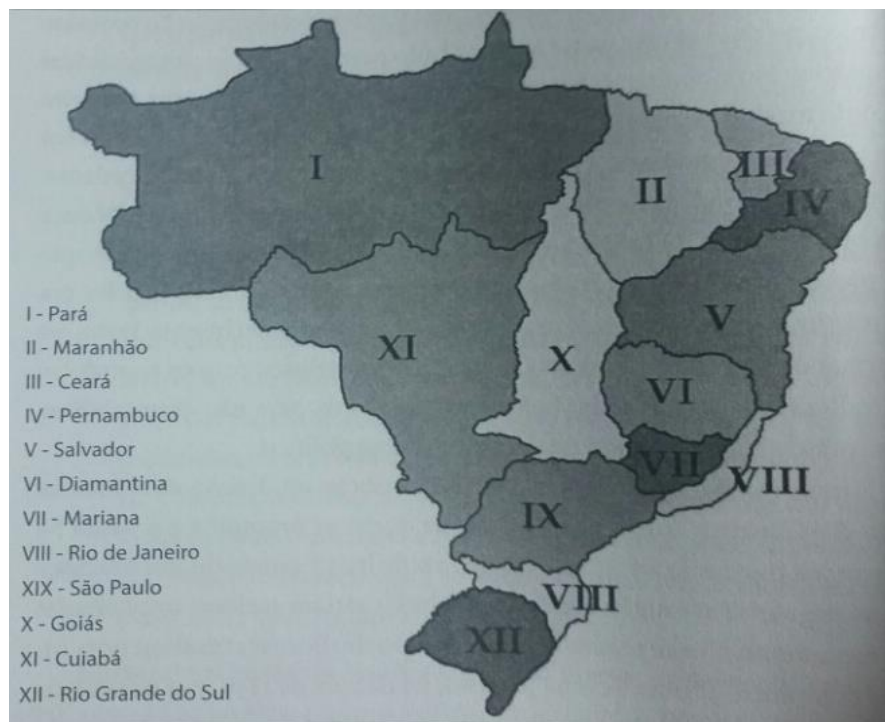


Figura 12: Mapa dos bispados e prelazias durante o período imperial do século XIX. Fonte: ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Atlas do império do Brasil*. Rio de Janeiro: Tip. Do Instituto Philomathico, 1868.

FONTES

AEAM – Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana

Fontes impressas

PIMENTA, Silvério Gomes. *Dom Viçoso: Vida e Obra*. Tipografia de Mariana 1876.

NETO, D. Belchior da Silva. *Dom Viçoso: Apóstolo de Minas*. Belo Horizonte, 1965.

RODRIGUES, Flávio Carneiro. *Cadernos Históricos do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana – Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana AEAM*)

Documentação

Province du Brésil, pasta: Brésil-Jacuecanga-1827, doc, XIII, 1. Original em latim. Carta ao Vigário Geral da Congregação da Missão, Pe. Francisco Antônio Baccari. 25/06/1827

Armário Dom Viçoso, Pasta Relação do Clero. Carta ao Padre Francisco Gularte Horta, 18 de janeiro de 1874.

Arm-Arq, n. 3, 1ª gaveta, pasta n. 12. Carta ao Ministro da Justiça do Império. 9/1/1850.

Arm-Arq, n. 3, Livros e Encadernações, “1º Livro Borrão desde junho de 1844” fl. 175. 18/11/1851. Carta ao Padre Lúcio Alves de Almeida.

Arm-Arq. n. 3, Livros e Encadernações. “1º Livro Borrão desde junho de 1844”, fl 114. Minuta. Ao Marquês de Paraná, Honório Hermeto Carneiro Leão. 6/1/1856.

Arm-Arq, n. 3, 2ª gaveta, Livros e Encadernações, “1º Livro Borrão desde junho de 1844”, fls 74-74v. Minuta. Carta à irmã Ana Querubina. 4/4/1850

Arm- Arq. n. 5, 3ª gav. Carta ao Internúncio Mons. Gaetano Bedini, fasc. 102, doc. 4.. 09/01/1847.

