

**D. Romualdo Antônio de Seixas e a reforma  
da Igreja Católica na Bahia  
(1828-1860)**



Salvador

2014

**ISRAEL SILVA DOS SANTOS**

**D. ROMUALDO ANTÔNIO DE SEIXAS E A REFORMA DA IGREJA  
CATÓLICA NA BAHIA  
(1828-1860)**

Tese apresentada ao programa de pós-graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Doutor em História.

Orientador: Prof. Dr. George Evergton Sales Souza.

Salvador

2014

S235 Santos, Israel Silva dos.

D. Romualdo Antônio de Seixas e a reforma da Igreja Católica na Bahia (1828-1860) / Israel Silva dos Santos. – Salvador, 2014.  
290 f.

Orientador: George Evergton Sales Souza.

Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia.

Faculdade de Filosofia de Ciências Humanas. Programa de pós-graduação em História, 2014.

1. D. Romualdo Antônio de Seixas 2. Igreja Católica - História 3. Religião – Igreja Católica I. Souza, George Evergton Sales II. Universidade Federal da Bahia III. Título

CDD 282.81

**ISRAEL SILVA DOS SANTOS**

**D. ROMUALDO ANTÔNIO DE SEIXAS E A REFORMA DA IGREJA  
CATÓLICA NA BAHIA  
(1828-1860)**

Aprovado em: 31/03/2014

**Banca Examinadora**

George Evergton Sales Souza (orientador) \_\_\_\_\_  
Doutor em História Moderna e Contemporânea Université Paris-Sorbonne (Paris)

Cândido da Costa e Silva \_\_\_\_\_  
Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (São Paulo)

Lígia Bellini \_\_\_\_\_  
Doutora em História pela University of Essex (Londres)

William de Souza Martins \_\_\_\_\_  
Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (São Paulo)

Nancy Rita Sento Sé de Assis \_\_\_\_\_  
Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense (Rio de Janeiro)



ATA E PARECER SOBRE TRABALHO FINAL DE PÓS-GRADUAÇÃO

NOME DO ALUNO		MATRÍCULA	NÍVEL DO CURSO
Israel Silva dos Santos		209115011	Doutorado
TÍTULO DO TRABALHO			
D. ROMUALDO ANTÔNIO DE SEIXAS E A REFORMA DA IGREJA CATÓLICA NA BAHIA (1828-1860)			
EXAMINADORES	ASSINATURA	CPF	
George Evergton Sales Souza (UFBA - orientador)		476275145-68	
Nancy Rita Sento Sé de Assis (UNEB)		281.839.755-34	
William de Souza Martins (UFRJ)		011.481.627-12	
Cândido da Costa e Silva (Ucsal)		027142645-49	
Lígia Bellini (UFBA)		210 023 120 00	

ATA

Aos trinta e um dias do mês de março do ano de 2014, nas dependências da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), foi instalada a sessão pública para julgamento do trabalho final elaborado por Israel Silva dos Santos, do curso de doutorado do Programa de Pós-graduação em História Social do Brasil. Após a abertura da sessão, o professor George Evergton Sales Souza, orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores. Foi dada a palavra ao autor, que fez sua exposição e, em seguida, ouviu a leitura dos respectivos pareceres dos integrantes da banca. Terminada a leitura, procedeu-se à arguição e respostas do examinando. Ao final, a banca, reunida em separado, resolveu APROVAR o aluno. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata que será assinada por quem de direito.

PARECER GERAL

A tese de Israel Silva dos Santos destaca-se por sua originalidade, abrangência das fontes documentais trabalhadas, bem como pela importância do personagem biografado.

Pelas razões expostas, a banca, por unanimidade, recomenda a sua publicação, observadas as modificações sugeridas ao longo da arguição.

SSA, 31/03/2014: Assinatura do aluno:

SSA, 31/03/2014: Assinatura da orientador:

*Aos meus pais, José Epifânio e Maria Zuzartina.*

## **Agradecimentos**

Dizem que trabalhos de cunho acadêmico são solitários. É possível que sim, mas, algumas vezes, pessoas especiais surgem em nosso caminho e são tão ou mais importantes que o próprio resultado do trabalho. Sua amizade e seu companheirismo ajudam a construir o homem e seu conhecimento. Quando precisamos, essas pessoas nos dão carinho e atenção. Por isso, não poderia deixar de lembrar de alguns nomes que fizeram parte dessa trajetória.

O bom Deus, que me conservou a vida e saúde.

George Evergton Sales Souza, orientador e amigo, que com paciência, resistiu aos meus limites intelectuais e me ajudou a traçar bons caminhos.

O professor Cândido da Costa, grande mestre, a quem devo apreço pelos assuntos da religião.

O sempre colega e amigo, Grimaldo Zachariades, que me deu abrigo quando estive na cidade maravilhosa.

Ricardo Batista, Tati, Caroline, Gissele, Mariana e Alaíze, pela amizade construtiva.

Elineuza Correia e aos meus irmãos Elias, Nívea Maria e Isafás.

Renata, do Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador, ao padre Josevaldo e ao padre Maurício, reitor do Seminário da Bahia. A Renata Mariani, pela consultoria linguística.

Finalmente, aos membros da banca.

**Combati o bom combate, terminei a corrida e guardei a fé.**

**(II Timóteo 4:7)**



SANTOS, Israel Silva dos. D. Romualdo Antônio de Seixas e a reforma da Igreja Católica na Bahia (1828-1860). Salvador, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, 2014. Tese de Doutorado.

### **Resumo**

Esta tese aborda alguns aspectos da vida e da atuação política e religiosa de D. Romualdo Antônio de Seixas, arcebispo da Bahia entre os anos de 1828 e 1860. Foi nesse período de formação e consolidação da nação brasileira que esse paraense de Cameté se destacou nacionalmente como uma das principais figuras da Igreja Católica no país, atuando, inclusive, como combativo parlamentar na Câmara imperial, bem como na Assembleia Provincial. A partir da análise da atuação política de D. Romualdo, o presente trabalho também busca lançar luz sobre as diferentes formas de compreensão das relações entre a Igreja Católica e o Estado imperial brasileiro, defendidas por leigos e homens de religião. Este estudo se interessa igualmente pelo papel de D. Romualdo Antônio de Seixas como pastor e prelado da arquidiocese da Bahia, em particular sobre o modo como, ao longo de seus 32 anos de arcebispado, lançou as bases para a formação de um novo clero e lutou em prol de um novo modelo de religiosidade inspirado nos padrões romanos.

Palavras-chave: D. Romualdo Antônio de Seixas, Igreja Católica, Religião.

SANTOS, Israel Silva dos. D. Romualdo Antônio de Seixas e a reforma da Igreja Católica na Bahia (1828-1860). Salvador, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, 2014. Tese de Doutorado.

### **Résumé**

Cette thèse examine quelques aspects de la vie et de l'action politique et religieuse de Mgr Romualdo Antonio de Seixas, archevêque de Bahia entre 1828 et 1860. Dans cette période de formation et consolidation de la nation brésilienne, cet homme, né dans la ville de Cameté, dans la province du Pará, se rendra connu dans tout le pays comme un des principaux leaders de l'Église, en particulier à cause de son action comme député dans la chambre impérial ainsi que dans l'Assemblée provinciale de Bahia. A partir de l'analyse de l'action politique de Mgr Romualdo, ce travail cherche à mieux comprendre les différentes conceptions des rapports entre l'Église et l'État impérial brésilien soutenues soit par des laïcs soit par des hommes d'Église. Cette étude s'intéresse aussi par le rôle de Mgr Romualdo Antonio de Seixas en tant que pasteur et prélat de l'archidiocèse de Bahia, notamment sur la façon dont il a contribué, tout au long de ses 32 ans de gouvernement archiépiscopal, à la réforme de son clergé et à la construction d'un nouveau modèle ecclésiastique plus proche des conceptions romaines.

Mots-clés: Mgr Romualdo Antonio de Seixas, Église catholique, Religion

SANTOS, Israel Silva dos. D. Romualdo Antônio de Seixas e a reforma da Igreja Católica na Bahia (1828-1860). Salvador, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, 2014. Tese de Doutorado.

### **Abstract**

This thesis approaches some aspects of life and political and religious performance of D. Romualdo Antônio de Seixas, archbishop of Bahia, between the years 1828 and 1860. It was in this period of formation and consolidation of the Brazilian nation that this man, born in Cametá, city located in the state of Pará, Brazil, stood out as one of the major persona of Roman Catholic Church in his country. He also acted as a combative parliamentarian at the Imperial Assembly and at the Provincial Assembly. Based on D. Romualdo Antônio de Seixas' political action, this work also intends to shed light on the different ways of understanding of the relations between the Catholic Church and the Brazilian Imperial State, these defended by laic people and religious men. This study is likewise interested in D. Romualdo Antônio Seixas' role as pastor and prelate of the Archdiocese of Bahia, particularly, on how, during his 32 years of archbishopric, he laid the foundations for the formation a new clergy and fought for a new model of religiosity, inspired in Roman patterns.

Keywords – D. Romualdo Antônio de Seixas, Catholic Church, Religion

## Sumário

<b>Introdução .....</b>	<b>11</b>
<b>Capítulo I - D. Romualdo Antônio de Seixas: do Pará à Bahia.....</b>	<b>20</b>
De suas origens sociais e econômicas.....	20
Os primeiros estudos .....	28
Uma memorável viagem .....	35
O retorno ao Pará.....	49
A caminho da sagração .....	51
<b>Capítulo II – D. Romualdo Antônio de Seixas: caminhos políticos .....</b>	<b>66</b>
D. Romualdo Antônio de Seixas e o processo de independência .....	66
D. Romualdo Antônio de Seixas: entre a Igreja e o Estado.....	75
Pela religião e pelo rei.....	98
Pela ordem política e social.....	101
D. Romualdo Antônio de Seixas – sobre o tráfico negreiro e a escravidão .....	120
<b>Capítulo III – A ação pastoral como reforma da Igreja – o clero .....</b>	<b>130</b>
“Conhecer e ser conhecido”: visitas pastorais.....	131
Um clero a reformar.....	134
Os seminários.....	145
As Conferências Eclesiásticas .....	157
O uso do hábito sacerdotal .....	161
O casamento dos padres.....	166
Reforço e reforma do clero regular.....	176
<b>Capítulo IV – A ação pastoral como reforma da Igreja – laicato e religiosidade .....</b>	<b>203</b>
D. Romualdo Antônio de Seixas e as confrarias da Bahia .....	203
A cemiterada – entre a religião, a ciência e o Estado .....	213
A fé é o melhor remédio .....	223
Devoção e celebrações católicas – os limites da fé .....	239
O ensino da doutrina.....	253
Sob os auspícios de Sua Excelentíssima Reverendíssima: O Noticiador Católico .....	262
<b>Considerações finais .....</b>	<b>270</b>
<b>Anexo – Cronologia de eventos da vida de D. Romualdo Antônio de Seixas.....</b>	<b>274</b>
<b>Fontes .....</b>	<b>276</b>
<b>Referências bibliográficas .....</b>	<b>281</b>

## Introdução

Em 29 de dezembro de 1860, faleceu D. Romualdo Antônio de Seixas, arcebispo da Bahia, metropolitano e primaz do Brasil, no Palácio Arquiepiscopal da Penha, para onde havia se retirado afim de descansar, desde o mês de novembro<sup>1</sup>. Naquele dia o seu corpo foi transportado do Palácio da Penha, para o palácio da cidade, ficando exposto na capela durante todo o dia 30, para a apreciação de seus diocesanos. Alguns beijavam-lhe o anel. Outros corriam-lhe para beijar-lhe o pé. Por volta das 4 horas e meia da tarde compareceu grande número de pessoas de “todas as classes, dentro e fora do palácio”<sup>2</sup>. A multidão saiu a acompanhar o féretro do venerando prelado pelas ruas da cidade. Embora, em seu testamento não tivesse deixado observações especiais quanto ao seu enterro, participaram do cortejo diversas confrarias, irmandades, ordens religiosas, párocos, o cabido da catedral, mais pessoas convidadas ou que compareceram por espontânea vontade.

A cerimônia fúnebre foi celebrada pelo ex-aluno do Seminário de Santa Teresa, o recém-nomeado bispo do Rio Grande do Sul, D. Sebastião Dias Laranjeira (1820-1888) – um baiano, da cidade de Palmas do Monte Alto, hoje distrito da cidade que leva seu nome, Sebastião Laranjeiras. O préstito, que levava o corpo do falecido arcebispo, foi carregado pelos sacerdotes, a princípio, a mão, depois, nos ombros de seus sacerdotes. Seguiu pelas ruas da Misericórdia, depois do Palácio, da Ajuda, do Aljube, do Colégio, do Bispo, pela rua de São Francisco, atravessando o Terreiro de Jesus, até entrar na Catedral de São Salvador da Bahia, onde seu corpo foi posto “em uma pobre eça, levantada entre as cadeiras do cabido”<sup>3</sup>. Os ofícios foram cantados entre as 9 e 10 horas da noite, quando se passou à inumação do cadáver, junto à capela do Santíssimo Sacramento.

---

<sup>1</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz, Arcebispo da Bahia, D. Romualdo Antônio de Seixas, Metropolitano e Primaz do Brasil, do Conselho de Sua Majestade o Imperador, Grã-Cruz da Ordem de Cristo, Grande Dignatário da Rosa e membro de diversas sociedades científicas nacionais e estrangeiras*. Rio de Janeiro Typographia Nacional, 1861. Prefácio ao leitor pelo padre J.J. da Fonseca Lima, p. XVI. O padre José Joaquim da Fonseca Lima foi uma das figuras mais próximas de D. Romualdo Antônio de Seixas, sendo seu secretário e redator no periódico fundado sob os auspícios de D. Romualdo *o Noticiador Católico*.

<sup>2</sup> O INDUSTRIAL, 17 de janeiro de 1861, p. 3-4. O Industrial, “periódico político, noticioso e comercial” foi publicado na cidade de Nazaré, entre os anos de 1856 e 1861, no recôncavo baiano, na tipografia de Manoel Teixeira de Carvalho Serva, também seu redator. Teve suas últimas edições em abril de 1861, sendo substituído pelo jornal O Regenerador, que defendia a linha do partidador conservador, como possivelmente seu antecessor.

<sup>3</sup> Ibidem.

O enterro foi acompanhado por algumas autoridades como o presidente da província, o mineiro, da vila de Paracatu, Antônio da Costa Pinto (1860-1861) e seu secretário, além do comandante das armas, do chefe da estação naval e do seu secretário, e demais comandantes e oficiais de alguns corpos. Para *O Industrial*, periódico do recôncavo baiano, não se fizeram as justas homenagens oficiais ao velho arcebispo, nem na terra, nem no mar: “Nem uma salva de artilharia, nada, nada absolutamente, que indicasse o funeral de um funcionário de tão elevada hierarquia”<sup>4</sup>.

A morte do prelado, comentou o *Industrial*, “foi uma surpresa para toda a população, que não tinha tido notícia da gravidade do enfermo, e, portanto, não supunha que ele tão cedo faltasse à Igreja brasileira”. Apesar de sua idade e de reclamar por sua saúde abalada já há vários anos, sempre cercado por sua família, sabia-se da normalidade da situação, pois se entendia que alguém “em idade avançada, em certas posições, e temperamentos qualquer desgosto e contrariedade duplica de intensidade e a natureza não tem o vigor para reagir contra essas funestas impressões”. Um dia antes de sua morte, conta o mesmo jornal, que os sintomas haviam desaparecido: “era a consolação que a vida em despedidas oferece aos enfermos moribundos”. Já seu secretário, o pe. Fonseca Lima, informado pelo testemunho de seus parentes, disse que o velho arcebispo, em meio a uma “síncope” proferiu o nome de um amigo, e, tornando a si próprio “não se ouviu mais palavra senão diversas orações que recitou constantemente, clara e distintamente, entre essas as do ritual *pro agonisantibus*”<sup>5</sup>. Na manhã do dia 29 entre o “arqu coasta contínuo e apressado”, que oscilava entre o aumento e a diminuição, e o perder da fala, sua vida o deixara, precisamente ao meio dia. A “sinistra notícia correu por toda cidade, e o luto e dor se derramaram pela população”<sup>6</sup> e logo espalhou-se “pelas mais cidades e pontos do litoral. As viúvas, os órfãos, os pobres de toda a espécie choravam seu protetor; os poderosos e ricos lamentavam essa perda como uma calamidade pública; orava-se nos templos e nas casas.”<sup>7</sup>

O redator do *Industrial* afirmou que se não fossem as cerimônias religiosas e o concurso de pessoas que enchiam as ruas e praças, impedindo o trânsito de pessoas na região, a celebração passaria “inteiramente” despercebida. “O ilustre finado seria lançado na sepultura, na mais modesta obscuridade, apenas entre a dor e as lágrimas dos parentes ou

---

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Ibidem. Prefácio ao leitor, p. XVII.

<sup>6</sup> O *Industrial*, 17 de janeiro de 1861. p. 3-4.

<sup>7</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* Prefácio ao leitor, p. XVII

amigos”. Dizia ainda o mesmo periódico que se chegou, inclusive, a duvidar que o antístite merecesse tais honras fúnebres pelo Estado<sup>8</sup>. Acrescentava que “o povo assistiu o desacato praticado para com o chefe da Igreja: o exemplo caiu do alto, veio de quem deveria ser o primeiro a reverenciar o velho prelado” – o presidente da província. Seria aquele fato, reflexo dos tempos de irreligião, que durante muito tempo o arcebispo combateu ou era aquilo fruto da oposição política que o mesmo jornal fazia às autoridades da época? Infelizmente não conseguimos encontrar outras reportagens que comprovassem uma situação diferente. Apenas o relato do pe. José Joaquim da Fonseca Lima<sup>9</sup>, que corroborou com a opinião do redator do *Industrial* sobre a falta de “algumas honras devidas” ao arcebispo por sua hierarquia social. Entretanto este não pôs a culpa no presidente da província ou em qualquer outra autoridade. Mas para o redator do jornal do recôncavo que parecia demarcar sua posição política, aquilo era sim culpa da maior autoridade civil da província. Mais que isso, culpa das eleições primárias que ocorreriam naquele ano, quase sempre agitadas pelas lutas locais: “Não se podia fazer ostentação de força!”<sup>10</sup>. A chance de reparação ao arcebispo, estaria na missa de sétimo dia, “porque os baianos tem bastante critério e ilustração para não precisar de estímulos estranhos a fim de guardar o respeito devido à religião e aos ministros de Deus”<sup>11</sup>.

\*

Escrever sobre a vida de D. Romualdo Antônio de Seixas, não foi tarefa fácil, visto, a princípio, não pensarmos escrever um estudo com caráter biográfico, mas voltado para o processo de reforma empreendido por ele no exercício do múnus episcopal. Ainda assim, quando o caráter biográfico do trabalho foi se definindo, passamos a encontrar outras dificuldades: escrever um trabalho acadêmico com as teorias e métodos da ciência histórica e ao mesmo tempo desenvolver uma escrita que pudesse compor um estudo que tivesse as características necessárias de uma narrativa. Consolamo-nos por saber que a dificuldade de escrever um trabalho biográfico não era só nossa, mas de grandes historiadores, nos quais tentamos nos inspirar. Jacques Le Goff afirmou: “a biografia histórica é uma das maneiras mais difíceis de fazer história”. O notório historiador francês levou mais de dez anos para

<sup>8</sup> O redator do *Industrial* não se referiu a nenhum nome de forma direta.

<sup>9</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* Prefácio ao leitor, p. XVIII.

<sup>10</sup> O *INDUSTRIAL*, 17 de janeiro de 1861. p. 4.