Arm-Arq, n. 3, 1ª gaveta, pasta nº 12. Ministério do Império ofício resposta ao ministro Carlos Pereira De Almeida Torres 09/08/1845.

Pasta Brésil-Marianna 1858-1865, Doc. IV, 35. Carta ao Superior Geral da Congregação da Missão. 3/3/1858.

Cartas pastorais

Carta Pastoral 1856. In: Armário Dom Viçoso, Pasta: Cartas pastorais, p. 5.

CARTA pastoral de D. Viçoso. *O Romano*. Mariana. 15/03/1851. p.80 c.1.

Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – ACMSP – Dom Antônio Joaquim de Melo

Fontes impressas

CAMARGO, Paulo Florêncio da Silveira A Igreja na História de São Paulo (1851-1861). São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953. p. 314. Carta Pastoral n. 8.

Documentação

MELO, Antônio Joaquim de. Correspondência ao papa. Documentos interessantes, 4-2-31, nº257, fls 188.

MELO, Antônio Joaquim de. *Regulamento ao clero*. 2 de agosto de 1851. Documentos Interessantes, p.27-42. Estante 15, gaveta 79, n.52.p. 30

Suspensão do Padre Antônio Bento Barboza de Freitas caso não obtempere ao que lhe prescreve o Bispo diocesano. Documentos Interessantes, Estante 15, gaveta 79, n.52 p. 62.

MELO, Dom Antônio Joaquim. Sobre vestuário eclesiástico. São Paulo, 21 de Abril de 1857. Documentos avulsos, carta datilografada de cópia manuscrita 1.4.44.

Biblioteca Redentorista – Juiz de Fora - BR

Fonte Impressa

ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Direito Civil eclesiástico brasileiro Antigo e Moderno em suas relações com o direito canônico*. Tomo Primeiro. Primeira parte. Rio de Janeiro: B. L. Garnier Livreiro Editor, 1866.

Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro - ACMRJ

Fontes primárias

Caixa 816, 817 – Correspondência particular do Bispo Dom Pedro Maria Lacerda.

Arquivo Nacional do Rio de Janeiro – ANRJ

Coleção Eclesiástica

Dom Antônio Ferreira Viçoso

Pacote 3, Documento 1 Caixa XXI – Decreto Imperial nomeando-o para Bispo da Diocese de Mariana.7/1/1843

Coleção 506: Folha 1 (Frente e Verso)Aviso pedindo declarar se aceita a graça que S. M. o fez nomeando-o Bispo de Mariana.2/3/1843

Folha 2 (Frente e Verso) Carta apresentando-o e nomeando-o para Bispo de Mariana.15/7/1843

Documento 85, Caixa LV - Relação de Bulas e Cartas Pontificias. "Transumpto" da Bula que confirmou a sua nomeação de Bispo de Mariana.1844

Pacote 5, Documento 45, Caixa 941- Ofício de Luiz Moutinho de Lima Álvares e Silva a Honório Hermeto Carneiro Leão, referindo-se a nomeação dos Reverendos Antônio Ferreira Viçoso e José Afonso de Moraes Torres para bispos de Mariana e Pará.23/10/1843

Pacote 18, Documento 74, Caixa 917 - Dois ofícios de Antônio Ferreira Viçoso, Bispo de Mariana, em que pede pagamento de côngruas para regular despesas feitas e sobre a vinda de Sacerdotes Lazaristas para o Seminário Menor de Mariana.1844-1862

Pacote 30, Documento 4, Caixa 920 - Pede licença para vender terras que a Ordem possui junto ao Rio de São Francisco. 21/6/1844

Dom Pedro Maria Lacerda

Pacote 16, Documento 75, Caixa XXIII - Decreto Imperial apresentando o Doutor Diácono Pedro Maria de Lacerda, em um Canonicato da respectiva Catedral. Minas Gerais.29/7/1852.

Pacote 20, Documento 29, Caixa 918 - D. Antônio Joaquim de Melo, Bispo de S. Paulo, pede auxílio para construção do Seminário, dispensa da lei da Autorização para que o dito Seminário possa possuir bens, para seu coadjutor o Cônego Pedro Maria de Lacerda. Anexo: uma carta de D. Antônio, Bispo de Mariana.1854-1861.

Pacote 16, Documento 57, Caixa XXIII - Decreto Imperial confirmando a renúncia feita pelo o pároco Pedro Maria de Lacerda, do Canonicato que ocupava na Sé de Mariana.4/8/1860

Coleção 507. Folha 15 - Nomeações, renúncias e permutas. Decreto aceitando e confirmando sua renúncia.4/8/1860.

Pacote 2, Documento 2, Caixa XXXIX - Decreto Imperial nomeando o Padre Doutor Pedro Maria de Lacerda, para Bispo da Diocese do Rio de Janeiro.1/2/1868

Pacote 2, Documento 9, Caixa XXXIX - Ofício de D. Sanguigni ao Conselh. José Joaquim Fernandes Torres, agradecendo a participação de ter o Revdo. Pe. Dr. Pedro Maria de Lacerda aceito o cargo de Bispo desta Diocese.10/4/1868

Pacote 2, Documento 10, Caixa XXXIX - Ofício de Pedro Maria de Lacerda ao Sr. José Joaquim Fernandes Torres, pela comunicação recebida que o Governo Imperial está inteirado da aceitação para o Bispado do Rio de Janeiro e as necessárias providências da Internunciatura Apostólica para o processo de habilitação. 17/4/1868

Pacote 2, Documento 14, Caixa XXXIX - Ofício de D. Sanguigni ao Conselh. Dr. Paulino José Soares de Souza, comunicando que S. Smo. Padre Pio IX no Consistório Secreto preconizou o Rvdo. Sacerdote Dr. Pedro Maria de Lacerda para Bispo da Santa Igreja do Rio de Janeiro. 3/11/1868

Pacote 2, Documento 15, Caixa XXXIX - Ofício de Pedro Maria de Lacerda ao Sr. Paulino José Soares de Souza, participando que recebeu o ofício de 12 juntamente com a Bula de Confirmação e os Breves que a Portaria de 6 pela qual S. Majestade o Imperador houve por bem dar seu Beneplácito para terem execução.20/11/1868

Pacote 2, Documento 17, Caixa XXXIX - Ofício de Mons. Félix Maria de Freitas e Albuquerque ao Conselh. Paulino José Soares de Souza, comunicando que o Bispo Dom Pedro Maria de Lacerda tomou posse por procuração do Bispado do Rio de Janeiro até a

sua entrada solene na Santa Igreja Catedral e Capela Imperial como Governador do Bispado. 31/1/1869

Pacote 19, Documento 13, Caixa 918 - Pede pagamento das cômguas a que tem direito.1869

Pacote 2, Documento 159, Caixa 893 - Ofício de D. Joaquim, Arcebispo da Bahia ao Ministro Antônio da Costa Pinto Silva, comunicando que lhe foi imposto o pálio arquiépiscopal pelo Bispo do Rio de Janeiro. 30/4/1877

Coleção 506, Folha 49 - Roma e Nunciatura. Registro de avisos, cartas, etc., 1843-1888. Carta apresentando-o e nomeando-o para o Bispado do Rio de Janeiro. 30/6/1878

Pacote 2, Documento 61, Caixa 890-A - Decreto Imperial nomeando o Revdo. D. Pedro Maria de Lacerda, Arcebispo da Diocese de São Salvador da Bahia, vaga pela renúncia que fez D. Luiz Antônio dos Santos, Marquês de Monte Pascoal.13/4/1889.

Pacote 2, Documento 62, Caixa 890-A - Decreto Imperial tornando em efeito a nomeação de D. Pedro Maria de Lacerda, Conde de Santa Fé, para Arcebispo da Diocese de S. Salvador da Bahia. 21/9/1889

Coleção 514, Folhas 132 e 142. - Seminários episcopais. Dr. Cônego Professor de Filosofia Racional e Moral do Seminário de Mariana.

Coleção 526, Índice, Livro 3º, Folha 46 - Comendador da Ordem de Cristo. Sem data.