CARVALHO, Alfredo de; TORRES, João Nepomuceno. *Anais da imprensa da Bahia: 1º centenário (1811-1911)*. Salvador, IGHB, 2007, p. 246.

produzir sua obra, *São Luís*. Obra de fôlego, que aborda a vida do rei da França, Luís (1214-1270), filho mais velho e herdeiro do rei Filipe II Augusto<sup>12</sup>, e da mulher, Branca de Castela. Nesse trabalho, algumas questões foram levantadas e, aqui e ali, serviram para a produção do nosso estudo. A primeira diz respeito ao tempo: “O homem é filho de seu tempo”. Pressuposto que não é de Le Goff, mas de Lucien Febvre<sup>13</sup>, que ainda na década de 1940 fez publicar uma das mais importantes obras da historiografia francesa, *O problema da incredulidade no século XVI...* Nesse trabalho Febvre analisa a figura de Rabelais, personagem francês que viveu os tempos da Renascença e sobre a qual se projetam diferentes imagens conforme o tempo de seus analistas. A História também é filha do seu tempo, diz Febvre, a Filosofia é filha do seu tempo, a Física é filha do seu tempo. Estudiosos lançam imagens diversas sobre determinadas figuras por que “cada época fabrica mentalmente seu universo e, como tal, fabrica-os com seus dons próprios, sua engenhosidade específica, suas qualidades, seus dons e suas curiosidades, tudo aquilo que a distingue das épocas precedentes”. Em suma, “cada época fabrica mentalmente sua representação do passado.”<sup>14</sup> Mas se essa regra serve para os historiadores que se aventuram a estudar certos indivíduos, também serve para as figuras históricas. Rabelais era filho da Renascença, do século XVI, e não obstante as diferentes imagens que se lancem sobre ele, o seu tempo é o ponto de partida para a compreensão de seu espírito irrequieto. Como ele, era também D. Romualdo Antônio de Seixas. Ele queria como um homem do século XIX, sentia como um homem do século XIX, pensava, acreditava e agia como um homem do século XIX. Como comentou Del Priore, sobre essa forma de fazer biografia: “[...] não se tratava mais de fazer, simplesmente, a história dos grandes nomes, em formato hagiográfico – quase uma vida de santo –, sem problemas, nem máculas. Mas de examinar os atores (ou o ator) célebres ou não, como testemunhas, como reflexos, como reveladores de uma época.”<sup>15</sup>

Todavia, se “o homem é filho do seu tempo” e é condicionado por ele, vivendo as demandas, as tensões e a conjuntura de seu tempo biológico, ele também é condicionado por outros tempos seja o da curta, da média ou da longa duração, para nos utilizar das

<sup>12</sup> Grafado dessa forma, por questões históricas.

<sup>13</sup> FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo Companhia das Letras. 2003. Essa teoria é defendida pelo também historiador francês Marc Bloch quando dizia que “os homens são mais filhos de seu tempo que de seus pais”.

<sup>14</sup> Idem. p. 30.

<sup>15</sup> DEL PRIORI, Mary. *Biografia: quando o indivíduo encontra a história*. Topoi, vol. 10, n.19, jul-dez 2009, p. 9.



concepções do também historiador francês, Fernand Braudel<sup>16</sup>. Em se tratando de um indivíduo como D. Romualdo Antônio de Seixas, essa verdade nos parece ainda mais propícia, afinal, ele foi educado numa instituição multissecular como a Igreja Católica Apostólica Romana, que enfrentou e enfrentava experiências de auge, contestação e reestruturação. Para o arcebispo da Bahia essas experiências se somavam a outras mais particulares, compondo, num todo, seus discursos e suas práticas. Seja numa curta, média ou longa duração, as histórias que condicionam as experiências se entrecruzam, explicando a realidade complexa que se impunha – de fato, o tempo é “plural”<sup>17</sup>.

A segunda questão para a qual direcionamos nosso trabalho, diz respeito ao lugar social de D. Romualdo Antônio de Seixas na história. Ele era, como sabemos, um homem da Igreja, da alta hierarquia católica, líder de seu rebanho na Bahia, referência no Brasil católico. Mas também foi um homem de Estado, porque foi deputado imperial e provincial. Portanto, homem público nos dois aspectos, comprometido com as duas instituições. Como bem assinalou José Pedro Paiva, ao tratar dos bispos no mundo português moderno, os prelados eram personagens “influentes a vários níveis”: Primeiro pela “liderança no governo das dioceses e o disciplinamento dos comportamentos dos fieis”; e depois por sua “proximidade e colaboração com os principais focos da constelação dos poderes vigentes, mas muito particularmente o rei”. Acrescente-se a isso, era “figura poderosa e influente culturalmente, pela sabedoria pessoal, pelo lugar central que as instituições ligadas à Igreja tinham na administração do saber...”<sup>18</sup>.

D. Romualdo Antônio de Seixas era um homem de projeção nacional. Sua posição era complexa, provocando algumas vezes as hesitações e contradições tão próprias do ser humano, que, em última instância, produziram justificativas apresentadas depois de muitas ações tomadas. Teve que se manter vigilante aos diversos ataques que sofreu. Suas duas posições, em suma – de político e clérigo – determinaram o seu ser social, e sabemos, “o indivíduo não existe a não ser numa rede de relações sociais diversificadas, e essa diversidade

---

<sup>16</sup> Ver a principal obra de BRAUDEL, Fernand. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (3 volumes).

<sup>17</sup> Sobre algumas teorias de Fernando Braudel, ver também o trabalho do pesquisador do Fernand Braudel Center, TOMICH, Dale. *A ordem do tempo histórico: a longa história e a micro-história*. Guarulhos, Almanack, n.2, 2º semestre de 2011, p. 38-51; e BARROS, José D'Assunção. *Fernand Braudel e a geração dos Anales*. História em reflexão, vol. 6, nº 11, UFGD-Dourados, jan-jun 2012.

<sup>18</sup> PAIVA, José Pedro. *Definir uma elite de poder: os bispos em Portugal*. In: MONTEIRO, Nuno G. et al. (org.) **Elite ibero-americana do Antigo Regime**. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2005. P. 47-48.

lhe permite também desenvolver seu jogo”<sup>19</sup>. Assim, conhecer sua sociedade foi fundamental. Conhecer as concepções políticas, culturais, econômicas e religiosas que faziam conviver grupos de diferentes origens e estamentos sociais – brancos, negros e indígenas, livres e escravos, possuidores e despossuídos – numa relação várias vezes conflituosa.

\*

As fontes aqui trabalhadas compreendem certa diversidade. Muitas delas produzidas pelo próprio D. Romualdo Antônio de Seixas, hábil escritor que foi. Somam-se sua *Coleção das Obras do Excelentíssimo e Reverendíssimo Senhor D. Romualdo Antônio de Seixas*<sup>20</sup>, que é composta pelo conjunto de suas pastorais, portarias, sermões, circulares, orações fúnebres, discursos parlamentares, etc.; os termos de suas visitas pastorais, bastante incompletos, devido às interrupções frequentes que sofreram; algumas de suas correspondências com párocos da arquidiocese e à nunciatura em Roma; além de suas *Memórias do marquês de Santa Cruz*<sup>21</sup>. Essa última talvez seja uma das mais complicadas. A memória nem sempre é capaz de resgatar todos os detalhes de determinados fatos, assemelhando-se mais a um labirinto que seleciona, consciente ou inconscientemente, o que se quer dizer, o que se deve dizer. É reflexo do comprometimento do homem público que foi D. Romualdo Antônio de Seixas com determinados fatos e posições que tomou durante toda a sua vida. Nesse sentido, sua “memória autobiográfica é uma construção realizada a partir de um processo de interação social”<sup>22</sup>, legada por ele anos depois. Assim, busca também deixar a imagem que ele desejava que a posteridade guardasse. Como bem citou Helmut Galle: “[...] a escritura autobiográfica ocupa um lugar destacado, sendo este o gênero privilegiado no qual o sujeito articula desde um determinado momento o ‘espaço das suas experiências’ (passado) e o ‘horizonte das suas expectativas’ (futuro) no seu entrelaçamento com a sociedade e a

---

<sup>19</sup>LE GOFF, *São Luís...*, p. 26.

<sup>20</sup>SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras completas do Excelentíssimo e Reverendíssimo Sr. D. Romualdo Antônio de Seixas, Arcebispo da Bahia, Metropolitano do Brasil, do Conselho de sua majestade o Imperador, Deputado da Assembleia Legislativa do Império e Provincial da Bahia, Cavaleiro Professo na Ordem de Cristo, Grande Dignatario da Rosa*. Pernambuco, Typographia de Santos e Companhia 1839- 1852. Tomo I-V.

<sup>21</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz, Arcebispo da Bahia...*

<sup>22</sup> GOMES, Celestina. *Construção da memória autobiográfica e histórias de vida*. Porto. FPCE. In: . Acesso em: 30/10/2013.

história”<sup>23</sup>. Em suma, suas *Memórias* autobiográficas encerram possíveis armadilhas. De outro ângulo também podem ser vistas apenas como uma “janela” através da qual podemos perceber seu mundo<sup>24</sup>, imerso nas características de homem político e religioso, conhecedor das letras.

Outras fontes religiosas, não produzidas por D. Romualdo Antônio de Seixas, foram os documentos da Igreja, produzidos em Roma, como os escritos papais, os escritos do Sagrado Concílio de Trento (ponto de referência do projeto de reforma), cartas da nunciatura, instruções, além dos conhecidos documentos da Igreja brasileira, como as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (também referência à administração eclesiástica no Brasil até meados do século XIX), o *Noticiador Católico*, sob os auspícios do mesmo arcebispo ou os escritos do cabido do arcebispado da Bahia, que nos ajudou a mensurar outras questões relativas à Igreja na Bahia. Além, claro, dos documentos de sua sagração.

Essas fontes religiosas, produzidas ou não pelo nosso protagonista, certamente facilitaram nosso trabalho. Porém, também se constituiu no grande desafio de buscar outras fontes que aludissem aos mesmos fatos, às mesmas circunstâncias, mas que não fossem de origem religiosa. Pulverizadas em jornais da época e fontes diversas, de sua comparação, surgiram questões que, por vezes, não conseguimos responder, deixando-as então em aberto, como lacunas que talvez outros estudos possam preencher. Por vezes, também apelamos para a estratégia de conjecturar sobre prováveis situações. Pareceu plausível supormos respostas para determinadas questões propostas. Esses problemas, claro, quase sempre se enquadram nas pesquisas de cunho acadêmico, que na maioria das vezes são vítimas da exiguidade dos recursos e do tempo que se dispõe. Mas não fazamos disso desculpa para os possíveis limites que se podem encontrar nesse trabalho.

As fontes não eclesiásticas formam o contrapeso dos discursos do prelado. Muitas delas discursos dos parlamentares que o combateram, reunidos na coleção do *Clero no parlamento*. Esses discursos nos permitiram apreciar a diversidade e as nuances das ideias em voga, que traduziram o contexto de uma nação recém-independente que tentava se adaptar a uma nova conjuntura política, econômica, social e cultural. Por sua vez, as falas dos presidentes da província da Bahia, seus relatórios sobre a situação da Igreja e mesmo o relato

---

<sup>23</sup> GALLE, Helmut. *Elementos para uma nova abordagem da escritura autobiográfica*. Rio de Janeiro, Matraga, v. 18, p. 64-91, 2006. <http://www.pgletras.uerj.br/matraga/matraga18/matraga18a03.pdf>. Acesso: 08/02/2014.

<sup>24</sup> GOMES, Celestina. *Construção da memória autobiográfica e histórias de vida...*

sobre fatos específicos ligados à religião no contexto da ação pastoral e do projeto de reforma empreendido por D. Romualdo Antônio de Seixas também foram importantes para caracterizar o trabalho do antístite. Finalmente, alguns jornais da época, que de alguma forma abordavam questões relativas à religião ou a Igreja Católica, denotando a importância de ambas na vida social – criticando-as ou apoiando-as.

\*

Esse estudo foi organizado em quatro capítulos que mais ou menos tentam estabelecer as fases da vida de D. Romualdo Antônio de Seixas, buscando amarrar seus primeiros tempos na província do Grão-Pará, com sua caminhada nas carreiras política e religiosa até seus últimos dias, como agente reformador e defensor da Igreja Católica na Bahia e no Brasil. Daí, tentamos atar as três fases de sua vida, na esperança de percorrê-la do começo ao fim, o que, aliás, constitui-se numa forma de estabelecimento da narrativa de uma vida. Narrativa que, sabemos, deve ser característica do trabalho histórico, além da concepção, sempre fundamental, de uma história problema.

Os capítulos organizam-se, desta forma, sob os seguintes títulos: *Romualdo Antônio de Seixas, do Pará à Bahia*, que aborda suas origens e os estudos no Pará e na Europa, além de seus primeiros anos como clérigo naquela província e sua caminhada até chegar ao arcebispado da Bahia; *D. Romualdo Antônio de Seixas, caminhos políticos*, que enfoca tanto sua vida política no Grão-Pará, no período do processo de independência, como sua atuação no parlamento imperial brasileiro e suas posições ante os acontecimentos políticos da época e relações com o monarca imperial; *A ação pastoral como a reforma da Igreja (o clero)*, onde se analisa suas atitudes como líder máximo da Igreja Católica na arquidiocese da Bahia, buscando, sobretudo, reformar o clero secular e regular, tocando em questões cruciais como a criação e reforma dos seminários, a questão do celibato e do uso do hábito sacerdotal, etc; e, finalmente, *A ação pastoral como a reforma da Igreja (laicato e religiosidade)*, que destaca sua atuação como pastor da comunidade leiga na Bahia, considerando suas relações para com as diversas confrarias da arquidiocese, suas posições frente a fé do povo baiano e suas ações no sentido de incentivar um modelo de fé apoiado nos ditames estabelecidos pela Igreja romana.

Encerramos nossa tese com algumas considerações sobre sua vida. Suas posições políticas e religiosas e os possíveis efeitos de um projeto de reforma religiosa que atingiu a Igreja Católica Apostólica Romana no Brasil, já que D. Romualdo Antônio de Seixas pode ser considerado um dos precursores desse projeto que adentraria o século XX e para muitos deveria receber o nome de *romanização*, pela subordinação que, em maior ou menor grau, passou a ter ante as regras impostas por Roma.

## Capítulo I - D. Romualdo Antônio de Seixas: do Pará à Bahia

Neste primeiro capítulo do nosso trabalho temos como objetivo principal tentar recompor os primeiros anos da vida da personagem principal dessa história, D. Romualdo Antônio de Seixas, apesar das diversas lacunas impostas pelo tempo. Pretendemos identificar sua filiação e ascendência, seu lugar de nascimento e seus primeiros passos rumo à vida política e religiosa, já que em alguma medida estas também contribuíram para determinar seus discursos e suas práticas. Buscamos identificar e caracterizar os espaços frequentados por ele. Mas no caso de D. Romualdo Antônio de Seixas é preciso ter cuidado por que como indivíduo formado pela Igreja teve, certamente, seu pensar e agir moldado conforme os rigores da organização católica, como convém a qualquer religioso educado num seminário diocesano. Daí, nasceu um segundo objetivo nesse trecho do nosso estudo, o de identificar e analisar os caminhos que ele percorreu desde os seus primeiros anos enquanto estudante, seja no Pará, seja no exterior. Assim, buscaremos identificar suas matrizes políticas e filosóficas, isto é, as ideias que ele absorveu, defendeu e atacou, já que estava diretamente envolvido com duas instituições que marcaram fortemente a vida do povo brasileiro nos seus mais diversos aspectos – o Estado e a Igreja. Finalmente, constitui-se como objetivo desse capítulo, identificar e analisar as circunstâncias em que se deu sua caminhada religiosa até a sua sagração como arcebispo da Bahia, metrópole eclesiástica do Brasil.

### De suas origens sociais e econômicas

Nascido em 7 de fevereiro de 1787, na vila de Cameté, província do Pará e batizado na igreja de São João Batista, matriz daquela povoação, Romualdo Antônio de Seixas era filho legítimo e primogênito de uma família de quatro irmãos e três irmãs cujos pais eram Francisco Justiniano de Seixas e Ângela de Souza Bittencourt<sup>25</sup>. Tratava-se de uma das “principais famílias daquela província”, como mencionou Francisco Marques d’Elvas

---

<sup>25</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz, Arcebispo da Bahia...* p. 3; Processo de sagração ao Arcebispado da Bahia de D. Romualdo Antônio de Seixas [ datado de 1826]. Processus Consistoriale, n. 226, Archivio Segreto Vaticano (ASV).

Portugal, tenente-coronel do 24º batalhão de caçadores no Pará, que foi testemunha do processo de sagração de D. Romualdo Antônio de Seixas como arcebispo da Bahia, em 1826<sup>26</sup>. Seus avós maternos foram o capitão de milícias Alberto de Souza Coelho e dona Maria de Gusmão, lavradores naquela mesma vila de Cameté<sup>27</sup>. Do lado paterno nada pudemos encontrar de sua ascendência. Mas pertencer a uma das “principais famílias” do Grão-Pará, não significava dizer que o núcleo familiar de D. Romualdo Antônio de Seixas tivesse boas condições econômicas. Esse aspecto pode ser notado por sua própria afirmação quando aponta certo “desfavorecimento” econômico de sua família. De fato, ao julgar a situação de seus irmãos que vieram à Bahia, buscando seus favores, é provável que boas condições econômicas não fossem característica de seu núcleo familiar mais próximo. Quando escreveu seu testamento no ano de 1858, só lhe restavam vivas duas irmãs que viviam em Salvador: “uma casada e outra solteira que tem a seu cargo alguns de seus sobrinhos filhos de dois outros irmãos, falecidos em pobreza e quase miséria”<sup>28</sup>. A casada certamente era dona Rosa Clara de Seixas Barroso, mulher de Raimundo Barroso de Souza, pais do famoso padre Romualdo Seixas Barroso; e a solteira era dona Escolástica Basília de Seixas. Como disse o arcebispo, “eles (irmãos e irmãs) vieram buscar o meu amparo e entendi que não incorria em a nota de nepotismo, acolhendo-os com caridade, e contando-os entre os primeiros pobres da diocese”<sup>29</sup>. Estes passaram a viver com D. Romualdo Antônio de Seixas no palácio arquiépiscopal e com base no seu testamento, à família Seixas pertenciam apenas alguns móveis, que, no palácio arquiépiscopal se somavam aqueles pertencentes à mitra. De propriedade do velho arcebispo mesmo só “alguns livros que tenho adquirido” e que ficariam “incorporados à antiga biblioteca”<sup>30</sup>. Declarou, desta forma, D. Romualdo Antônio de Seixas

<sup>26</sup> Processo de sagração ao Arcebispado da Bahia de D. Romualdo Antônio de Seixas [ datado de 1826]...

<sup>27</sup> Essas informações pudemos observar a partir da biografia de D. Romualdo Souza Coelho, seu tio, irmão de sua mãe. In: *Biografia dos brasileiros distintos por livros, armas, virtudes, etc.* Revista Trimensal de História ou Jornal do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro, Tom. III, Typographia de J. E. S. Cabral, 1841, p. 423-428.

<sup>28</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 183.

<sup>29</sup> Ibidem. Nesse trecho, é digno de nota a preocupação de D. Romualdo com a questão do nepotismo, sobretudo, porque no ano de 1832 ele foi acusado de ter favorecido um dos seus irmãos, o cônego Bernardino de Senna e Souza, quando este, mesmo ocupando o cargo de secretário do arcebispado, pretendeu também assumir a freguesia de Sant’Ana do Catú. A questão ficou registrada em suas *Memórias*, mas também na Coleção de suas obras, respectivamente p. 77-78 e Tom. II, p. 257-276. Uma ficha do cônego e vigário Bernardino de Senna e Souza pode ser encontrada em SILVA, Cândido da Costa e. *Os segadores e a messe: o clero oitocentista na Bahia*. Salvador, Edufba, 2000, p. 333.

<sup>30</sup> Ibidem.

que não possuía bens alguns “por quanto os poucos rendimentos da mitra que muito se exageram, são todos consumidos na minha parca subsistência, e no alívio dos pobres”<sup>31</sup>. E

Assim, nunca me foi possível prover ao futuro da minha supradita família, que ficará de certo exposta a imensas privações; e apenas posso legar em seu benefício a pensão do monte pio dos servidores do Estado, onde entrei com a quantia correspondente a minha antiga cômputa de dois contos e quatrocentos mil réis em favor de minha irmã D. Escolástica Basília de Seixas, como consta do respectivo título e assentamento. Ratifico, portanto, esta aplicação do produto da referida quantia e instituo por minha herdeira a dita minha irmã D. Escolástica<sup>32</sup>.

De fato aquela pensão foi deixada por D. Romualdo Antônio de Seixas como consta da lista de decretos imperiais do ano de 1861<sup>33</sup> e, ao que parece, tanto na cidade do Salvador, quanto na Bahia ou mesmo em Cametá, no Pará, esses membros da família de D. Romualdo Antônio de Seixas, não pareciam possuir bens significativos.

Sobre sua terra natal, a vila de Camutá, ou deva-se dizer Cametá, surgiu a partir de uma povoação indígena Caamutá-Tapera, localizada na margem esquerda do rio Tocantins. Foi fundada no ano de 1637, resultado do esforço da ocupação de pontos estratégicos, no território amazônico, a partir da expulsão dos franceses que haviam ocupado a província do Maranhão, em 1612. Estavam associadas a ela, nesse cinturão estratégico Belém (1616), Bragança (1624) e Gurupá (1639), realizando um controle de circulação das vias fluviais amazônicas (Mapa 1)<sup>34</sup>. Segundo Elis Miranda, a Vila Viçosa de Santa Cruz de Cametá, até a

<sup>31</sup> A remuneração do arcebispo da Bahia no ano de 1836 era de 2: 680.000 reis anuais. Segundo Mattoso, baseada nas declarações do substituto de D. Romualdo Antônio de Seixas, o arcebispo da Bahia, D. Manuel Joaquim da Silveira (1861-1874), “estava na Bahia o bispado mais pobre do Brasil” (algo que achamos exagerado). O novo prelado contou que “quando chegou à província para tomar posse, ouviu dizerem que levava vantagem sobre seu predecessor porque estava vestido! Queixava-se (D. Romualdo) de não ter meios sequer para tratar da saúde abalada, fato que era do conhecimento dos presidentes da província”. Em geral, veremos todo o clero brasileiro denunciar suas baixas remunerações e se não fosse seus bens legados como fortunas familiares e outros recursos conferidos pelo direito canônico na execução de suas atividades pastorais, muitos, diziam, passariam por dificuldades. Alguns, entretanto, diferentemente de D. Romualdo deixaram bens e recursos por seus testamentos que variaram de 1: 366 a 12: 082 reis entre os anos de 1821 e 1850. Já na segunda metade do XIX, dois deixaram dívidas e o mais bem avaliado deixou 47: 112 reis. MATTOSO, Katia M. Q. *Bahia, século XIX: uma província no Império*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1992, p. 363-367. De toda sorte o fato do arcebispo da Bahia não ter deixado bem algum aos seus parentes pode de fato ilustrar uma situação econômica pouco favorável, apesar de sua remuneração ser em média pouco mais que quatro vezes a remuneração de um deão (segunda dignidade mais bem remunerada). Se ele doava parte de sua remuneração aos pobres ou a alguma instituição não conseguimos confirmar.

<sup>32</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 184.

<sup>33</sup> Em Decreto de 8 de janeiro de 1861, foi legada a d. Escolástica Basília de Seixas a pensão anual de um conto e duzentos mil réis, como constam da Coleção das leis do Império do Brasil, Tomo XXII, Parte I, Rio de Janeiro, Typ. Nacional, 1862, p. 15.

<sup>34</sup> O mapa e as considerações geográficas e históricas apresentadas aqui sobre a cidade de Cametá e a região amazônica são baseadas em MIRANDA, Elis. *Cametá: marcas da presença portuguesa na Amazônia*. In: **Actas do congresso Internacional Espaço Atlântico do Antigo Regime; poderes e sociedade**. Lisboa, 2005. Disponível em: <http://cvc.instituto->



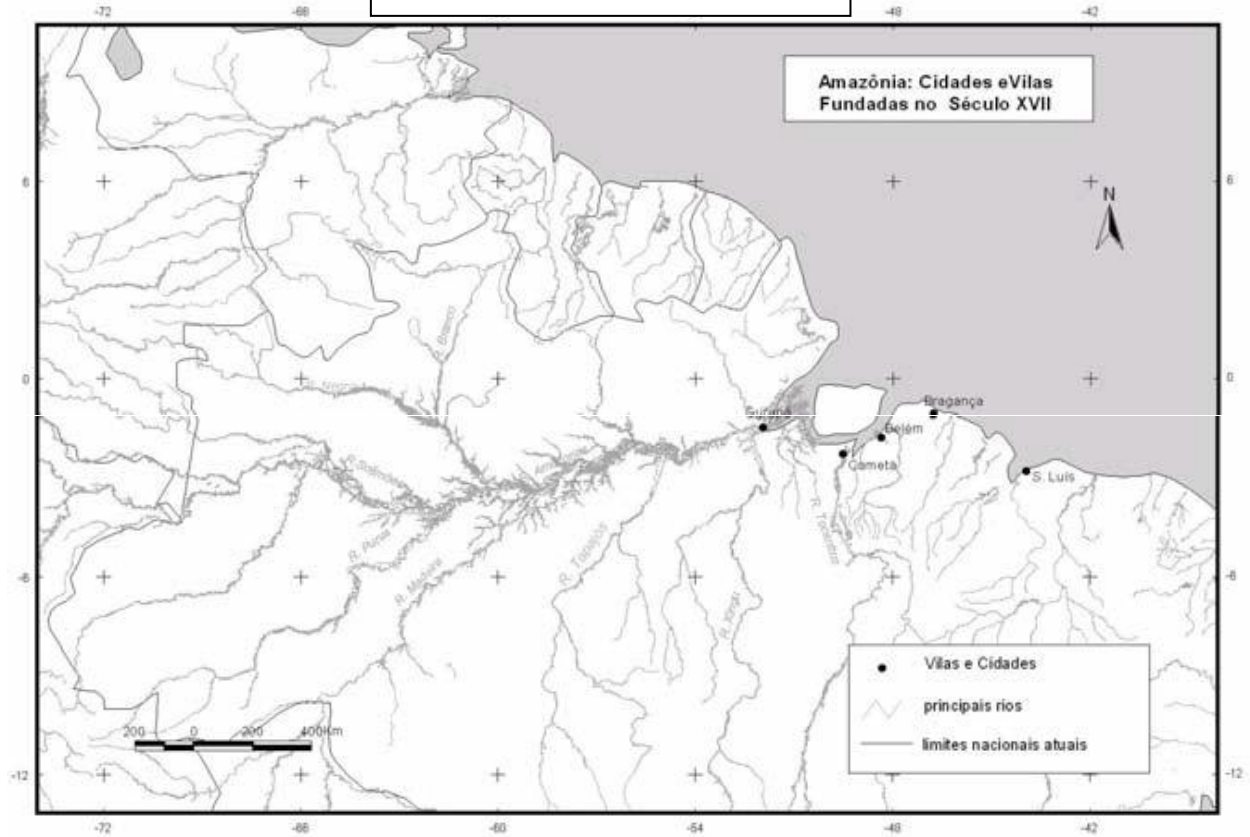
segunda metade do século XVIII, não passava de um aldeamento indígena, até que a intervenção urbanística promovida nos tempos de Sebastião José de Carvalho e Melo, iria dar àquela povoação “um traçado urbano, com ruas e praças bem delimitadas, prédios públicos projetados para abrigar os poderes locais, como a igreja, a Câmara e o presídio”. Para alguns autores, isto fazia parte de uma estratégia do administrador português para garantir o controle da Coroa sobre a região. Entendia-se que “as referências culturais lusas, impressas na paisagem, afastariam qualquer tentativa de invasão estrangeira na América portuguesa”<sup>35</sup>. Ainda segundo a mesma autora, a estratégia portuguesa traçava uma forma bem objetiva no tocante à fundação das vilas e cidades naquele tempo – costumavam planejar as cidades dividindo-as em cidades de pequeno, médio e grande porte. Deste modo, a vila de Cameté, para a mesma autora, estaria, possivelmente, enquadrada como uma vila de “médio porte em virtude da sua posição de cidade portuária de grande importância para a economia regional, pois era de Cameté que partiam os barcos com o cacau e a borracha, dois dos principais produtos exportados para a Europa”, já naquele século XVIII

---

[camoes.pt/index.php?option=com\\_docman&task=cat\\_view&gid=76&Itemid=69](http://camoes.pt/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=76&Itemid=69). Acesso em: 23/07/2013. Acredita-se que nesse influxo de ocupação territorial, pelo menos, tenha-se criado cerca de 60 vilas e lugares entre os anos de 1755 e 1759, no governo do primo do Marquês de Pombal, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, que governou a província do Grão Pará de 1751-1758. MAROCCI, Gina Veiga Pinheiro. *Idealização urbana no governo do 8º Conde dos Arcos*. In: **A urbanização de Salvador em três tempos: colônia, império e república – textos críticos de História urbana**. Salvador, Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB), 2001. p. 88.

<sup>35</sup> MIRANDA, Elis. *Cameté: marcas da presença portuguesa na Amazônia...* p. 3. Mas esse caráter de “ocupação” e “proteção” não se limitou somente à criação de vilas e cidades no norte do Brasil. Para Gina Marocci: “Do Tratado de Madri, de 1750, até o Tratado de Santo Ildefonso, de 1777, várias ações transformaram a ocupação do território brasileiro. Foram, realizados levantamentos cartográficos, comissões de limites, fundação de vilas e povoados nas capitanias de São Paulo e Porto Seguro além dos territórios de mineração em Minas Gerais, Mato Grosso e Goiás, deflagrando uma clara política de ocupação e povoamento do Brasil.” MAROCCI, Gina Veiga Pinheiro. *Idealização urbana no governo do 8º Conde dos Arcos...* p. 88.

Figura 1



A vila, em termos populacionais, apresentava uma comunidade heterogênea, composta de colonos brancos, indígenas e escravos negros africanos. Sua população era composta por comerciantes, membros da classe política local, coletores e pequenos proprietários de cacau, escravos e indígenas inseridos nessa lógica econômica que não divergia muito do restante do país. Esses mesmos grupos foram referências para D. Romualdo Antônio de Seixas, enquanto deputado por aquela província. Como veremos em seu discurso em favor da abolição do tráfico, ele se referiu a esses africanos como indivíduos entregues à “degradação e zombaria” e que o próprio estado da escravidão os tornava “seres degenerados”, por serem “cegos instrumentos nas mãos de seus senhores”<sup>36</sup>. Já para os

<sup>36</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras completas do Excelentíssimo e Reverendíssimo Sr. D. Romualdo Antônio de Seixas, Arcebispo da Bahia, Metropolitano do Brasil, do Conselho de sua majestade o Imperador, Deputado da Assembleia Legislativa do Império e Provincial da Bahia, Cavaleiro Professo na Ordem de Cristo, Grande Dignatario da Rosa*. Pernambuco, Typographia de Santos e Companhia 1839- 1852. Tom. III. p. 75-85.

indígenas, pensou um projeto de integração dos mesmos na sociedade católica e brasileira<sup>37</sup>, citando a comunidade indígena conhecida por ele como “mondorucús”. Por fim, em alguns momentos de sua vida como religioso ou parlamentar os discursos e práticas de D. Romualdo Antônio de Seixas foram embalados por suas experiências na sua cidade e província natal. Suscitavam memórias lembradas nos seus escritos e nas suas ações. Como bem apontou Myriam Sepúlveda dos Santos, “a memória não se refere apenas ao passado”<sup>38</sup>.

Como se deve suspeitar os religiosos também tinham presença marcante naquela comunidade, uma vez que deles partiu o primeiro foco de povoação da futura cidade. No projeto de urbanização empreendido pelo Marquês de Pombal, a igreja de São João Batista (1758) teve papel de destaque pela representação simbólica do poder religioso na região. Era uma tentativa de “imprimir na paisagem símbolos e ritos comumente utilizados na construção das cidades de Portugal”<sup>39</sup>. O bispo D. Fr. João de São José deixou suas impressões sobre a vila de Cameté entre os anos de 1762 e 1763. Na época, dizia ele, a “Vila Viçosa”, deveria se chamar “Vila Viciosa”, pois, na sua ótica era “um teatro de intrigas, de mortes, de aleivosias, dando mais cuidado aos que governam, que 80 ou 90 povoações de todo Estado.” Descreveu a igreja da vila como

um notável templo, magnífico e alegre, ainda que não está adornado como convém; tem púlpitos e a um deles, subiu o bispo em dia do desterro da mãe de Deus e sendo o assunto a inocência perseguida, declarou veementemente contra os fabricantes de sátiras e libelos famosos e infames, por se ter afixado um na porta da igreja em certa noite, capaz de arruinar um povo inteiro<sup>40</sup>

Mais importante que isso, o religioso deu informações sobre o povo que classificou como “de brancos e pobres, mas hoje cuidam em grandes cacoads<sup>41</sup>, que fazem nas ilhas vizinhas e na terra firme”. Fr. João de São José mencionara poucas coisas sobre os indígenas e nada sobre os negros da região<sup>42</sup>.

Descrição mais próxima à Cameté de Romualdo Antônio de Seixas, entretanto, foi aquela feita por José Joaquim Freire (1760-1844) “desenhador” português que

---

<sup>37</sup> Ibidem.

<sup>38</sup> SANTOS, Myriam Sepúlveda dos. *Memória coletiva e teoria social*. São Paulo, Anna Blume, 2003.

<sup>39</sup> MIRANDA, Elis. *Cameté: marcas da presença portuguesa na Amazônia...* p. 6.

<sup>40</sup> Escrito do Fr. João de São José em sua passagem pelo bispado do Grão-Pará (1762-1763). In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro**. Tom. IX, Typographia de João Inácio da Silva, 1870. p. 15

<sup>41</sup> Expressão atribuída às plantações de cacau nativos da região.

<sup>42</sup> Escrito do Fr. João de São José em sua passagem pelo bispado do Grão-Pará (1762-1763). In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro** Tom. IX, Typographia de João Inácio da Silva, 1870. p. 15

confeccionou um prospecto da vila em 1784 (três anos antes, portanto, do nascimento de Romualdo) (Figura 2)<sup>43</sup>. Junto com Alexandre Rodrigues Ferreira (naturalista), Agostinho Joaquim do Cabo (jardineiro botânico) e José Joaquim Cadino (desenhista), eles partiram de Lisboa nas charruas *Águia e Coração de Jesus* com o objetivo de “recolher e aprontar todos os produtos dos três reinos da natureza que encontrassem” e deveriam “remetê-los ao Real Museu de Lisboa, bem como fazer observações filosóficas e políticas acerca de todos os objetos da viagem”<sup>44</sup>. A viagem que ficou conhecida como “Viagem Filosófica” durou de 1783 a 1793 e visitou as capitanias do Grão-Pará, Mato Grosso e Cuiabá. Nela José Joaquim Freire retratou exatamente o momento da chegada do governador da província do Pará à vila de Cameté. O prospecto representado possui um “caráter essencialmente urbano revelando onde e como se estabeleciam os povoados na região amazônica, visando o objetivo da dominação geográfica”<sup>45</sup>. Representa também, de alguma forma, um senso “carregado de sentimentos estéticos” do cientista e artista que condizem com os cânones da época. Impressões da terra do futuro arcebispo.

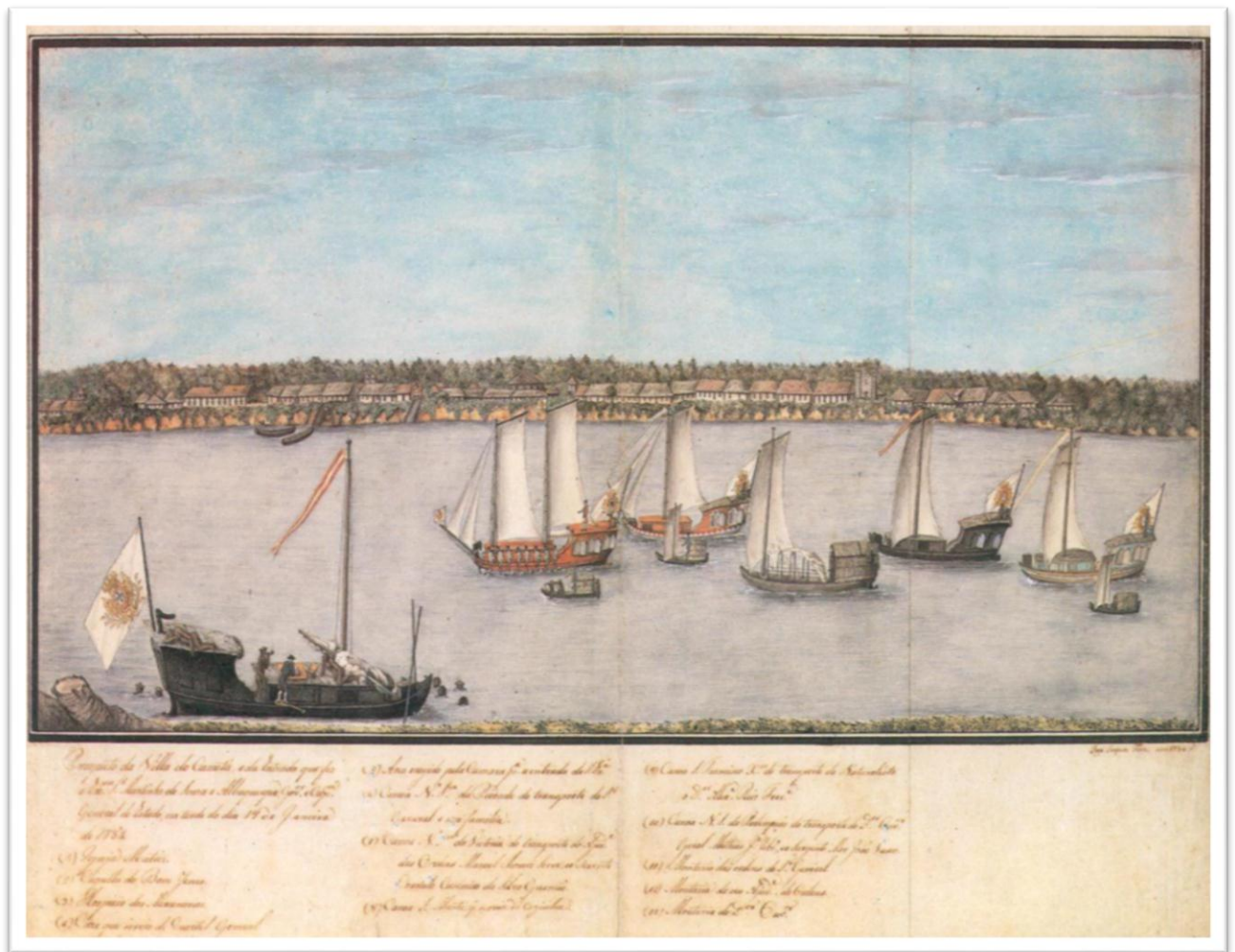
---

<sup>43</sup> O prospecto apresentado foi retirado do trabalho de PATACA, Ermelinda Moutinho. *Congruências entre cartografia e pintura no prospecto da vila de Cameté (1784) de José Joaquim Freire*. Paraty, I Simpósio de Cartografia Histórica, 2011. p. 15.