Coleção 526, Livro 3º, Folha 46 Verso - Revdo. Bispo Capelão Mor. Comendador da Ordem de Cristo. 15/10/1876

Caixa 787, Documento 56 - Comenda da Ordem de Cristo. Rio, Palácio do Rio de Janeiro, 15/11/1876

Número 3332, Caixa 1661, Galeria A - Relação do Rio de Janeiro – 84. Série: Agravo. Desapropriação. Imóvel. Agravante: Pedro Maria de Lacerda. Agravado: Alfredo da Rocha Bastos. 1885

Fontes impressas

LACERDA, D. Pedro Maria Lacerda. D. Pedro Maria Lacerda. *Diário das visitas pastorais de 1880 e 1886 à província do Espírito Santo*. (coordenação e transcrição do original por Maria Clara Medeiros Santos Neves). Vitória: Estação Capixaba e Cultural-ES, 2013. [Disponível também em www.estacaocapixaba.com.br]

I.H.G.B. – SALA DE CONSULTAS

71.2.21. Vida de Dom Antônio Ferreira Viçoso, Bispo de Mariana, Conde da Conceição, por D. Silvério Gomes Pimenta, Bispo de Camaco. 2ª edição revista e aumentada. Niterói. 1892.

Lata 480 – Doc. 4. Carta (cópia fotográfica) do Padre Antônio Ferreira Viçoso, orador do Seminário de Jacuecanga, dizendo já ter pedido sua demissão. Faz um relato das tarefas diárias que executa no seminário. Seminário de Jacuecanga.1/7/1836.Col. Senador Nabuco.

- DL 686.66. Declaração de Dom Antônio, Bispo de Mariana, recomendando o Padre Antônio Martiniano de Oliveira, pároco da cidade de Guaratinguetá, para a vaga do Bispado de São Paulo. Mariana, Minas Gerais.5/7/1861.Col. Senador Nabuco.
- Lata 366, Pasta 45. Ofício de Dom Antônio Ferreira Viçoso (Bispo de Mariana) ao Conselheiro Nabuco de Araújo (Ministro da Justiça) acerca da nomeação dos padres Manoel Roberto da Silva Diniz e Cândido Afonso dos Santos Lage para cônegos das respectivas catedrais. Mariana.1/5/1854.Col. Senador Nabuco.
- Lata 412, Pasta 66. Ofício de Dom Antônio de Macedo Costa a Dom Antônio Ferreira Viçoso, Bispo de Mariana e Conde da Conceição, oferecendo-lhe dois exemplares do seu livro *Resumo da História Bíblica*, que acaba de mandar publicar para uso das escolas e colégios. Belém.13/2/1873.Col. Dom Macedo Costa.
- Lata 560, Pasta 21.Traços biográficos de Dom Frei Antônio Ferreira Viçoso, Conde da Conceição. s/d
76. 2. 29 - História da Província Eclesiástica de São Paulo. Por Vasco Smith de Vasconcellos. Antônio Joaquim de Melo, 7º Bispo de São Paulo. São Paulo. 1957
- 27.1.22- Necrologia do Exmo. E Revmo. Senhor Dom Antônio Joaquim de Melo do Conselho de S. M. O Imperador, Bispo Diocesano de São Paulo, Conde Romano, prelado doméstico de S. Santidade e assistente ao trono pontifício, etc. Publicada por José Bento de Andrade, cônego da Sé de São Paulo. São Paulo.1861
- 47.3.30 - Vida do Exmo. E Revmo. Senhor Dom Antônio Joaquim de Mello, Bispo de São Paulo, pelo Exmo. E Revmo. Sr. Cônego Tesoureiro-Mor Ezequias Galvão da Fontoura. São Paulo. 1898