<sup>44</sup> *Ibidem.*, p. 2.

<sup>45</sup> *Ibidem.*, p. 6.

Figura 2



Muito provavelmente até a primeira metade do século XIX, a vila de Cametá, a província do Grão-Pará e o restante da região amazônica não conheceram grandes mudanças infra-estruturais em relação àquelas representadas na *Viagem Filosófica*. D. Romualdo Antônio de Seixas, enquanto parlamentar lutou pelo seu desenvolvimento e, nesse sentido, acabou deixando algumas de suas impressões sobre a região, denunciando seu isolamento. Reclamou no ano de 1826, a ida de um naturalista e um engenheiro para a província do Pará e região do Rio Negro, sua comarca. Considerava aquela medida “urgentíssima”, dado o estado “deplorável” do Rio Negro, onde não existia, sequer, uma escola de primeiras letras, “sendo a população [de] mais de 20 mil habitantes”. Já os indígenas que formavam a maior parte da população, lembrava, “tem sido vítimas da mais insaciável cobiça e atroz tirania, de maneira que espancados e perseguidos, se tem tornado muitos a refugiar nos bosques, persuadindo aos outros que não se reúnam em sociedade [...]”. E continuava: “por outra parte, não há ali

fortificações que mereçam este nome, não há tropas, não há nada”. Para o deputado e futuro arcebispo, aquela região era vital, por sua posição “confinante” com as províncias do Perú, Guianas Francesa e Holandesa<sup>46</sup>.

Quanto às atividades econômicas, já mencionadas por nós, dizia ele: era “favorecida pela navegação dos rios e pela riqueza do solo, poderiam prometer grandes vantagens”, contudo, era monopolizado pela sórdida cobiça dos governadores que um dia foram apontadas pelo Fr. João de São José :

É superior a toda a expressão, sr. Presidente, o descaramento com que muitos destes nababos ou governantes têm ligado as mãos do negociante e do especulador afim de protegerem exclusivamente os seus próprios agentes caixeiros. A agricultura e a indústria tem sofrido os mesmos vexames; a Fazenda Pública existe na maior confusão; e as excelentes fábricas de anil e piassava e outras estão decadentes e arruinadas. Em uma palavra, esta comarca tão rica e tão favorecida pela natureza, não oferece mais do que triste ruína, enquanto o observador admira as suas belas proporções e os germens da mais sólida prosperidade<sup>47</sup>.

Quanto à situação religiosa da região, dizia que o prelado (seu tio) empregava todos os esforços para chamar ao grêmio da Igreja e da sociedade “sessenta e tantos mil idólatras”, que ainda viviam “errantes” pelos matos; que ele cuidaria em formar um clero próprio e digno de reger as missões. Assinalava ainda as “limitadíssimas cômgruas e extrema pobreza de seus fregueses.”<sup>48</sup> Por isso mesmo, lançou um projeto que ensejava a separação da comarca do Rio Negro, da província do Pará. Ao governo brasileiro caberia solicitar a Roma a criação de uma prelazia para a futura província desanexada; e a renda da futura província se não se achassem adequadas às despesas, seria auxiliada pela Fazenda Pública do Maranhão<sup>49</sup>.

D. Romualdo Antônio de Seixas defendeu outras causas em favor da sua terra natal no parlamento brasileiro como melhorias para o Seminário do Pará<sup>50</sup>, a instituição de autoridades na comarca do Rio Negro<sup>51</sup>, etc.

## Os primeiros estudos

<sup>46</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. III, p. 2.

<sup>47</sup> *Ibidem.*, p. 6.

<sup>48</sup> *Ibidem.*, p. 7.

<sup>49</sup> *Ibidem.*, Discurso de 27 de maio de 1826.

<sup>50</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom III, p. 72. Discurso de 13 de junho de 1826.

<sup>51</sup> *Ibidem.*, p. 165. Discurso de 17 de maio de 1828.

Romualdo Antônio de Seixas foi entregue pelos seus pais com a idade de 7 para 8 anos ao seu tio, o padre Romualdo de Souza Coelho<sup>52</sup>, irmão de sua mãe, na época secretário do bispo do Pará, D. Manoel de Almeida Carvalho. Justificou essa ação de seus pais, como sendo resultado de um “desfavorecimento da fortuna” e mais, de uma certa “viveza e felizes disposições”, que ele próprio apresentava para a vida religiosa<sup>53</sup>.

O jovem Romualdo Antônio de Seixas foi posto no Seminário Episcopal da diocese do Pará e ali teve seus primeiros estudos rumo à carreira eclesiástica<sup>54</sup>. Relevante ressaltar, que aquele Seminário, segundo José Higino de Freitas, havia sido governado pelos jesuítas até a expulsão dos mesmos, e não possuía estatutos episcopais. Quando assumiu o governo do bispado, D. Caetano Brandão, em carta pastoral de 30 de dezembro de 1783 fez

observar “o dano que tem causado e que pode causar para o futuro a este Seminário a continuação de se regular por leis meramente tradicionais e vocais, o que sem dúvida não pode deixar de abrir a porta a mil alterações contrárias ao espírito de constância que deve fazer a base de todos os estabelecimentos dessa natureza até chegar por fim a reduzir-se tudo a uma confusão eterna sem nunca os superiores imediatos acharem um ponto fixo a que se arrimem.”<sup>55</sup>

Dessa forma, procurou o bispo criar um estatuto, mas “como aguardava o resultado de representações feitas a Sua Majestade a favor do mesmo Seminário, contentou-se com traçar algumas determinações provisórias”. Em 1789, cinco anos antes da entrada de Romualdo Antônio de Seixas, o Seminário do Pará possuía as seguintes disciplinas: Gramática Latina, Retórica, História Eclesiástica, Filosofia e Teologia. Outra característica dessa instituição de ensino, era a entrada frequente de alunos que não visavam o estado eclesiástico, e, por isso, o Seminário do Pará, “tornou-se uma escola de educação secundária franqueada aos habitantes da dilatada província, na qual não existia outro instituto público de instrução após o banimento da Companhia de Jesus, e até os tempos imperiais”<sup>56</sup>. De qualquer modo, o jovem Romualdo Antônio de Seixas não passou muito tempo ali, sendo

<sup>52</sup> D. Romualdo de Souza Coelho nasceu em 7 de fevereiro de 1762, em Cametá. Em 21 de fevereiro foi batizado pelo pároco Manoel Laguna da Cruz, na freguesia de São João Batista, única vila. Estudou as disciplinas regulares e depois passou a ter aulas de gramática latina. Recebeu sua primeira tonsura em 1783, pelas mãos do então bispo fr. Caetano Brandão, sendo ainda nomeado para diversos cargos: capelão da Sé, professor de Gramática Latina no Seminário, promotor eclesiásticos, examinador sinodal, além de outros cargos, até chegar a carreira ao posto de bispo da diocese do Pará. *Biografia dos brasileiros distintos por livros, armas, virtudes, etc...* p. 423-428.

<sup>53</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 3.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> FREITAS, José Higino de. *Aplicação no Brasil do decreto tridentino sobre os seminários até 1889*. Belo Horizonte, São Vicente, 1979, p. 180. (Tese na Pontifícia Universidade Gregoriana)

<sup>56</sup> Ibidem. p. 186.

chamado à companhia do seu tio, onde faria algumas aulas ainda no Seminário e estudaria a disciplina de Filosofia no Convento de Santo Antônio<sup>57</sup>. Permaneceu nessas condições por mais dois anos,

quando o referido prelado, meu protetor, entendeu que convinha mandar-me a Portugal, a fim de concluir meus estudos. Não julgou, porém, acertado que eu fosse para a Universidade de Coimbra, onde com quando filho da mesma, pois era bacharel em Cânones, persuadiu-se que um menino de 15 anos sem nenhuma experiência do mundo e entregue a si mesmo, no meio das contagiosas impressões do vício e da impiedade, como são inevitáveis nesses estabelecimentos científicos, não teriam forças para resistir a sedução dos maus exemplos e doutrinas [...]. Preferiu, portanto, o virtuoso bispo do Pará enviar-me para a Casa da Congregação do Oratório de Lisboa, insigne asilo da piedade e das letras<sup>58</sup>.

Cabe-nos uma análise sobre os argumentos apresentados por D. Romualdo Antônio de Seixas quanto à negativa de ir a Coimbra.

Ora, na segunda metade do século XVIII, o primeiro-ministro do monarca português, D. José I, Sebastião José de Carvalho e Melo, iniciara um amplo programa reformista em Portugal e seu império, com vistas a modernizá-lo e fazê-lo progredir em diversas áreas da ciência, economia e educação. Tentou empreender essas reformas, embalado por algumas ideias iluministas que poderiam levar sua nação à glória de outros tempos. Nesse sentido, uma de suas mais importantes ações foi o afastamento dos jesuítas da administração política, religiosa e educacional portuguesa, pois, como se sabe, desde o século XVI os membros da Companhia gozavam de grande influência nessas áreas. Esse programa foi seguido por alguns projetos de secularização que discutiremos no devido momento e que influenciaram os debates brasileiros acerca das relações entre a Igreja e o Estado imperial, e que tiveram o envolvimento direto de D. Romualdo Antônio de Seixas. Agora, basta-nos centrar nas questões relativas à educação na metrópole portuguesa, que a partir daquele meado do século XVIII, teve um importante marco que foi a publicação do *Verdadeiro Método de Estudar*, de Luiz Antônio Verney, em 1746. De acordo com Evergton Sales Souza, esse trabalho propôs uma reforma nos estudos teológicos e, marcado

pelo espírito das *luzes*, criticava-se duramente o estado dos estudos em Portugal e propunha-se um programa inteiramente renovado e sintonizado com o racionalismo iluminista predominante em vários centros europeus. Da Gramática aos estudos de

<sup>57</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 3.

<sup>58</sup> *Ibidem.* p. 3-4.



Física, da Medicina à Teologia, o plano de estudos proposto por Verney abarcava todas as disciplinas<sup>59</sup>.

Acrescenta o autor que “nos lugares em que se trata dos estudos canônicos e teológicos evidenciam-se as linhas gerais do seu pensamento reformador”. São indicadas obras de Van Espen, Fleury e Noel Alexandre. Para Souza, citar esses autores era uma mostra do distanciamento de Verney “em relação às posições ultramontanas predominantes entre os portugueses da época”<sup>60</sup>. Mas argumenta ainda, que essas concepções não são suficientes para fazer de Verney um “paladino de uma eclesiologia galicana”<sup>61</sup>.

O ápice da perseguição aos jesuítas veio com sua expulsão em 1759. Naquele ano também se publicara um Alvará, em 28 de junho, que partiu da “constatação de que existiria uma decadência em todos os campos de estudo do Reino. Tal decadência era atribuída ao ‘escuro e fastidioso método’ que os padres jesuítas introduziram nos colégios sob sua responsabilidade”<sup>62</sup>.

Mais tarde a ação do gabinete real português também lançou várias obras que visavam combater os jesuítas. Segundo Pereira e Cruz, o gabinete real

produziu uma série de textos de caráter propagandístico, elaborado sobre a direta supervisão de Pombal. Estes libelos antijesuíticos foram editados em vários idiomas – Latim, Espanhol, Francês, Italiano, Alemão e Inglês – e distribuídos no mercado europeu, visando sensibilizar a opinião pública para os propósitos regalistas<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> SOUZA, Evergton Sales. *The catholic enlightenment in Portugal*. In: LEHNER, Ulrich L.; PRINTY, Michael (org). *A companion to the catholic enlightenment* Leiden, Koninklijke Brill, 2010, p. 359-398.

<sup>60</sup> O ultramontanismo, “além dos montes”, é um termo surgido, na França, no período da Revolução Francesa de 1789, quando alguns religiosos descontentes com ideias galicanas buscaram a direção direta do pontífice romano. Na prática é a corrente da Igreja Católica Apostólica Romana que encerra o pensamento tradicional e conservador. Com o tempo, defendeu, sobretudo, um modelo eclesiástico tridentino, de filosofia patrística e aristotélica. Os membros da Companhia de Jesus foram alguns de seus principais representantes.

<sup>61</sup> O galicanismo foi uma tendência política-eclesiológica que buscava uma maior independência de Roma, tendo nos bispos e não no pontífice sua direção. Surgiu obviamente na França, e no século XVIII, teve como uma de suas figuras principais, o bispo de Meaux, Jacques Benigne Bossuet, que em 1682, publicou seus famosos quatro artigos que defendiam as ideias galicanas. Nos séculos XVIII e XIX essa tendência se espalhou pela Europa com outros nomes. Na Alemanha, por exemplo, o galicanismo recebeu o nome de febronismo, termo originário do pseudônimo *Febronius* adotado pelo bispo coadjutor de Tréves, Nikolas Hontheim (1701-1790). Em termos gerais a tendência galicana defendia que “a autoridade suprema na Igreja residia nos bispos e no concílio”. O papa deveria apenas “supervisionar as aplicações das deliberações conciliares e tomar decisões dogmáticas ou disciplinares”, mas as mesmas só teriam força vinculante após a aceitação, ainda que implícita, das igrejas nacionais e das dioceses. MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero aos nossos dias*. Vol. II, São Paulo, Loyola, 2003, p. 251.

<sup>62</sup> BOTO, Carlota. *A dimensão iluminista da reforma pombalina dos estudos: das primeiras letras à universidade*. São Paulo, Revista Brasileira de Educação, v. 15, nº 44, mai-ago 2010, p. 293.

<sup>63</sup>Ibid. O regalismo constituiu-se na política de ingerência do Estado em assuntos religiosos e tem bases bem antigas, talvez datando do período medieval.

São exemplos mencionados pelos autores trabalhos como a *Relação Abreviada*, de 1757, “com mais de vinte mil exemplares”. Depois de dez anos, 1767, veio a *Dedução Cronológica e Analítica* “que ‘constitui o mais acabado ensaio de política regalista sobre matérias jurisdicionais consideradas exclusivas do poder régio’”. Em 1771, mais dois textos, o *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra* “elaborado pelos integrantes da Junta de Providência Literária, responsáveis pelos documentos da reforma” e a *Origem infecta da Relaxação Moral dos Denominados Jesuítas*<sup>64</sup>. A filosofia aristotélica e escolástica, característica do pensamento jesuítico continuava a ser atacada veementemente.

As reformas pombalinas atingiriam frontalmente a Universidade de Coimbra, pois compreendia-se, certamente, a universidade como um dos agentes de socialização das ideias e que “desempenha um papel fundamental na transmissão da cultura de uma classe ou de um grupo e indivíduos de uma nação.”<sup>65</sup> O projeto de Carvalho e Melo deu-se na referida instituição a partir da reforma de seus Estatutos em 1772<sup>66</sup>, quando ele mesmo, junto com outras figuras (José Seabra da Silva, fr. Manoel do Cenáculo, Luís Antônio Verney, etc), imprimiram regras de alto controle sobre os ensinamentos na Universidade. Aliás, controlar teria sido a marca da concepção pombalina de Estado, mesmo sobre os assuntos relativos à Igreja, e, tal aspecto, como veremos, será a marca de boa parte da elite política brasileira, alguns deles formados em Coimbra.

Assim, naquele ano de 1772, o marquês de pombal, chegara à cidade de Coimbra com festa, repiques dos sinos e serenatas, permanecendo ali um mês preparando os novos Estatutos que regeriam a Universidade<sup>67</sup>. No geral, o projeto estabelecia novas regras para os estudos teológicos, jurídicos e canônicos e das ciências naturais e exatas. Criticaram a teologia “inficionada” pelas concepções escolásticas dos jesuítas e inseriram ideias galicanas e regalistas nos estudos teológicos e jurídicos canônicos, respectivamente. Contudo, de acordo com Pereira e Cruz, ali o que reinava mesmo, era uma corrente com forte pensamento

<sup>64</sup> PEREIRA, Magnus Roberto de Mello; CRUZ, Ana Lúcia Rocha Barbalho da. *Ciência e memória: aspectos da reforma da universidade de Coimbra*. Revista de História Regional 14 (1) 7-48, 2009, p. 11.

<sup>65</sup> ARRUDA, Paulo H. de M. As reformas pombalinas na Universidade de Coimbra: algumas considerações. Paraná, IX Congresso de Educação – EDUCERE-PUCPR/III encontro Sul Brasileiro de Psicopedagogia, p. 1.

<sup>66</sup> Ver os Estatutos da Universidade de Coimbra em:

<http://books.google.com.br/books?id=QEBQGfBmtQAC&pg=PR5&dq=universidade+de+coimbra+reforma+regalismo&hl=pt-BR&sa=X&ei=J1PUUKDIL6qX0QH42YHgBA&ved=0CEUQ6AEwAO#v=onepage&q=universidade%20de%20coimbra%20reforma%20regalismo&f=false>. Acesso em 20/12/2012.

<sup>67</sup> BRAGA, Teófilo. *História da Universidade de Coimbra nas suas relações com a instrução pública portuguesa*. Apud. PEREIRA, Magnus Roberto de Mello; CRUZ, Ana Lúcia Rocha Barbalho da. *Ciência e memória: aspectos da reforma da universidade de Coimbra*. Revista de História Regional 14 (1) 7-48, 2009. P. 8-9. O mesmo trabalho de Braga pode ser encontrado em: <http://archive.org/stream/historiadaunive03lisbgoog#page/n28/mode/2up>. Acesso em: 15/08/2013.

eclético<sup>68</sup>, onde se “harmonizavam num todo coerente aqueles elementos na aparência inconciliáveis: a fé e a ciência, a tradição filosófica e religiosa e a inovação racional e experimental, o teocentrismo e antropocentrismo”.

Partindo desse pressuposto (das ideias existentes em Coimbra), seria então esse o verdadeiro motivo do jovem Romualdo Antônio de Seixas não ter ido à tradicional Universidade de Coimbra, onde estudaram figuras notórias da política e da Igreja tanto em Portugal quanto no Brasil? E se era apenas uma questão de divergência de ideias político-ecclesiológicas porque não optar por uma outra universidade europeia mais afinada com as tradicionais concepções católicas? Ademais, poder-se-ia ponderar, inclusive, sobre a idade do jovem Romualdo Antônio de Seixas, então com 15 anos, idade certamente imprópria para um curso universitário. Ou ainda a falta de recursos para mantê-lo em uma instituição dispendiosa como aquela. Todas essas questões fazem suscitar dúvidas quanto aos argumentos utilizados por ele em suas *Memórias* para não ter ido à Coimbra.

Foi no Real Hospício das Necessidades, dos Oratorianos, que o jovem Romualdo realizou seus estudos em Portugal. Em pequeno escrito biográfico que introduz a compilação das *Obras Completas do Marquês de Santa Cruz* conta-se que ele não teria, em princípio, permissão de entrar no primeiro ano de estudos na instituição, “em que havia uma espécie de noviciado”. Entretanto, como exceção, obteve “licença de ouvir as lições de física do insigne pe. Theodoro d’Almeida”<sup>69</sup>. Durante parte do século XVIII, os religiosos oratorianos gozaram de grande prestígio em Portugal, pela revisão nos estudos promovidos ali e sua aplicação nas ciências naturais. Grandes nomes como Antônio Verney, Antônio Pereira de Figueiredo e Teodoro de Almeida, pertenceram a essa congregação. Entretanto, no período pombalino, alguns oratorianos passaram a ser perseguidos por divergirem das diretrizes do programa reformador do reinado de D. José.