BIBLIOTECA NACIONAL – SESSÃO DE OBRAS GERAIS

- I 921 M 528 B- MELO, Antônio Joaquim de, 1794-1873. Biografia de Gervásio Pires Ferreira. Recife. Ed. Universitária da UFPE.1973
- III – 246, 5, 18-20 - Biografias de alguns poetas e homens ilustres da província de Pernambuco. Recife. Tipografia Universal, 1856-1859.
- Livros raros Pastoral de Antônio Joaquim de Melo, 1791-1861. Tipografia Brasiliense.1852
- SEIXAS, Romualdo Antonio de, marquês de Santa Cruz, arcebispo, 1787-1860 Collecção das obras do excellentissimo e reverendíssimo senhor D. Romualdo de Seixas... Pernambuco, Typ. De Santos &cia., 1839-58. 5 v.
- VIÇOSO, Antônio Ferreira. “Guia dos confessores da gente do campo. Obra de S. Afonso Maria de Ligório, traduzida da língua italiana por ordem do Exmo. bispo atual de Mariana. Da edição de Roma de 1837”. S.II – 48, 9, 3. 1855.
- SANTOS, Antônio Alves Ferreira dos. A Archidiocese de S. Sebastião do Rio de Janeiro: Subsídios para a história ecclesiastica do Rio de Janeiro, capital do Brasil. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger, 1914.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AQUINO, Maurício. “Romanização, História e tensões sociais: o catolicismo em Botucatu-SP (1909-1923)”. In: *Revista Fênix*. Ano VIII vol. 8, 2011. Disponível em http://www.revistafenix.pro.br/PDF26/Artigo_5_Mauricio_de_Aquino.pdf Acesso: 11/11/2013.
- ARAÚJO, J. S. A. Pizarro. *Memórias históricas do Rio de Janeiro*. 10 vols. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945 [1820; 1822].
- ASSMANN, Hugo. *Opresión-Liberación: desafío a los cristianos*. Montevideo: Tierra Nueva, 1971.
- AUBERT, Roger. *A Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno*. Tomo I. Petrópolis: Vozes, 1975.
- AZEVEDO, Thales. *Igreja e Estado em tensão e Crise: a conquista espiritual e o padroado na Bahia*. São Paulo: Ática, 1978.
- AZZI, Riolando. *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo, Edições Paulinas, 1983.
- AZZI, Riolando. Elementos para a História do Catolicismo Popular. *REB*, Petrópolis, Vozes, v.36, março,1976.
- AZZI, Riolando. *O Movimento de Reforma Católica durante o Séc. XIX*. *REB — Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, p. 646-662,1974.
- BARROS, Roque Spencer Maciel de. A Questão Religiosa. In: HOLANDA, Sergio Buarque de (Dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo II – O Brasil monárquico, Vol.04 – Declínio e queda do Império. 4ª ed. São Paulo: Difel, 1985.p.338-365.
- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985
- BETHELL, Leslie (Dir.) *História da América Latina: de 1870 a 1830*. São Paulo: Edusp, 2001, Vol.IV.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003
- BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica. 1400-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BURKE, Peter. Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro. In: BURKE, Peter (org.). *A Escrita da História: Novas Perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.
- BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna- Europa, 1500-1800*. 2ª ed., São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- CAMELLO, Maurílio José de Oliveira. *Dom Antônio Ferreira Viçoso e a Reforma do Clero em Minas Gerais no Século XIX*. Tese de doutorado, São Paulo, USP; (Vol. I e Vol. II) 1986.