---

<sup>68</sup> A expressão “ecletica” é utilizada por Francisco Falcon, em *A época pombalina...*. Entretanto, para Pereira e Cruz, aquele ecletismo não era só característica do reformismo português, mas de todo o movimento iluminista, talvez, apenas tenha aparecido com mais força nas nações católicas. PEREIRA, Magnus Roberto de Mello; CRUZ, Ana Lúcia Rocha Barbalho da. *Ciência e memória: aspectos da reforma da universidade de Coimbra...* p. 16.

<sup>69</sup> Ver em SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Obras completas do marquês de Santa Cruz, arcebispo da Bahia, dadas à estampa pelo padre Romualdo Maria de Seixas Barroso*. Tomo I (Discursos sacros). Bahia, Imprensa Econômica, 1876. Sobre os oratorianos em Portugal vale mencionar o trabalho de SANTOS, Zulmira de C. T. M.G. *Literatura e espiritualidade na obra de Teodoro de Almeida (1722-1804)*. Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2002.

Romualdo Antônio de Seixas permaneceu durante algum tempo na Casa do Espírito Santo, dos oratorianos<sup>70</sup>, em Lisboa, mas, dois aspectos, segundo ele, fizeram com que deixasse aquela casa: primeiro, a “rigorosa” vida claustral existente ali, que não o permitia satisfazer com a liberdade que desejava sua “avidez e paixão pelo estudo”; segundo, os “maus conselhos” dados por alguns. “Erradíssimo passo”, comentou, aproximados cinquenta anos depois em suas *Memórias*. Mas abandonou-a, diz ele, não para se “entregar aos prazeres e distrações quase inevitáveis na idade das paixões e no meio da corrupção de uma tão grande cidade”, mas para dedicar-se “inteiramente ao estudo e à leitura”<sup>71</sup>. Não temos condições de confirmar aqui seus argumentos, mas é certo que a vida de um estudante externo sempre foi mais apreciada pelos candidatos ao sacerdócio do que o rigoroso regime de internato. Isso é o que D. Romualdo Antônio de Seixas também iria perceber quando procurou organizar os Seminários arquidiocesanos da Bahia, quando já sagrado arcebispo nas décadas de 1830 e 1850.

Assim, aos 17 anos de idade, fora da tutela dos oratorianos, passara a visitar a Biblioteca Real e a Biblioteca do Convento dos padres da Ordem 3ª da Penitência. Certa feita, foi questionado na Biblioteca Real por um funcionário, por procurar ler a obra de Helvécio, *L'Esprit*<sup>72</sup>. Embora tenha conseguido a liberação da leitura, comentou mais tarde nas mesmas *Memórias* que o suposto empregado não deveria fazê-lo, pois, o mesmo em sua “nímica boa fé” poderia ser iludido. “Ao menos”, acrescentou D. Romualdo, “ainda havia alguma precaução a respeito dos maus livros” naquele tempo, “porque semelhantes escritos não devem ser lidos sem a licença da competente autoridade”<sup>73</sup>. Eram escritos “perniciosos”, “corruptoras produções, toleradas pelos próprios pais no interior de suas famílias”. Falava ali, claro, não o jovem Romualdo Antônio de Seixas, mas, o arcebispo da Bahia, pastor cioso do rebanho, representante da ortodoxia católica brasileira. Mas também é fato que essas leituras

<sup>70</sup> SILVA, Cândido da Costa e. *Notícia sobre primeiro brasileiro na Sé da Bahia*. In: SILVA, Cândido da Costa e; AZZI, Riolando. **Dois estudos sobre D Romualdo Antônio de Seixas, arcebispo da Bahia**. Salvador, CEB, 1981, p. 5.

<sup>71</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 5.

<sup>72</sup> Claude Adrien Helvetius (1715-1771), nascido em Paris, viveu o iluminismo e contribuiu para o pensamento enciclopedista, destacando-se, portanto, nos campos da filosofia e da política. Uma de suas principais obras foi *L'Esprit*, condenada pela Sorbonne e que teve sua primeira edição queimada. Segundo, Marcuse e Neumann, “Helvécio parte do fato óbvio de que, em seus dias, as faculdades físicas e intelectuais do ser humano estavam totalmente restritas e distorcidas pelas formas opressivas de dominação política e espiritual. Para ele, a abolição do absolutismo e a luta contra a Igreja não eram apenas uma questão de conveniência exigida pelo interesse de um grupo ou nação em particular, mas uma questão decisiva para o destino da própria humanidade”. Helvécio sustentava suas teorias a partir da filosofia sensualista de Locke e Condilac e portanto, acreditava que nossas ideias têm sua origem nos sentidos. MARCUSE, Herbert; NEUMANN, Franz. *Teorias da mudança social*. In: **MARCUSE, Herbert. Tecnologia, guerra e fascismo. São Paulo, UNESP, 1999, p. 161.**

<sup>73</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 6-7.

desaprovadas por ele para a juventude. Ihe serviram em vários momentos para defender suas posturas conservadoras. Nessa mesma fase conheceu Albino Gomes Guerra, que mais tarde se tornaria figura influente na Corte imperial brasileira e contribuiria para a lembrança do nome de D. Romualdo para a cadeira primacial na Bahia. Também confessou em suas *Memórias* não ter perdido a esperança de um dia frequentar a “Universidade”, mas não pôde obter o “consenso” de seus protetores e, “tal era a força oculta, que me repelia do grau acadêmico, que depois de alcançar um benefício, que me proporcionava meios de cumprir o meu gosto, o próprio governo no ministério do marquês de Aguiar recusou-me constantemente a necessária licença.”<sup>74</sup>.

Assim, Romualdo Antônio de Seixas retornou à sua pátria com 19 anos de idade, quando foi incumbido pelo bispo do Pará de fazer seu primeiro discurso na aula pública da disciplina de Filosofia. Segundo ele próprio, pelo que contara o capitão general Conde dos Arcos, aquela foi uma estratégia do bispo, D. Manoel Almeida de Carvalho, para “acreditar-me na opinião pública e habilitar-me para seguir a mesma carreira [...]”. Dali começou sua história como professor do Seminário do Pará, onde ensinou as disciplinas de Gramática Latina, Retórica, Filosofia e Língua Francesa<sup>75</sup>. Regeu “interpoladamente”, várias e “importantes comissões”, que certamente contribuiriam para sua indicação como futuro arcebispo da arquidiocese da Bahia<sup>76</sup>. Embora suas posições políticas e eclesiológicas tivessem se formado no tempo de sua vida e possamos perceber suas oscilações em diversas questões, fossem de ordem política ou religiosa, seu contato próximo com o bispo do Pará e seu tio, D. Romualdo Souza Coelho, marcaria sua trajetória nesses dois campos altamente imbricados.

## Uma memorável viagem

Ainda lecionando no Seminário do Pará, em 1809, portanto, com 22 anos de idade, Romualdo Antônio de Seixas recebeu a ordem de diácono<sup>77</sup>, pelo bispo D. Manoel Carvalho de Almeida, e foi encarregado pelo mesmo prelado de formar uma representação

---

<sup>74</sup> Ibidem. p. 7

<sup>75</sup> Ibidem., p. 9.

<sup>76</sup> Ibidem., p. 10.

<sup>77</sup> Processo de sacração ao Arcebispado da Bahia de D. Romualdo Antônio de Seixas [ datado de 1826]. Processus Consistoriale, n. 226, Archivio Segreto Vaticano (ASV).

para felicitar o príncipe regente em sua chegada ao Brasil, após fugir das tropas napoleônicas que invadiram Portugal<sup>78</sup>. Esse fato, como ele mesmo contou em suas *Memórias*, tinha outro objetivo que era justificar a postura do prelado paraense ante uma suposta “perseguição” que o mesmo bispo sofria dos ministros da Junta da Coroa em consequência da suspensão das ordens de um clérigo “turbulento e escandaloso”. “Infeliz Coroa que pelo mais execrável abuso de tais ministros não cobria de proteção senão os maus padres”<sup>79</sup>. Aqui, mais uma vez as experiências de sua vida, como reformador do clero católico jogam um papel fundamental em seu comentário. E isso não só pelas tentativas de extirpação dos abusos de muitos eclesiásticos que D. Romualdo Antônio de Seixas tivera de enfrentar, mas também, pelas muitas discussões que travou no parlamento pelas sucessivas intenções de ingerência do poder estatal nos assuntos eclesiásticos que ele combateu incessantemente. Não temos condições de avaliar os comentários de D. Romualdo Antônio de Seixas, uma vez que desconhecemos a questão. O certo é que os bispos tinham, de fato, competência para fazer, e, como arcebispo da Bahia, D. Romualdo já havia combatido diversos “vícios” de um velho clero. Em suas *Memórias*, certamente, aquele era mais um esforço e obrigação do prelado do Pará de manter a ordem, o apreço à hierarquia e a independência da Igreja frente ao poder temporal, como muitas vezes ainda veremos D. Romualdo Antônio de Seixas fazer.

Para resolver a questão ele viajou para a Corte ao lado do vice-reitor do Seminário do Pará, Manuel Evaristo de Brito Mendes, em fins de julho de 1809, segundo suas *Memórias*, passando por diferentes portos do Brasil, à exceção da Bahia, “que mal pensava eu seria a minha segunda pátria”<sup>80</sup>. Fez várias anotações sobre suas impressões que mais tarde foram publicadas pelo *Jornal de Coimbra*, em seu número 13<sup>81</sup>. Sobre esse escrito vale a pena

<sup>78</sup> A família real portuguesa, junto com seus ministros, auxiliares e parte da nobreza havia saído do Tejo, com a proteção inglesa, em 29 de dezembro de 1807, rumo ao Brasil. Devido a uma tempestade, a esquadra dispersou-se e parte menor da frota, que, aliás trazia o príncipe regente, atracou em Salvador em 22 de janeiro de 1808, tendo seu desembarque no dia 23. Em quase um mês de estada na cidade soteropolitana (partiram em 23 de fevereiro) o príncipe regente, D. João, tomou importantes medidas como a famosa licença provisória para admitir-se navios estrangeiros nas alfândegas do Brasil, de 28 de janeiro. Criou também a “Escola Médico-cirúrgica”, no aviso de 18 de fevereiro e a Companhia de Seguros comércio marítimo, para “cobrir as perdas e ‘sinistros’ que os navios e suas cargas sofressem na ida e volta do porto de Salvador e dos portos de embarques africanos destinados ao trabalho escravo no Brasil”. Entretanto, para Luís Henrique Dias Tavares, a “única diferença” entre o antes e o depois da chegada da família real ao Brasil foi a escolha dos vice-reis e capitães gerais antes realizadas em Portugal, depois no Brasil e a criação de um aparato administrativo nas terras de além-mar, mas, seu governo se manteve sempre “centralizado, altamente burocrático, vigilante e repressivo para o menor gesto ou indicio de contestação a impostos, taxas e proibições”. TAVARES, Luís Henrique Dias. *História da Bahia*. São Paulo/Salvador, UNESP/EDUFBA, 2008, p. 210-213.

<sup>79</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 10.

<sup>80</sup> Ibidem.

<sup>81</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memória dos diferentes sucessos de uma viagem do Pará ao Rio de Janeiro*. Lisboa, *Jornal de Coimbra*, Vol. VI, Nº 30, Parte II, 1814, p. 320-342.

nos determos por algum tempo e até com certo detalhamento na narrativa para perceber a imagem que o jovem Romualdo Antônio de Seixas, um paraense, que se reconhecia como originário de uma província isolada, mas que estudara em Lisboa, fazia de certas regiões e das pessoas do Brasil. Da religiosidade desse povo que ficará patente em certas passagens observadas por ele. Não será menos interessante observarmos um lado do personagem que, em seus futuros escritos, não perceberemos com tanta facilidade, devido às exigências dos cargos exercidos, isto é, sua capacidade de se comprazer e sorrir, de ser sagaz e mesmo de se irar, ante a determinadas situações.

A primeira parte do escrito contem suas impressões na viagem que realizou entre a província do Grão-Pará ao Maranhão. Estas tinham forte ligação por estarem muito tempo sob um mesmo comando político-administrativo proposto pela Coroa portuguesa. Romualdo Antônio de Seixas, diferente do que havia dito em suas *Memórias* diz ter partido não em fins de julho de 1809, mas em 6 de julho de 1808, às 9 horas da noite, junto a seu companheiro, o padre Manuel Evaristo de Brito Mandes. Escolheram navegar pelos rios que “interiormente separam as duas capitanias por ser laboriosíssima a navegação da costa”. Investiram então pela foz do rio Guamá, “um dos braços do Amazonas ao sul da cidade, em uma pequena canoa comandada por um velho, prático experimentado daquele rio e muito próprio para acompanhar viajantes.”<sup>82</sup>

Chegou no dia 8 de julho, de madrugada, à freguesia de São Domingos, situada na parte leste do mesmo rio. Ali passaram a admirar “uma excelente igreja ameaçada da mais funesta ruína por causa das pororocas, que, fazendo uma impressão violenta, tem aluído grande parte daquela margem”. Às 3 horas da tarde, já havia ultrapassado as pororocas e se dirigiram a um sítio “de um dos moradores, afim de passarmos à outra canoa mais pequena e cômoda para aquela navegação”. Hospedaram-se no mesmo sítio e às 3 horas da manhã, embarcaram, navegando todo o dia 9, até chegar a casa de uma viúva, que se dizia sua prima: “Tivemos todo bom acolhimento que se pode esperar de uma parenta que me via pela primeira vez”. Partiram no dia seguinte, um domingo, depois da missa. Navegaram todo o dia entre o fluxo e refluxo do rio e nas suas margens não se via senão raros habitantes: “Triste solidão unida à impertinente tortuosidade do rio [...]”. À noite aportaram a fazenda de um amigo, de nome João Francisco Ribeiro, partindo no dia 11 de julho, mas dessa vez por mar, enquanto seu amigo, João Francisco, por terra, se encontraria com eles, na vila de Ourem ou

---

[https://bdigital.sib.uc.pt/bg4/UCBG-RP-2-1-1812-1\\_16/UCBG-RP-2-1-1812-1\\_16\\_master/UCBG-RP-2-1-1814-6/UCBG-RP-2-1-1814-6\\_item1/index.html](https://bdigital.sib.uc.pt/bg4/UCBG-RP-2-1-1812-1_16/UCBG-RP-2-1-1812-1_16_master/UCBG-RP-2-1-1814-6/UCBG-RP-2-1-1814-6_item1/index.html). Acesso: 29/12/2013.

<sup>82</sup> Ibidem. p. 320

Casa do Forte. A vila do Ourem, dizia: “[...] consiste em uma pequena praça de casas térreas e no fundo desta povoação a igreja paroquial, que pela decência de suas alfaias e asseio do edifício se torna um precioso monumento da piedade de seus moradores”. Aquelas observações feitas pelo jovem Romualdo revelam, a princípio, a relação que ele estabelecia entre o cuidado com o templo e seus paramentos, com o próprio cuidado que se tinha à religião. Talvez porque a Igreja tivesse estabelecido algumas regras bem claras quanto à conservação dos templos e suas alfaias. Podemos interpretar aquele momento e as outras observações que ele fez durante sua viagem, como mais uma das experiências que se somariam para a administração da cadeira primacial, afinal, ali ele desempenhava atividade bem comum aos bispos, que era a importância de exercer as visitas pastorais em suas dioceses e avaliar as condições de muitos templos e dos cultos <sup>83</sup>.

Ainda em território paraense alcançaram o porto de Tentúgal onde puderam observar seu abandono. Seu maior intento, apesar dos incômodos da viagem – “insetos que nem a fumaça foi capaz de afugentar” – era alcançar a cidade de Bragança, localizada aos “37 minutos ao sul da equinocial”. Chegando ali viu uma

Gente pasmada e de fisionomia severa; um grande número de ilhéus de tamancos; três ou quatro ruas de casas térreas e velhas; uma antiga igreja e; finalmente uma casa de câmara digna de tal senado. Corre de plano a tradição de que em outro tempo os camaristas, a maneira dos druidas, faziam suas sessões no mato, debaixo de árvores e que foi nesse tempo que em uma noite de natal, estando ausente o pároco, decretaram que o sacristão dissesse as missas, alegando para justificarem este ato de autoridade, que assim como o soberano faz bispos, eles como seus representantes, podiam fazer clérigos. Diz-se que o sacristão já paramentado, escapara por uma janela, temendo cometer o sacrilégio <sup>84</sup>.

Nesse relato o que chama a atenção, evidentemente, é a visão do jovem Romualdo Antônio de Seixas acerca da nomeação indevida, feita por pessoas indevidas, em lugar indevido. Da interpretação dos populares de perceber o soberano como aquele que tem o direito de “fazer bispos”, e os representantes da vila de “fazerem clérigos”. A utilização do termo “sacrilégio”, pelo nosso protagonista, sugere sua contrariedade à ação, e, claro, por conseguinte, apreço à hierarquia e as regras da Igreja que proibiam tais coisas. Regras constantemente burladas tanto pelo poder temporal como pelos populares.

Romualdo Antônio de Seixas e o pe. Manuel Evaristo de Brito Mendes passaram naquela vila de Bragança mais quatro dias. Partiram no dia 18, com a ajuda de índios, onde pôde perceber “se não muito tarde, que estes índios já muito maliciosos iam prologando a

---

<sup>83</sup> Ibidem., p. 322.

<sup>84</sup> Ibidem., p. 322-323.



navegação com diferentes pretextos de segurança, mas realmente para colherem uma soma mais avultada de seus salários”. Depois de mais uma curta estada em um dos sítios da região passaram a cruzar as “grandes baías”, as quais mencionou: Praia Grande, Catamboca, Pereá, Gurupi, São João, Pirocooa, Marocossamé, e Carará. Essas baías, comentou, eram bocas de rios, que desaguavam no oceano e tem partes estreitas, recebendo o nome de “furos”. Ali, ainda sofreram com os mosquitos e outros “insetos volantes”, típicos daqueles rios<sup>85</sup>.

Tendo ultrapassado as baías, chegaram no dia 29 à vila Turi-Assu, que já era distrito do bispado do Maranhão, ainda que no temporal pertencesse a capitania do Pará. Estava localizada na margem de um rio do mesmo nome. Chama a atenção o fato da vila ter pouca gente e as casas assim como a igreja paroquial ser coberta de palha. Mais uma vez fica implícito seu olhar crítico pelo descuido das coisas da “religião” e às regras da Igreja. A maior autoridade da vila, dizia, era um juiz e comandante, que não estava ali. Por isso, foram recebidos no dia seguinte por um escrivão: “homem branco, que tinha visos de ilhéu e nos ofereceu o seu armazém de arroz para passarmos a noite”. Aceitaram “porque o mosquito na canoa fazia guerra cruel”. Logo depois veio o arrependimento, porque, “o nosso bemfeitor nada tinha para cear e sendo já muito tarde para se poder remediar esta falta passamos toda noite entre as penalidades da fome e do mesmo mosquito, que estava de emboscada no arroz do armazém”. Logo que amanheceu o escrivão

“fez-nos a honra de visitar-nos de calças e uma camisa que caía a pedaços. Teve a bondade de dizer-nos que no dia antecedente uma grande prostração de corpo nascida de uma queda o fizera adormecer até as seis horas. Mas receando que ele acabasse o discurso por pedir-nos esmola, nos despedimos e continente com muitas expressões de agradecimento<sup>86</sup>.”

O perspicaz Romualdo Antônio de Seixas e seu companheiro partiram dali e chegaram ao porto de Serrano, estabelecendo-se em uma paragem chamada de Serraninho, na qual tiveram a ajuda de um pardo de nome, Manoel do Rosário, que se encarregou no referido porto de dar providências à viagem. A palhoça em que deveriam pernoitar era “meio quarto de légua” distante do porto e para chegar até lá, tiveram de enfrentar uma estrada com alagadiço imenso, “que atolava até a cintura”. “Chovia copiosamente e a mesma canoa estava tão molhada que não se podia dormir nela”. Foi preciso despir-se tirando a camisa, viajando assim, “tiritando de frio”.