- COELHO, Tatiana Costa. *A reforma católica em Mariana e o discurso ultramontano de Dom Viçoso (1844-1875)*. – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2010 (dissertação de mestrado)
- DAVIDSON, N. S. *A Contra-Reforma*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Tomos I. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960.
- DÖLLINGER, J. J. O. *O Papa e o concílio*. 2ª ed. São Paulo: Saraiva, 1978.
- DORNAS FILHO, João. *O padroado e a Igreja brasileira*. São Paulo: Nacional, 1938.
- FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil*. São Paulo: Alameda; Phoebus, 2007.
- FERRY, Luc & GAUCHET, Marcel. *Depois da religião: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?* Rio de Janeiro, Difel, 2008.
- FRAGOSO, Hugo. “A Igreja na formação do Estado Liberal” In: Hauck, João Fagundes et al. *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1992. Tomo II vol. 2.
- GAETA, Maria Ap. Junqueira Veiga. *Os percursos do Ultramontanismo em São Paulo no Episcopado de D. Lino Deodato Rodrigues de Carvalho (1873-1894)*. Tese de doutorado; São Paulo; USP, 1991.
- GALLIAN, Dante Marcello C. *Me. Maria José de Jesus: No caminho da perfeição*. São Paulo, 1997.
- GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement Du monde: une histoire politique de La religion*. Paris: Gallimard, 1985.
- HAUCK, João Fagundes et al. *História da Igreja no Brasil*. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 1992. Tomo II vol. 2.
- HESPANHA, Antônio Manuel. “A Igreja” In: MATTOSO, J. *História de Portugal*. Vol. IV, Lisboa: Estampa, 1993.
- HESPANHA, Antônio Manuel. “Os bens eclesiásticos na Época Moderna: Benefícios, Padroados e Comendas”. In: TENGARRINHA (coord.). *História de Portugal*. EDUSC, São Paulo, 2000.
- HESPANHA, António Manuel. Depois do Leviathan. *Almanack Braziliense*, São Paulo, n.5, p.59, nota 13, maio de 2007.
- LEMOS, D. Jerônimo de, O. S. B. D. *Pedro Maria de Lacerda*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1987.
- LIMA, Lana Lage da Gama. *A confissão pelo avesso: o crime de solicitação no Brasil colonial*. Tese (Doutorado em História). Faculdade de filosofia, letras e ciências sociais. Universidade de São Paulo, 1990.
- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Reformistas na Igreja do Brasil-Império*. Tese de doutorado, São Paulo: USP, 1977.
- MANOEL, Ivan Aparecido. *O pêndulo da História: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)*. Maringá: Eduem, 2004.
- MARCHI, E. *O mito do Brasil católico: Dom Sebastião Leme e os contrapontos de um discurso*. História: *Questões e Debates*, Curitiba, n. 28, pp. 55-75, 1998.

- MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero a nossos dias*. Vol. III – A era do liberalismo. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- MARTINS, Karla D. *Cristóforo e a Romanização do Inferno Verde: a proposta de D. Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860-1890)* (tese de doutorado), Campinas-SP: 2005.
- MARTINS, William de Souza. O púlpito em defesa do Antigo Regime: a oratória franciscana na Corte joanina (1808 – 1821). *Tempo*, Niterói, n.31, p.117-144, dez. 2011.
- MAYER, Arno J. *A força da tradição: a persistência do Antigo Regime, 1848-1914*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- MELO, Amarildo José de. *A influência do jansenismo na formação do ethos católico mineiro. Uma reflexão a partir da ação pastoral de Dom Antônio Ferreira Viçoso*. Dissertação 2000. (Mestrado em Filosofia) – FAJE, Belo Horizonte.
- MENEZES, Furtado de. *Igrejas e Irmandades em Ouro Preto*. Belo Horizonte, 1ª ed., 1975.
- MULLET, Michael. *A Contra-Reforma e a Reforma Católica nos Princípios da Idade Moderna Europeia*, Lisboa, Gradiva, 1985.
- NETO, D. Belchior da Silva. *Dom Viçoso: Apóstolo de Minas*. Belo Horizonte, 1965.
- NEVES, Guilherme Pereira das. A religião do Império e a Igreja. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Org.). *O Brasil imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. Vol.1. p.377-428.
- NEVES, Guilherme Pereira das. *E receberá mercê: a Mesa da Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil, 1808 – 1828*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- NEVES, José Teixeira. Aspectos do século XIX na vida de um prelado mineiro: Atividades e influência de Dom João Antônio dos Santos, 1º Bispo de Diamantina In: _____. *Revista do Livro*. Ano V, dezembro de 1960.
- NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. *Corcundas Constitucionais: cultura e política (1820-1823)* - Rio de Janeiro: Revan: FAPERJ, 2003.
- OLIVEIRA, Alcilene Cavalcante de. “A difusão da doutrina Católica em Minas Gerais no século: XVIII: análise das Pastorais dos Bispos”. In: História: *Questões & Debates*, Curitiba, n. 36, p. 187-217. Editora UFPR.
- OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção Negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet: FAPERJ, 2008.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro. *Revista Eclesiástica Brasileira* (doravante, *REB*), Petrópolis, Vozes, v. 36, março 1976.
- ORLANDI, E. *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Campinas: Pontes, 2004.
- PAIVA, Gilberto. "Meados do século XIX: a Igreja no Brasil toma novos rumos". In: *Fragments de Cultura*, v. 9 n. (s.d.)
- PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império (1495 – 1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2006.
- PEREIRA, Mabel Salgado. *Romanização e Reforma Católica Ultramontana da Igreja de Juiz*