---

<sup>85</sup> Ibidem.

<sup>86</sup> Ibidem., p. 324.

Enquanto lavávamos os pés e nos achegamos ao fogo para nos aquecermos do frio, já um dos nossos índios tinha descoberto em um recanto da casa dois frascos de aguardente, que se chama tiquira. Esgotaram ambos os frascos estes furiosos bacantes e começaram uma trabalhosa farsa de que era protagonista o tal Manoel do Rosário. Um batia com a cabeça nos esteios e dava quedas lastimosas; outro gritava desesperadamente e me aturdiava com um aranzel de parvoíces; e Manoel do Rosário se adjudicava nossos bens, ameaçando-nos de não dar-nos cavalos se lhe negássemos um baú, metade dos pratos, uma esteira, etc. De outro lado, o infernal inseto que chamam de murosooca nos atormentava por todas as partes e, desta maneira, passamos aquela noite entre o riso, a compaixão e a cólera<sup>87</sup>.

Foram ainda ao sítio do pardo Manoel Rosário e depois partiram passando pela fazenda de um alferes de nome, Antônio Martins, onde tiveram acesso a uma sumaca (barco pequeno à vela) cedida pelo mesmo alferes, alcançando em 3 de agosto a costa do Maranhão. Só aportaram às 3 horas da manhã do dia 6 à cidade de São Luiz. Às 9 horas se apresentaram ao capitão general com os devidos passaportes e depois foram ao Convento do Carmo em busca de abrigo. Fez daí um relato de suas impressões sobre aquela capital:

A cidade de São Luiz, 2 graus e 30 minutos ao sul da equinocial, tem o seu assento em uma ponta de terra montuosa e tão desigual, que custa muito a subir algumas calçadas íngremes, bem como as ladeiras, que vão do Palácio do Governo e do Convento do Carmo para a famosa praça, que chamam Praia Grande. A extensão da cidade no seu comprimento será pouco menos de quarto de légua. As ruas tem regularidade, posto que se façam desagradáveis por um pó vermelho e sutil, que igualmente estraga os sapatos e as meias. Todos os edifícios novos, principalmente os da Praia Grande são magníficos pela grandeza, como pela sua arquitetura. E o aquartelamento dos soldados é no seu gênero a melhor coisa, que há no Brasil.

Descontados os pequenos exageros de um jovem paraense que circulava por outros recantos da colônia portuguesa, chamou também a atenção de Romualdo Antônio de Seixas os prédios pertencentes à Igreja. Existia naquela capital uma casa de educandas, o Convento dos Capuchos, dos Carmelitas Descalços e o de Nossa Senhora das Mercês da Redenção dos Cativos. Novamente com olhar disciplinador observava outros templos que ele considerava asseados. Deu destaque à Igreja dos Remédios “pela sua posição aprazível, como pela sua riqueza e pelo imenso povo que ali concorria continuamente”. Já a catedral, “depois da do Grão-Pará, é a melhor das cidades marítimas que há no Brasil”. A “polícia do coro não é tão circunspecta que se não veja algumas vezes realizadas as cenas da Hisopayda e do Lutrin”. “Nem deve ficar em silêncio que repicam os sinos da catedral todas as vezes que o capitão general sai de seu Palácio, que não é distante dela”. O resto da cidade, dizia nosso

---

<sup>87</sup> Ibidem., p. 325.

protagonista, “conservava os vestígios de seus princípios grosseiros, constando de várias ruas de casa de palha”<sup>88</sup>.

Romualdo Antônio de Seixas considerava a capital maranhense uma cidade de ar “puro” e “sadio”. Por ficar ali mais de um mês anotou a susceptibilidade de várias produções agrícolas, mas “os lavradores, não cultivavam senão arroz e algodão”. Mas, talvez, mais interessantes que suas anotações sobre a geografia, a arquitetura e as possibilidades econômicas da região, que contribuiria para criar um parlamentar mais consciente do Brasil e suas diversas regiões, para o historiador interessa sua visão sobre o povo maranhense. Na sua concepção era um povo “afável” e “pacato”. Contudo, pasmou-se de observar que as aulas públicas se achavam despovoadas, e, com a legitimidade de um professor do Seminário paraense, interessado em tornar público o conhecimento, especialmente religioso, disse:

Há, contudo, muitos hábeis professores e um grande número de bacharéis formados, mas a exceção de poucos que tem a generosidade de repartir suas luzes e de ilustrar o público com suas composições, todos os mais são semelhantes aos sábios egípcios que ocultavam a sua doutrina aos olhos do profano vulgo<sup>89</sup>.

Depois de um mês estabelecidos em São Luiz, Romualdo Antônio de Seixas e o padre Manuel Evaristo de Brito Mendes, passaram a conjecturar como continuar sua viagem. Ponderaram sobre os incômodos do mar, as dificuldades já vividas até ali e a falta de água nos “sertões de cima”. Decidiram então viajar num pequeno barco para Pernambuco, denominado, *Ave Maria*. No dia 5 de setembro após ter ido ouvir a missa da madrugada na Igreja dos Remédios, patrona dos navegantes, tentaram partir às 8 horas, mas determinados contratempos fizeram aguardar o dia seguinte. Terminou assim a primeira parte das *Memórias dos diferentes sucessos de uma viagem do Pará ao Rio de Janeiro*.

A segunda parte, como disse o próprio Romualdo Antônio de Seixas “vai oferecer ao leitor uma cena muito diferente da primeira”. Mais interessante “tanto pela sua duração, como pela variedade de sucessos que apresenta”<sup>90</sup>. Começou anotando as dificuldades de se navegar contra o vento na região, em que se era preciso vencer as correntes de água e os mares “cujo choque retarda as embarcações”. Com ele estavam mais “quatro ou cinco pessoas”, além de seu companheiro. No dia 6 de setembro de 1808, passaram com dificuldades por diferentes baías, até chegar em quinze dias à barra do Parnaíba, na cidade de

---

<sup>88</sup> Ibidem. p. 326.

<sup>89</sup> Ibidem.

<sup>90</sup> Ibidem. p. 328.

Jeriquaquara, onde ancoraram. Naquela cidade, pertencente à capitania de “Seará Grande”, propuseram parar para reestabelecer-se de víveres. Entretanto, os moradores dali “tinham ordem para pegarem armas à vista de qualquer embarcação” que se aproximasse da costa. Um tiro de canhão que se havia dado na hora da chegada para alertar o comandante do distrito pareceu ter provocado grande “alvoroço por toda a praia e de repente apareceram índios e brancos armados de paus e de pistolas e de uma espécie de espada, que chamam parnaíbas”. Eles, de acordo com o jovem Romualdo, provavelmente, desconheciam o “ajuste” feito entre o comandante da embarcação e o comandante do distrito e logo houve divisão na praia entre os que viam aquilo como uma invasão estrangeira e os que não acreditavam nela: “Eu não podia conter o riso e me lembrava do desembarque de Guliver em um dos molucos”. Mas,

Destroçada finalmente aquela tropa ao som dos assobios dos nossos marinheiros, desembarcamos na praia e fomos conduzidos a uma palhoça onde habitavam uma horrenda velha, chamada Bárbara, com uma sobrinha, dois escravos e algumas ovelhas e cabras. No seguinte dia nos apareceram quatro homens que tinham todos o título de comandante. Procederam-se depois a matança dos bois necessários para a nossa matolagem, de que resultou na noite seguinte, um espetáculo bem divertido, por que vindo outros bois fazer suas lamentações sobre os despojos dos companheiros perto do lugar onde tínhamos as nossas redes, os mugidos espantosos de tal modo assustavam os que dormiam, que acordando espavoridos, uns trepavam pelas arvores acima, outros pediam a Bárbara lhes desse asilo na palhoça e outros mais resolutos com os berros procuravam afugentar os animais furiosos. E isto se repetiu três ou quatro vezes, e pouco se dormiu essa noite<sup>91</sup>.

Passado tudo aquilo partiram novamente dia 29 de setembro, com os víveres e a “aguada” necessária à viagem, mas, logo, próximo à vila de Mondaú, onde atracaram, viveram as mesmas experiências ameaçadoras dos nativos, que novamente armados os confundiram com corsários. E embora o comandante da embarcação do jovem Romualdo pretendesse “esgrimar para mostrar sua pericia e bravura” contra eles, foram reconhecidos pelo tenente comandante que os conduziu para sua casa. Seguiram depois a cavalo deixando a vila de Mondaú. Programaram a viagem no dia 4 de outubro com um novo guia que prometeu leva-los para passar a noite no sítio de um homem rico.

Prevenidos com essa ideia lisonjeira esperávamos por certo alguma coisa grande, mas qual foi a nossa admiração, quando às 7 horas da noite divisamos uma cabana arruinada e que o tal rico que na cor parecia mais pardo que branco, nos apareceu de camisa e ceroula de algodão, perguntando quem éramos e para onde íamos. Concedeu-nos um retalho da palhoça e soubemos que era tenente<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> Ibidem. p. 329.

<sup>92</sup> Ibidem., p. 330.

“Cedo”, no dia seguinte, foram a cavalo pela praia das Barreiras do Corú, repousaram, para depois chegar à vila de Siopé. No dia 7 de outubro passaram por essa vila, que “não oferece nenhuma outra perspectiva senão de algumas casas térreas, cobertas de telhas e de uma igreja velha”. No dia seguinte, passaram pela vila de Soure, ouviram missa e se hospedaram na casa do vigário. Sobre a vila de Soure, comentou Romualdo Antônio de Seixas: “era uma vila pequena, tem de uma e outra parte um cordão de casas térreas místicas e unidas umas com as outras”. Só a Casa da Câmara era separada e possuía um sobrado. A igreja paroquial, por sua vez, era “antiga e respirava o mesmo ar de pobreza que o resto da vila”<sup>93</sup>. Além da igreja matriz, “arruinada”, existia a Igreja do Rosário dos negros, “não acabada”. Depois de outras observações comentou que a agricultura e comércio eram afetadas pelas frequentes secas “que reduzem os habitantes à última penúria e as dificuldades da importação e exportação” se fazia toda por terra, não havendo rios navegáveis – à exceção do Jaguaribe que “se poderá navegar na distância de 6 a 8 léguas. No futuro, aquela imagem pode ter influenciado D. Romualdo Antônio de Seixas a escrever uma pastoral rogando pela ajuda aos cearenses no ano de 1846, como veremos mais a frente. Sobre os moradores do centro disse serem mais pastores do que agricultores, “fazendo sua principal riqueza em gados; e se tem alguma lavoura é do algodão, que sem dúvida é o mais bem fabricado de todo o Brasil”. Com olhar empreendedor, observou os esforços do governador para incentivar as manufaturas da região<sup>94</sup>.

Saíram da vila de Siopé no dia 16, às seis horas da manhã, passando pelo litoral do “Seará Grande”. Dias depois, ao ancorarem no porto de Pernambuco, encontraram abrigo de um comerciante, passando mais 18 dias naquela nova paragem. Romualdo Antônio de Seixas passou então a fazer suas observações de costume, com “aquela avidez que é própria de um estrangeiro”. Anotou várias informações relevantes para os de sua época, mais ainda para os historiadores contemporâneos, interessados nos costumes sociais, econômicos, e religiosos de um povo. A vila de Pernambuco era “uma das mais poderosas e opulentas da costa do Brasil”. E após narrar os elementos geográficos da região e as características gerais da vila, com olhar de clérigo dizia sobre os templos: “são inumeráveis e se fazem mais célebres por sua riqueza e decência, que por sua arquitetura”.

O povo é imenso e se sente pelas ruas grande concurso e motim de pretos, que apregoam e vendem tudo quanto pode desejar-se ou para as necessidades ou para os prazeres da vida. Nas pontes, sobretudo, se encontram muita gente e custa infinito

---

<sup>93</sup> Ibidem., p. 331.

<sup>94</sup> Ibidem., p. 332.

abrir passagem por homens entre o tropel de cavalos de carga, que passam conduzidos por homens de fora, que chamam matutos, assim como no Pará, roceiros, e na Bahia, tabaréus. Esses homens aparecem vestidos como os do sertão do Seará Grande e as suas maneiras tanto como sua figura, não podem deixar de interessar a curiosidade.

Além de um ar puro e quase temperado, Pernambuco possui muita abundância de víveres. A carne é excelente e barata e só o peixe, ainda que nunca falta é caríssimo; há infinitas qualidades de muitas frutas, de todas a mais estimada naquela capital é o coco, não só pela serventia para doce, mas por ser ingrediente de todos os pratos do feijão, do arroz, etc.[...] <sup>95</sup>

O mesmo coco, servia, inclusive, como moeda para a formação do patrimônio dos futuros clérigos.

Quanto à vila de Olinda achou suas ruas enladeiradas, “assaz difíceis de subir-se”. Sua população, “não excederia a seis mil almas”, quando a população de Pernambuco, passaria de onze mil. Os edifícios, por sua vez, não eram melhores que os da vila de Pernambuco e os templos tinham a mesma riqueza e arquitetura. Como não podia deixar de ser falou do famoso Seminário de Olinda:

O Seminário, que era a antiga casa dos jesuítas nesta cidade é talvez o melhor que temos no Brasil, não pelo edifício, que, todavia, está reedificado e tem uma cerca, mas, pela polfícia e economia não só no que respeita a educação ingênua e liberal, mas principalmente a educação científica. Seus estatutos são legislados com aquela sagacidade e penetração que requer a arte dificultosíssima de educar a mocidade. Não há número certo de porcionistas e cada um paga anualmente 120\$000 rs. Além das aulas de Belas Artes, como são Música, Gramática Latina, Retórica, Poética, História Universal, Desenho. Tem ainda de todas as ciências, que podem formar um bom cidadão e um eclesiástico instruído de Filosofia Racional, de Geometria e de Teologia, assim como Dogmática como Moral. Os professores são pagos pela fazenda real e se fazem dignos do conceito público, de que gozam pelos seus abalizados conhecimentos.

Interessante nessa passagem é a avaliação que ele faz da educação daquele instituto, chamando-a de “educação ingênua e liberal”. De fato, aquela altura dos tempos as intervenções do bispo D. José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho tinham feito progredir muito aquele estabelecimento dando, em certos aspectos, feições “liberais”. Entretanto, não sabemos ao certo se a utilização do termo “ingênua e liberal” sugere algo pejorativo. Ou mesmo se a “ingenuidade está ligada a superficialidade das ciências ensinadas ali. De qualquer modo, as disciplinas e a pedagogia ensinadas no Seminário de Olinda refletiam a própria formação do bispo, educado na Universidade de Coimbra, reformada, onde o bispo

---

<sup>95</sup> Ibidem., p. 335.

Azeredo Coutinho estudara Direito Canônico<sup>96</sup>. Ainda sobre o Seminário, acrescentou Romualdo Antônio de Seixas que o reitor atuava com “vigilância incansável [...]”, mas

por um efeito daquele destino fatal que arrasta todas as coisas humanas, achava-se tão belo estabelecimento degenerado de sua perfeição em muitos artigos essenciais, e o amor da verdade me obriga a dizer que vi alguns porcionistas não só rotos e descalços, mas até despidos daquele ar de modéstia e civilidade que deveria ornar qualquer mancebo<sup>97</sup>.

Nesse trecho do escrito, Romualdo Antônio de Seixas demonstra, mesmo jovem, seu lado cuidadoso das posturas que um futuro clérigo deveria tomar. Quando arcebispo da Bahia, veremos que sua luta foi intensa nesse sentido e, a reforma e criação do Grande e Pequeno Seminário da Bahia, respectivamente, também se pautaram nessas mesmas concepções de estudantes e futuros clérigos. Romualdo Antônio de Seixas ainda escreveu sobre os “excelentes conventos de religiosos”, existentes na cidade de Olinda<sup>98</sup>.

Finalmente, a terceira parte do escrito da viagem dedica-se a narrar sua passagem de Pernambuco ao Rio de Janeiro, seu destino final. Partiram em 3 de dezembro de 1808, na galera Mahoneza “que por um feliz acaso achamos aponto de partir”. Com ele estavam 19 ou 20 passageiros e, em poucos dias passaram pelo Cabo de Santo Agostinho e em mais quatro dias pela costa da Bahia. No dia 11 passavam por Abrolhos e no dia 16 avistaram Cabo Frio, já em território fluminense, até no dia 17 avistarem a barra do Rio de Janeiro<sup>99</sup>.

Às 3 horas da tarde ancoraram entre a cidade do Rio de Janeiro e a Ilha das Cobras e, chegando em terra, como ele mesmo comentou em suas *Memórias do marquês de Santa Cruz*, surpreendeu-se pelo fato de não encontrar ali, lugar onde pudesse pousar, já que a cidade estava “apinhada de gente que emigrara com a família real”<sup>100</sup>. Casas, hospedarias, conventos todas estavam ocupadas. E nem o dinheiro que traziam foi capaz de garantir abrigo.

---

<sup>96</sup> D. José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho foi nomeado e empossado Arcediago da Sé do Rio de Janeiro, quando “não era nem sacerdote, nem ainda subdiácono”. Chegaria ao sacerdócio apenas em 1794 e logo bispo de Olinda em 1795. Por seu empenho e estilo administrativo moldado na tradição iluminista portuguesa de formar “clérigos e homens de Estado”, abriu as portas do seminário de Olinda em 16 de fevereiro de 1800. O Seminário foi organizado com a existência de estudantes internos e externos. Nesta época o curso era formado pelas aulas de gramática latina, retórica, filosofia, geometria, teologia especulativa e teologia prática. NOGUEIRA, Severino Leite. *O seminário de Olinda e seu fundador, o bispo Azeredo Coutinho*. Recife, FUNDARPE, 1985, p. 205-217.

<sup>97</sup> SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Memórias dos diferentes sucessos de uma viagem do Pará ao Rio de Janeiro...* p. 336.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> A data de chegada em 17 de dezembro é confirmada em suas *Memórias*.

<sup>100</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 11.

Apesar das dificuldades acabou se estabelecendo na casa de um antigo oficial da Secretaria da Marinha, no Pará, ex-secretário do conde dos arcos. Passaram a cumprir sua missão e foram encontrar o príncipe regente quando este, “recebeu-nos com aquela afabilidade que distingue os grandes príncipes, e, depois de fazermos um miúdo interrogatório sobre a nossa viagem e as coisas do Pará, agradeceu o fim da mesma comissão e nos despediu penetrados de amor e veneração”<sup>101</sup>. Aqui, mesmo jovem, Romualdo Antônio de Seixas tem uma imagem da realeza não muito diferente daquela que anos depois apresentaria frente a D. Pedro I e D. Pedro II. Seu respeito à instituição da monarquia e a pessoa dos soberanos é notório. Mesmo nessa época e, como veremos mais adiante, os monarcas em seu imaginário, já apareciam como figuras quase divinas. E nas suas *Memórias do marquês de Santa Cruz*, aproximados cinquenta anos depois, rememorou aquela mesma ocasião dizendo:

Passamos logo a desempenhar o principal fim da comissão, beijando a mão do príncipe regente e sua augusta família e apresentando-lhes as felicitações do bispo e diocese do Pará. Sua Alteza mostrou-se sobremodo sensível a este testemunho de respeito e lealdade enviado de uma tão remota província e, não só nos acolheu sempre com distinção, como pouco tempo depois, nos agraciou promovendo-nos a cônegos da Sé da mesma diocese e dando-nos a mercê do hábito, cujos despachos ele mesmo comunicou com satisfação ao núncio do papa<sup>102</sup>.