- de Fora: projetos e limites (1890-1924)*. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.
- PEREIRA, Nilo. *Dom Vital, e a Questão Religiosa no Brasil*. Recife: Imprensa Universitária da UFPE, 1966.
- PIMENTA, Silvério Gomes. *Dom Viçoso: Vida e Obra*. Tipografia de Mariana, 1876.
- PIRES, Maria do Carmo. *Juízes e Infratores: o tribunal eclesiástico do Bispado de Mariana (1748-1800)*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH/UFMG; Fapemig, 2008 (Coleção Olhares).
- POULAT, Emile. Catolicidade e modernidade: um processo de exclusão mútua. *Concilium*, Petrópolis, v. 224, 1992.
- POULAT, Émile. Compreensão histórica da Igreja e compreensão eclesiástica da História. *Concilium*. Rio de Janeiro, (67):811-24, 1971
- RICCI, Magda. *Assombrações de um padre regente: Diogo Antônio Feijó (1784–1843)*. Campinas: Ed. Unicamp, 2001.
- ROGIER, L. J.; SAUVIGNY, J. de Bertier de. *Século das Luzes, revoluções, restaurações*. Nova História da Igreja, Vol. IV. Petrópolis: Vozes, 1971.
- ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja Contra Estado (Crítica ao Populismo Católico)*. São Paulo, 1ª ed., Kayros, 1979.
- ROSENDAHL, Zeny & CORRÊA, Roberto Lobato. Difusão e territórios diocesanos no Brasil: 1551–1930. In: Revista Eletrônica de Geografia e Ciências Sociais *Scripta Nova*, Vol. X, núm. 218 (65), 1 de agosto de 2006. Disponível em: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-65.htm>. Acesso 05/03/2014
- RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil: galicismo imperial (1822–1889)*. Santa Maria: Pallotti, 1988, Vol. IV.
- SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. “A ação da Santa Sé nos negócios eclesiásticos da província do Brasil durante o Segundo Império” In: XI Simpósio Nacional da ABHR. Goiânia, UFG, 2009, disponível em: http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2013/01/art_SANTIROCCHI_santa_s%C3%A9_II_imp%C3%A9rio.pdf, Acesso : 11/11/2013..
- SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial: a Suprema corte da Bahia e seus juízes (1609-1751)*. São Paulo, Perspectiva, 1979.
- SILVA, Cândido da Costa e. *Roteiro da Vida e da Morte*. São Paulo: Ática, 1982.
- STEFANO, Roberto di. Disidencia religiosa y secularización en el siglo XIX iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas. *Projeto História*, São Paulo, n.37, p.157-178, dez. 2008.
- TORRES- LÔDONO, Fernando. *A outra família: concubinato, Igreja e escândalo na colônia*. São Paulo; História Social/USP/Loyola 2002.
- TORRES, João Camilo de Oliveira. *A democracia coroada: teoria política do Império do Brasil*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1964.

- VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- VIEIRA, David Gueiros. “O protestantismo e a Questão Religiosa no Brasil” In: BASTIAN, Jean-Pierre (comp.) *Protestante, Liberais e Francmasones: Sociedades de ideias y modernidade en América Latina, siglo XIX*. México, CEHILA. Fondo de Cultura Económica.
- VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília, Editora de Universidade de Brasília, 2ª edição, 1980.
- VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida- SP, SP: Editora Santuário, 2007.
- WEILER, Anton. “Editorial”. *Concilium*. Rio de Janeiro, (67):811-24, 1971 p. 807.
- WERNET, Augustin. *A Igreja paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática, 1987.