Depois de seu encontro com o príncipe regente, passou a descrever o que pôde sobre a cidade de São Sebastião Rio de Janeiro: “Assentada em uma planície, está, contudo, entre grandes morros, que não somente assombam, mas interceptando toda a circulação do ar, cooperam muito para o aumento do calor”<sup>103</sup>. O jovem Romualdo confessou ser aquela capital a maior de todas as que viu, obviamente em território brasileiro. Seus edifícios, entretanto, não correspondiam “ao resto de sua grandeza”. A maior parte era de prédios térreos e mesmo os sobrados possuíam janelas que eram “ordinariamente de rótulas”. No campo, as chácaras eram “muito inferiores aos sítios de Pernambuco [...]”. Já as ruas eram simétricas e regulares, mas tinham pouca limpeza, fazendo lama quando chovia. Deu destaque, porém, ao passeio público “que é encantador não só pela sua posição sobre o mar, mas pela delicadeza de suas obras e pela simetria de ruas e arvoredos [...]”<sup>104</sup>. Acentuou ainda

<sup>101</sup> SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Memórias dos diferentes sucessos de uma viagem do Pará ao Rio de Janeiro...* p. 339.

<sup>102</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 11

<sup>103</sup> SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Memórias dos diferentes sucessos de uma viagem do Pará ao Rio de Janeiro...* p. 340.

<sup>104</sup> Ibidem. Em algum tempo a cidade do Rio de Janeiro sofreria mudanças significativas depois da chegada da família real e sua corte. A construção de novos espaços e prédios naquela cidade se verificou nos anos seguintes graças a necessidade de abrigar os reinóis. David e Rogério Cardeman apresentam algumas dessas obras em seu



uma das marcas da capital brasileira do século XIX – os constantes surtos de doenças. Embora só tivesse permanecido ali por dois meses, considerava o Rio de Janeiro um “país doentio” com diversas doenças “endêmicas”. A economia girava em torno do comércio com as cidades circunvizinhas, sendo a quantidade de víveres, “abundantíssima”. Todavia criticou a qualidade da carne e do peixe, e das frutas da região.

Sobre os aspectos religiosos da cidade Romualdo Antônio de Seixas comentou que os templos mereciam a atenção dos viajantes. “Não tanto pela arquitetura, como pela pompa, esplendor e magnificência com que nesta capital se celebram as funções sagradas, principalmente as da Semana Santa”. Entrando-se na Capela Real, que era a antiga Igreja dos Carmelitas, “se admira a cada passo os elementos daquela piedade, que formou sempre a parte mais nobre dos nossos reis”. Quatro eram os conventos da cidade: o dos beneditinos – “que deve contar-se entre as coisas notáveis do Rio de Janeiro” –, o dos carmelitas calçados – “que fazia parte do Palácio Real” –, dos capuchinhos italianos e o de Santo Antônio. Este último, “tão aprazível como magnífica a entrada do mesmo convento”<sup>105</sup>. Sobre os religiosos disse:

[...] mendigam de um modo notável. Atrás do leigo, que leva a sacola, vai um preto com um tabuleiro de pães. Se algum devoto quer dar sua esmola, deve comprar um pão, o qual lança dentro da sacola, e, a esmola, no tabuleiro. E quando estão acabados os pães, tornam-se a passar da sacola para o tabuleiro, de maneira que por aquele cerimonial, nem o filho de São Francisco pega em dinheiro, nem o devoto ousa dar menos de um vintém, que é o valor de um pão<sup>106</sup>.

Além dos conventos masculinos, contou também a existência de conventos e recolhimentos de freiras, mas não mencionou quais; e a existência de três Seminários, “dos quais nada sei outra coisa, senão que apenas tem aulas de Canto-chão, de Gramática Latina e que os porcionistas se veem na necessidade de irem às aulas públicas estudar Retórica e Latim”<sup>107</sup>. Finaliza suas observações sobre a capital fluminense dizendo que aquela capital, “por seu luxo e riqueza, sempre respirou mais o ar de metrópole que de colônia”. Se havia carestia de víveres e de casas era por conta do “imenso povo” que confluía de diversas partes.

As *Memórias dos diferentes sucessos do Pará ao Rio de Janeiro...*, de Romualdo Antônio de Seixas revelam também outro lado de nosso protagonista, ou seja, um costume muito comum aos estudiosos e intelectuais viajantes dos séculos XVIII e XIX – descrever

---

trabalho chamado *O Rio de Janeiro nas alturas...*. CARDEMAN, David; CARDEMAN, Rogério Goldfeld. *O Rio de Janeiro nas alturas*. Rio de Janeiro, Maud, 2004, p. 240.

<sup>105</sup> SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Memórias dos diferentes sucessos de uma viagem do Pará ao Rio de Janeiro...*, p. 341.

<sup>106</sup> Ibidem.

<sup>107</sup> Ibidem.

aspectos naturais e humanos das regiões visitadas<sup>108</sup>. É verdade que aquela experiência pode ter em alguma medida facilitado seu contato com os naturalistas Spix e Martius, o que mais tarde lhe daria um lugar como sócio, na Real Academia de Ciências de Munique<sup>109</sup>. Como intelectual D. Romualdo Antônio de Seixas foi membro também do Instituto Geográfico e Histórico Brasileiro, sediado no Rio de Janeiro, membro e presidente do Instituto Histórico da Bahia<sup>110</sup>, membro e presidente da Sociedade Clássica Portuguesa, da Sociedade Instrutiva da Bahia, membro e presidente honorário do Instituto d'África, estabelecido em Paris e, finalmente, dos Antiquários do Norte<sup>111</sup>. Esse aspecto revela também a capacidade de certos bispos da Igreja Católica, de se enquadrar naquele modelo proposto por Pedro Paiva que fazia dos bispos uma poderosa e influente classe cultural em Portugal, por sua sabedoria pessoal e capacidade científica e literária<sup>112</sup>. Nesse mesmo aspecto, Pedro Paiva assinala ainda que esses prelados, “intelectuais” e “literatos”, exerciam certa “atividade de mecenato”, quando ajudavam a patrocinar produções artísticas e literárias. De fato, D. Romualdo Antônio de Seixas se enquadraria nesse perfil ajudando a patrocinar a viagem do padre, de origem portuguesa, depois cônego e procurador do cabido da Igreja, na Bahia, Benigno José de Carvalho e Cunha, pelas matas da Chapada Diamantina, entre os anos de 1841 e 1846. Na ocasião, aquele padre procurava uma suposta “cidade perdida” na região<sup>113</sup>. À aventura do pe. Benigno, D. Romualdo Antônio de Seixas se referiu diretamente em suas *Memórias do marquês de Santa Cruz*, definindo-a como “cômica”. Relembrou que foi uma viagem “mui singular e própria do seu gênio um pouco aventureiro e romântico”, quando, buscara uma “antiga tradição, consignada em uma memória apresentada ao Instituto Histórico e Geográfico do Brasil”. E o Instituto, “que, sem dúvida, não acreditava, mas que não podia ser indiferente

<sup>108</sup> Esse costume se enquadra num romantismo científico muito praticado no período, na Europa, e, claro, teve influência sobre o Brasil.

<sup>109</sup> A carta de liberação do imperador para a participação de D. Romualdo Antônio de Seixas nessa instituição também consta de seu processo de sacração. Processo de sacração ao Arcebispado da Bahia de D. Romualdo Antônio de Seixas [ datado de 1826]...

<sup>110</sup> Na sessão magna de 12 de abril de 1863, do Instituto Histórico da Bahia, foram apresentados os “Discursos Biográficos” de D. Romualdo Antônio de Seixas, propostos pelo sr. Raposo d’Almeida Correia Garcia “em que solenizava a memória cara e indelével do marquês de Santa Cruz”. O trabalho dividiu-se em três partes, das quais abordaram sua vida como político, literato e sacerdote. *Discursos biográficos recitados na sessão magna de 12 de abril de 1863 em comemoração do Exc. Revm. Sr. D. Romualdo Antônio de Seixas, marquês de Santa Cruz, arcebispo metropolitano e primaz do Brasil*. Bahia, Typ. De Antônio Olavo da França Guerra, 1863.

<sup>111</sup> Sobre esta última associação, não conseguimos identificar seu local de estabelecimento uma vez que tanto em Portugal como na Dinamarca existiram organizações com o mesmo nome.

<sup>112</sup> PAIVA, Pedro. *Definir uma elite de poder...* p. 49.

<sup>113</sup> ALMEIDA, Sergio Luiz Muricy de. *Cônego Benigno José de Carvalho: imaginário e ciência na Bahia do século XIX*. Salvador, UFBA, 2003. Segundo o mesmo autor a chegada do padre Benigno Carvalho de Almeida se deu em função da “crescente” necessidade de sacerdotes “preparados intelectualmente para os trabalhos de organização do seminário diocesano e para o cabido da Sé Metropolitana” p. 20.

aos boatos que corriam a semelhante respeito”, acabou patrocinando a viagem que, de fato, terminou malograda com a suposta loucura do cônego Benigno que já ouvia “toques de sinos, som de cornetas e não sei se também girandolas de foguetes”. O mesmo cônego Benigno José de Carvalho chegou a pedir a D. Romualdo Antônio de Seixas “faculdades espirituais a benefícios dos habitantes da nova cidade”, algo que o antístite concedeu, mas confessou, jamais ter feito algo igual em sua vida como bispo ou administrador católico<sup>114</sup>. Na verdade, acreditamos, aquele era o contexto cultural de um país que, sob um tom romântico, buscava as origens de seu povo, tentando construir uma memória nacional a partir dos elementos culturais associados a interesses de uma determinada classe<sup>115</sup>.

## O retorno ao Pará

Aos 22 anos de idade, recém-ordenado diácono, Romualdo Antônio de Seixas, graças aos contatos que teve com o príncipe regente D. João, recebeu das mãos dele, o Hábito de Cristo e o título de cônego da Sé paraense, numa ascensão que se poderia dizer meteórica, muito provavelmente pensada, projetada, por seus “protetores”. É fato que apesar das honrarias já recebidas, Romualdo Antônio de Seixas, segundo ele mesmo, ainda pretendia alcançar o título de doutor em Coimbra – dignidade que jamais alcançou –, pois, a rapidez com que se precipitaram os acontecimentos o impediram de obter licença das autoridades para mais uma vez sair do Brasil<sup>116</sup> e assim, lhe foi reservado outro futuro, não menos nobre.

Recebeu a ordem de presbítero depois de sua chegada do Rio de Janeiro e rezou sua primeira missa, em Cametá, sua cidade natal, em 1º de novembro de 1810. Naqueles anos, diz ele, até 1821 “poucos fatos ocorreram digno de particular menção”. Esteve dedicado às letras, ao magistério no Seminário do Pará, além das “obrigações de seu benefício”. Mas é verdade que no ano de 1816, pelo que consta de cópia no processo de sagração, ele obteve em 6 de novembro, o cargo de Provisor Vigário Geral do Arcebispado do Pará<sup>117</sup>. Data que não confere com a que D. Romualdo Antônio de Seixas declarou em suas *Memórias*, já que assinala sua chegada ao cargo apenas em 1818, com a ida do seu tio, antigo Vigário Geral, à

<sup>114</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 146-147.

<sup>115</sup> ALMEIDA, Sergio Luiz Muricy. *Cônego Benigno José de Carvalho...*, p. 13.

<sup>116</sup> Idem., *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 11-12.

<sup>117</sup> Processo de sagração ao Arcebispado da Bahia de D. Romualdo Antônio de Seixas [ datado de 1826]...

Corte para a coroação do príncipe regente D. João como rei<sup>118</sup>. De qualquer modo, pouco tempo depois, D. Romualdo e seu tio tiveram de lidar com a morte de D. Manoel de Almeida Carvalho, então com 70 anos de idade. Este fato gerou o pronunciamento de uma oração fúnebre, por D. Romualdo<sup>119</sup> e sua lembrança declarada em suas *Memórias* sobre a imagem do falecido bispo. Para ele, aquele sacerdote havia sido alguém de “inesgotável caridade para com os pobres e desvalidos”, vigilante no governo da diocese, na defesa da disciplina da Igreja e no uso “da santa liberdade do seu ministério para sustentar invioláveis os direitos do episcopado e a independência do poder, que recebera imediatamente de Deus”<sup>120</sup>. Não desconsiderando as batalhas e empreitadas do bispo D. Manoel de Almeida Carvalho que realmente existiram, D. Romualdo Antônio de Seixas parecia naquele momento também estar escrevendo sobre si mesmo e as batalhas que travou durante toda a sua vida como arcebispo da Bahia. Parece tentar mostrar ter sido, de alguma forma, um discípulo obediente ante a imagem de um dos seus mais inestimáveis preceptores ou até tentar mais uma vez justificar suas posturas.

É importante ainda destacar que com a morte de D. Manoel de Almeida, seu tio, D. Romualdo Souza Coelho, foi elevado a bispo da diocese do Pará, por volta de 1820. Em 1821, ele nomearia o sobrinho como Vigário Capitular da mesma diocese, observando-se a “providência e conhecimento prático” dos negócios eclesiásticos. Na mesma ocasião nomeou para substituí-lo em casos “fortuitos” “[...] o muito reverendo chantre da catedral Joaquim Pedro de Moraes Bitancourt [...] e o reverendo cônego André Fernandes de Sousa com a mesma extensão de poderes”<sup>121</sup>. D. Romualdo Antônio de Seixas estava ainda mais próximo do episcopado, acumulando experiências como administrador o que se intensificou com a partida de seu tio para Lisboa a fim de tomar parte na Assembleia Constituinte, em 1821. Como na tradição portuguesa, o desempenho em órgãos da administração central e outros órgãos da justiça ou ordens religiosas “eram trampolins habitualmente decisivos”, na escolha e no “exercício das funções episcopais”<sup>122</sup>.

---

<sup>118</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 14-15.

<sup>119</sup> *Ibidem.*, p. 16.

<sup>120</sup> *Ibidem.*

<sup>121</sup> Processo de sagração ao Arcebispado da Bahia de D. Romualdo Antônio de Seixas [ datado de 1826]...

<sup>122</sup> PAIVA, José Pedro. *Definir uma elite de poder: os bispos em Portugal (1495-1777)*. P. 49-50. In: MONTEIRO, Nuno G. et al. (org.) **Elite ibero-americana do Antigo Regime**. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2005. Em seu estudo Paiva identifica, pelo menos, 7 provisoros e 11 vigários gerais a assumir uma diocese no império português, p. 59.

## A caminho da sagração

Outra estratégia para chegar aos altos cargos eclesiásticos e mesmo à cadeira episcopal, além do acúmulo de experiências em cargos administrativos, consistia no conjunto de boas relações a serem desenvolvidas com as autoridades temporais e eclesiásticas, pois o rei, a quem cabia a palavra final, antes de escolher efetuava consultas.

[...] ouvia ou recebia pareceres de ministros da governação, de conselheiros de Estado, de eclesiásticos de seu círculo próximo (confessores, capelães, outros bispos, inquisidor-geral), da aristocracia cortesã mais influentes, da família real, dos cabidos da Sé e até do próprio papa, num complexo processo de auscultação de sensibilidades que teve percursos distintos no longo arco cronológico [...]. Daí a importância de fazer parte de certas parcialidades onde concitar o apoio de certos grupos, para poder ser nomeado para estes lugares. Não excluindo a importância das virtudes pessoais tinham nesses processos, dever sustentar-se que o mérito, por si só, nem sempre bastaria para motivar uma escolha<sup>123</sup>.

Deste modo, embora D. Romualdo Antônio de Seixas já houvesse se tornado um dos principais parlamentares na legislatura de 1826, destacando-se na defesa dos “direitos” da Igreja e, como vimos, obtido experiência na administração da diocese do Pará, as relações pessoais e políticas que desenvolveu também tiveram uma importância capital para a lembrança de seu nome para a ocupação da cadeira primacial na Bahia. Mesmo que de seu primeiro encontro com o recém-aclamado monarca brasileiro ele relembre certa “sequidão” por parte do imperador, Pedro I, devido a supostas intrigas de alguns de seus adversários, ao que parece, foram mais importantes as amizades que travou desde o Pará até sua vida na Corte como parlamentar. Nomes de peso da política brasileira e da Igreja faziam parte de seu círculo de amizades como o já referido Albino Gomes Guerra, seu condiscípulo no Pará e, naquele momento, Comissário Geral do Exército, que “gozava de grande consideração na Corte”; o baiano, José da Silva Lisboa, Visconde de Cairú, que ganhara influência política desde os tempos joaninos ocupando diversos cargos e se tornou no império deputado, na primeira legislatura (1823) e várias vezes senador; José Thomaz Nabuco de Araújo, alto funcionário no Pará e que testemunhou no seu processo de sagração; o mineiro Manoel Jacinto Nogueira da Gama, primeiro visconde, depois marquês de Baependi; o notório e influente cônego fluminense, Januário da Cunha Barbosa. Além desses, conta-se o ministro da Marinha, Francisco Villela Barbosa, depois, marquês de Paranaguá, o qual nutria por D. Romualdo, “demonstrações de particular estima”. Aliás, foi este último que desfez, segundo D.

---

<sup>123</sup> Ibidem., p. 49.

Romualdo Antônio de Seixas, a ideia de “qualquer prevenção que porventura existisse no ânimo do imperador”, contra ele<sup>124</sup>, comunicando também “em confiança que só se esperava que a Corte de Roma reconhecesse a independência do Império, para se me dar um alto emprego”<sup>125</sup>.

Mas havia um processo a ser seguido que respondia às tradições políticas e religiosas de Roma e Portugal, e, sobre ele, vale a pena examinarmos as regras desse processo mais de perto. Sabe-se que nos primórdios do cristianismo os bispos eram escolhidos com certa influência da comunidade de fiéis e do clero. Com o tempo, entretanto (séculos XIII e XIV), os bispos passaram a ser também escolhidos com forte influência do papa. Essa influência não quer dizer que os reis e príncipes não tivessem algum poder nessas determinações, pois a tradição cesaropapista jogava um papel de relevância nesse quadro. Ainda assim, o papa que já se constituía como o principal entre os bispos, procurava arrogar a si essa prerrogativa. Todavia, no “ocaso do século XIV e início da centúria seguinte, em função do enfraquecimento da autoridade pontifícia provocada pelo grande cisma do ocidente (1378-1414), numa conjuntura em que os poderes dos monarcas se iam paulatinamente fortalecendo, o papado perdeu o domínio que tinha sobre o sistema, o que facilitou a ingerência dos reis nesse processo”<sup>126</sup>. Como consequência de tal fato, ao longo do século XV a Santa Sé foi tendo seu poder limitado em sua capacidade de nomear bispos por toda a Europa. Por sua vez, no século XVI, o poder temporal se tornou ainda mais decisivo para escolha dos bispos. Mas essa escolha nunca deixou de ser transmitida à Santa Sé, devendo ser aprovada e sancionada pelo papa.

Naquele mesmo século XVI, apesar de toda postura centralizadora, o Concílio de Trento, como disse Jean Bernhard, não mudou muito essa forma de eleição dos bispos<sup>127</sup>. Mas, como também comenta Pedro Paiva, não havia por parte da alta hierarquia da Igreja (cardinalato e papa) “a mínima intenção de deixar escapar das suas mãos as últimas e definitivas decisões sobre o provimento dos bispados”<sup>128</sup>. O Concílio de Trento ao menos indicava algumas qualidades que deveriam possuir os futuros bispos e cardeais na Sessão XXIV, capítulo I, do decreto da reforma. Determinou que logo que a diocese vagasse

<sup>124</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 42-43.

<sup>125</sup> Ibidem.

<sup>126</sup> PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do império (1495-1777)*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p. 22.

<sup>127</sup> BERNHARD, Jean. *O Concílio de Trento e a eleição dos bispos*. In: STOCKMEIER, P. et al. **Participação da Igreja local na escolha dos bispos**. São Paulo, Vozes, 1980. p. 32

<sup>128</sup> PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do império (1495-1777)...* p. 24.

deveriam se fazer, por meio da divulgação do cabido, “súplicas públicas e particulares”, para que Deus pudesse impor “um bom pastor”. O mesmo Concílio indicava ainda algumas características que o futuro prelado deveria possuir como a idoneidade nos negócios da Igreja e participar dos “pecados alheios”. Não deveriam ser “movidos por rogos” e “afetos humanos ou sugestões dos que lisonjeiam”, mas, “atendendo os merecimentos dos que se hão de eleger”<sup>129</sup>. O Concílio tornou-se mais específico quando estabeleceu critérios de idade, serem os candidatos filhos de matrimônios legítimos, conhecedores das doutrinas e “mais qualidades exigidas pelos cânones e decretos”<sup>130</sup> do mesmo Concílio. Ainda com essas indicações, percebendo a complexidade da questão, pela variedade de nações, povos e costumes, os mesmos padres de Trento, não estabeleceram um “teor uniforme” para a eleição e, por isso, deixaram a cargo dos concílios provinciais uma forma de “exame, de inquirição ou instrução que seja mais próprios aos lugares e províncias”<sup>131</sup> em que se fizessem as eleições. Depois de feita a escolha, o nome deveria ser levado ao pontífice “para que havida plena notícia de todo o negócio e pessoas, com utilidade e rebanho do Senhor, possa com maior utilidade dar providências às igrejas, sendo eles, pelo exame e inquirição feita [...]”<sup>132</sup>, por um cardeal, dito relator, e mais três cardeais que fariam a “relação” no Consistório. “O Sumo Pontífice poderá, deste modo, prover as igrejas com pleno conhecimento da questão e das pessoas”<sup>133</sup>.

Já Pedro Paiva acrescenta algumas informações ao processo que levaria à sagração de um bispo. Após a indicação, constituía-se um processo composto de cartas testemunhais, credenciais e súplicas enviadas ao papa por pessoas ou instituições com autorização para as designações. Na maioria das vezes, comenta o autor, “quem governava e apresentava ou nomeava também recomendava o proposto”<sup>134</sup>. Nesse processo, a Sé romana buscava recolher informações sobre a pessoa do candidato e sobre o benefício, isto é, o bispado pretendido. Reuniam depoimentos de três ou quatro pessoas que se colocavam sobre a situação da diocese, as qualidades do eleito (nascimento, estudos, grau de ordens possuída) e a legitimidade da eleição<sup>135</sup>. Com o Concílio de Trento, continua o mesmo autor, mantivera-se a importância dos cardeais no processo e se reiterou os atributos exigidos para o alcance da

<sup>129</sup> Sessão XXIV, cap. I do *O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento em latim e português*. Lisboa, 1781. (tomos I e II). Disponível em: [http://purl.pt/360/4/sc-7006-p/sc-7006-p\\_item4/sc-7006-p\\_PDF/sc-7006-p\\_PDF\\_24-C-R0075/sc-7006-p\\_0000\\_capa-guardas2\\_t24-C-R0075.pdf](http://purl.pt/360/4/sc-7006-p/sc-7006-p_item4/sc-7006-p_PDF/sc-7006-p_PDF_24-C-R0075/sc-7006-p_0000_capa-guardas2_t24-C-R0075.pdf). Acesso em 18/09/2012.

<sup>130</sup> Ibidem.

<sup>131</sup> Ibidem.

<sup>132</sup> Ibidem.

<sup>133</sup> BERNHARD, Jean. *O Concílio de Trento e a eleição dos bispos...* p. 32.

<sup>134</sup> PAIVA, Pedro. *Os bispos de Portugal e do império (1495-1777)...*, p. 25.

<sup>135</sup> Ibidem., p. 25-26.

cátedra, ou seja, que os futuros bispos fossem filhos de nascimento legítimos e tivessem mais de 30 anos de idade, com “comprovada austeridade de vida e ciência requerida”. Os padres conciliares acrescentaram ainda mais duas “precisões” àquelas já existentes: o futuro antístite deveria ser ordenado sacerdote há mais de seis meses e possuir o grau de licenciado, mestre ou doutor em teologia ou cânones por uma universidade, ou até ser declarado capaz por alguma academia por testemunho público<sup>136</sup>.

Em conclusão, resume Paiva:

[...] Como tem sido sublinhado por vários autores, o Concílio não foi capaz de afrontar a questão da reforma da nomeação dos bispos de uma forma orgânica e global. Os consensos nele alcançados confinaram-se ao plano moral e aos procedimentos práticos da verificação do seu cumprimento, mas deixaram irresoluta, ou pelo menos suspensa, a dimensão espiritual e teológica da reforma do episcopado.

Ainda, somando-se a todo esse processo, a Igreja foi capaz de criar princípios que definiam os procedimentos de validação para certificar as qualidades dos bispos, “sendo a grande e duradoura novidade o papel atribuído aos nuncios e legados na realização dos processos que deixaram de ser executados em Roma”. Ganhava importância a nunciatura ou as representações romanas<sup>137</sup>.

No Brasil, Cândido Mendes de Almeida também nos deu informações sobre o processo de sacração dos bispos que se fazia “como em todos os países onde prevalece o direito do padroado”. Ele estabelece os seguintes passos para o processo: Primeiro, o monarca ou qualquer outro chefe da nação, é quem elege o bispo. Essa nomeação far-se-ia por simples decreto do poder executivo conforme estabelecia a Constituição do Império brasileiro no art. 102. De fato, no inciso 2 do mesmo artigo declarara-se que era atribuição do Imperador “nomear bispos e prover os benefícios eclesiásticos”. Tendo sido informado o processo seguia para Roma. Nele também deveria constar outras informações como a situação da diocese, sua população, a situação da catedral, cabido, seminário, como apontaram os autores já mencionados<sup>138</sup>.

<sup>136</sup> Ibidem., p. 29. Sessão XXII, cap. II do *O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento em latim e português*. Lisboa, 1781. (tomos I e II). Disponível em: [http://purl.pt/360/4/sc-7006-p/sc-7006-p\\_item4/sc-7006-p\\_PDF/sc-7006-p\\_PDF\\_24-C-R0075/sc-7006-p\\_0000\\_capa-guardas2\\_t24-C-R0075.pdf](http://purl.pt/360/4/sc-7006-p/sc-7006-p_item4/sc-7006-p_PDF/sc-7006-p_PDF_24-C-R0075/sc-7006-p_0000_capa-guardas2_t24-C-R0075.pdf). Acesso em 18/09/2012.

<sup>137</sup> Ibidem., p. 32.

<sup>138</sup> ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Direito civil e eclesiástico brasileiro antigo e moderno e suas relações com o Direito Canônico*. Rio de Janeiro, Garnier, 1866, p. 935-944.



Enfim, os meses e dias que antecederam a nomeação de D. Romualdo Antônio de Seixas foram narrados por ele mesmo em suas *Memórias*. Faremos uso dessa narrativa, atentando, contudo, para os possíveis limites de sua memória, para a parcialidade de sua visão ante os fatos e seu próprio interesse em os narrar após quase trinta anos. Nessa narrativa há um tom de humildade, por vezes duvidosa, que é criticada por outros autores que já se referiram àquele momento da história do sacerdote. Vejamos então.

Transcorria dois meses do início do ano parlamentar de 1826 quando na Câmara dos Deputados do Império corriam “boatos” da sagração de dois novos bispos, pois o pontífice já havia reconhecido a independência do Brasil. Tais “boatos” já demonstravam que os sagrados seriam o paraense, D. Romualdo Antônio de Seixas e o baiano D. Marcos Antônio de Sousa. Contou D. Romualdo que atribuía a lembrança de seu nome para o posto somente “às simpatias que em atenção ao meu nenhum merecimento me patenteavam os meus colegas”. Naqueles mesmos dias ele foi visitado por figuras notórias da Corte como o senador Felisberto Caldeira Brant Pontes Horta, visconde e futuro marquês de Barbacena, o seu “especial amigo”, Luís Paulo de Araújo Bastos, visconde de Fiaes, e o bispo capelão-mor do Rio de Janeiro, José Caetano da Silva Coutinho que, ao “despedir-se”, contou que “esperava ter o gosto de fazer o que tinha feito ao meu tio, bispo do Pará, aludindo ao ato da sagração”. D. Romualdo sugere em suas *Memórias* não ter acreditado naqueles boatos, mas evitou visitar ministros, que por “civildade” ou por negócios da província costumava ver. Preparou-se sim para retornar ao Pará no próximo recesso parlamentar<sup>139</sup>. Antes de sua partida foi ter com o imperador para que este o nomeasse pregador da sua capela, afim de levar à sua pátria “um testemunho de benevolência com que ele se dignava honrar-me”. Segundo D. Romualdo Antônio de Seixas o Imperador concedeu-lhe “uma e outra coisa”, mas exortou-lhe que alguém prestes a assumir uma elevada dignidade não deveria ocupar-se com o título de pregador imperial. Disse ao monarca que “nada sabia e nem podia crer o que se dizia” e que estava determinado a regressar à sua província<sup>140</sup>.

Assim, encerrada a Câmara, preparou-se para seu retorno ao Pará, em um navio, mas,

A providencia, porém, em seus profundos e inexcrutáveis conselhos tinha disposto outra coisa, e demorando-se, contra toda a expectação, por imprevistas ocorrências a partida do navio que estava marcada muito antes do dia 12 de outubro, recebi neste dia, que era os dois anos do Imperador, às 8 horas da manhã, um Aviso da Secretaria

<sup>139</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 46

<sup>140</sup> *Ibidem*.

de Estado dos Negócios da Justiça comunicando-me que S. M. o imperador me havia nomeado arcebispo da Bahia<sup>141</sup>.

D. Romualdo Antônio de Seixas contava então 39 anos de idade, e, indo ao Paço, onde estava o Imperador e sua esposa, o monarca o apresentou à imperatriz como o mais novo arcebispo da Bahia. Naquele mesmo dia, foram indicados os nomes do novo bispo do Maranhão, D. Marcos Antônio de Sousa e ainda o novo bispo de São Paulo, D. Manoel Joaquim de Andrade. Mais uma vez D. Romualdo diz ter “vacilado” diante da aceitação daquela dignidade. “Humildade de anzol”, comentou Cândido da Costa e Silva, verificando o “amplo jogo de influências e contatos” já exemplificados por nós linhas atrás. Dessas “influências e contatos” tão importantes, advindo da tradição portuguesa para ascensão a certos cargos, nascera a acusação de que o novo arcebispo da Bahia havia comprado aquela dignidade. Aquilo se constituía num ato de simonia<sup>142</sup>. A simonia era condenada pelo Concílio tridentino na sessão XXI, capítulo I, do decreto da reforma:

Porquanto toda suspeita de avareza deve estar longe do estado eclesiástico, nem os bispos, nem os mais que dão ordens, ou seus ministros, com pretexto algum recebam coisa alguma pela colação de quaisquer ordens, ainda da tonsura clerical sem pelas letras, demissórias ou atestações, nem pelo selo, nem por outra qualquer coisa, ainda que seja espontaneamente oferecida [...].

E na sessão XXIV, capítulo XIV, também do decreto da reforma, quando o mesmo Concílio tridentino reforça a condenação do costume de nas eleições, nomeações, confirmações, admissões e etc, das igrejas catedrais, benefícios ou conezias, se utilizar das “deduções de frutos, pagas ou promessas, ou compensações ilícitas ou aquilo que em algumas igrejas se chama lucro de turnos”<sup>143</sup>. Todas estas se não se convertessem em usos pios, eram nada mais que “suspeita de nota simoniaca, ou avareza sórdida [...]”, em que não se deveria consentir a

<sup>141</sup> Ibidem. p. 46- 47

<sup>142</sup> Simonia é a compra de uma variedade de atributos supostamente divinos como relíquias, perdões, bênçãos e cargos eclesiásticos. O termo tem sua origem no nome de Simão Mago ou Simon Magus, personagem bíblico que teria tentado comprar do apóstolo Pedro a bênção do espírito santo e a capacidade de exercer milagres. Muito praticada na Idade Média a simonia teria sido um dos principais elementos que produziu a reforma protestante, passando assim a ser combatida mais veementemente pela Igreja.

<sup>143</sup> Sessão XXIV, cap. XV do *Sacro Santo e Ecumênico Concílio de Trento em latim e português*. Lisboa, 1781. (tomos I e II). Disponível em: [http://purl.pt/360/4/sc-7006-p/sc-7006-p\\_item4/sc-7006-p\\_PDF/sc-7006-p\\_PDF\\_24-C-R0075/sc-7006-p\\_0000\\_capa-guardas2\\_t24-C-R0075.pdf](http://purl.pt/360/4/sc-7006-p/sc-7006-p_item4/sc-7006-p_PDF/sc-7006-p_PDF_24-C-R0075/sc-7006-p_0000_capa-guardas2_t24-C-R0075.pdf). Acesso em 18/09/2012.

prática. Já as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707)<sup>144</sup>, em seu título VI, livro V, afirmava:

É detestável crime, pestífero o vício e enorme pecado o da simonia e muito reprovado por direito que impõem à gravíssimas penas aos que cometerem as quais inovou o Sagrado Concílio Tridentino e ultimamente a extravagante do papa santo Pio V admoestando aos prelados para se desterrar da Igreja de Deus delito tão prejudicial. Consiste a malícia e deformidades da simonia em dar ou receber as coisas espirituais ou anexas a elas não de graça, mas por dinheiro ou outra coisa temporal.

E assim as mesmas *Constituições* recomendavam que para “se extinguir este crime” se descobrisse e se estabelecesse provas, conforme “ordenou o direito canônico”, por meio de testemunhas:

E tanto que alguma pessoa for denunciada do crime de simonia, tendo prova bastante para prisão será logo preso no aljube e não lhe poderá conceder homenagem ainda que conforme sua qualidade lhe seja devida, nem alvará de fiança, em carta de seguro. E declaramos que conforme a direito, sendo o réu clérigo, logo fica impelido para usar de suas ordens, enquanto pender e durar a causa e se não der sentença final.

Por sua vez, o título VII, das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, demonstrava como se devia “proceder contra os que cometessem simonia nas ordens, exames, benefícios eclesiásticos e eleição deles”. Estabeleciam dependendo do caso penas de suspensão das ordens, ofícios, benefícios, dignidades, excomunhão ou mesmo prisão para os que comprassem tais cargos; e para os que “elegerem, apresentarem ou promoverem em benefício eclesiástico alguém por simonia, penas de “excomunhão maior, ipso facto”, sendo ainda mais condenados com as penas impostas “em direito extravagante dos sumos pontífices [...]”<sup>145</sup>.

Para os detratores de D. Romualdo Antônio de Seixas a acusação tinha base nas relações que ele teria com Domitila de Castro Canto e Melo, a marquesa de Santos. “Esta negra calúnia”, comentou o antístite, “correu logo todo o império; E depositada aos imundos armazéns da maledicência e da intriga, esta arma velha e safada tem servido mais de uma vez aos meus gratuitos inimigos para ferir-me podendo-se-lhe aplicar – *tellum imbelle sine ictu*”. E o próprio arcebispo argumentou, questionando-se sobre as acusações que lhe faziam:

Mas em que se fundaria semelhante calúnia? Em recair a escolha do monarca em um padre desconhecido vindo de uma província remota e sem título algum que o

<sup>144</sup> As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide*. Coimbra, Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1720. Disponível em: <http://archive.org/details/constituicoenspr00cath>. Acesso em 08/09/2012.

<sup>145</sup> Ibidem., Tit. VII

recomendasse? Sem dúvida isto prova que o monarca e os ministros se iludiam a meu respeito, supondo-me digno de tão alto emprego, mas não que eu conseguisse por um meio tão infame e criminoso. Nunca graças a Deus, adquiri benefício algum, senão por meios legítimos e canônicos; e sempre ambicioso de glória de uma reputação ilibada, eu não queria prostituí-la a um tráfico tão vergonhoso e execrável<sup>146</sup>.

Para D. Romualdo Antônio de Seixas o “fundamento mais plausível” para essa acusação teria sido a relação de amizade que ele tinha com o marechal Albino Gomes Guerra, “um dos mais íntimos validos da marquesa”<sup>147</sup>. Teria sido ele que aproximou D. Romualdo ao pai da marquesa de Santos, João de Castro Canto e Melo, o visconde de Castro. Domitila de Castro ou Titília, como também era chamada, ficara famosa pelo caso amoroso que tinha com o imperador D. Pedro I, sendo, inclusive, considerada por alguns, uma “alpinista social”. Era figura controversa, segundo Paulo Rezzutti<sup>148</sup>, e dela se fazia diferentes imagens:

Em São Paulo, onde se iniciou o romance com D. Pedro, e no Rio de Janeiro, onde ele se desenvolveu, existem distinções a respeito da figura de Domitila. Enquanto na Pauliceia a marquesa desponta como santa, matrona, a maioria dos cariocas vê nela a manipuladora, a mulher que se aproveitou de D. Pedro para enriquecer, a responsável pela morte da imperatriz D. Leopoldina e pela queda do próprio Primeiro Reinado<sup>149</sup>.

Diziam ter influência direta sobre o imperador. Em informações baseadas nos relatos do cônsul da Suécia, Lourenço Wetsin, a paixão fazia D. Pedro fechar os olhos para a transgressão da moral e dos bons costumes por parte da amante. Por sua vez, o mesmo autor recorrendo aos relatos de outro estrangeiro, o diplomata norte-americano, Condy Raguet, um dos maiores críticos da marquesa, enumera cinco casos em que ela teve importância crucial: a queda dos Andradas; a assinatura do tratado de reconhecimento entre Portugal e Brasil; um decreto que reintegrou o tenente-general Luís do Rego Barreto, que veio ao Brasil em situação de desgraça; e finalmente, a nomeação de um parente do visconde do Rio Seco com a graça recebida por esse nobre de poder transferir para um filho, em Portugal, o seu título nobiliárquico brasileiro. Nos dois últimos casos, comentou Raguet que a marquesa “teria embolsado 4 mil libras pelas negociatas”. Já Felipe Leopoldo Wenzel, o barão Mareschal, falou em 4 contos de reis. Todavia, mais tarde o mesmo Wenzel, que era agente austríaco no Brasil, disse ter ouvido “de fonte confiável” que o Conde dos Arcos, membro da regência

<sup>146</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 48.

<sup>147</sup> *Ibidem.*, p. 49.

<sup>148</sup> REZZUTTI, Paulo. *Domitila: a verdadeira história da marquesa de Santos*. São Paulo, Geração Editorial, 2013, p. 174-178.

<sup>149</sup> *Ibidem.*

portuguesa e tutor de D. Pedro, seria o real interventor na questão. Mas foi o historiador Alberto Rangel, também citado por Paulo Rizzutti, que resgatou uma carta do visconde do Rio Seco para a marquesa de Santos. Na carta ele pedia a reintegração de uma patente e o governo da província do Minho, em Portugal, para um dos filhos. Pedia também que seu outro filho, o barão do Rio Seco, pudesse, após a morte do pai, herdar o título de visconde, a que não tinha direito por não possuir as “honras de grandeza”. O mesmo barão de Mareschal caracterizou a relação próxima que o Imperador possuía com a marquesa:

O imperador, que é muito parcimonioso, confere-a de presentes e mandou construir-lhe uma casa muito perto da Quinta de São Cristóvão. Ele consulta-a sobre os negócios públicos [...] não hesita em confessar que segue a opinião de sua amásia. Se são exatas as informações que colhi (tenho razões para crer que sejam) a esta mulher não falta bom senso e tem aconselhado fortemente S.A.R a ligar aos soberanos da Europa que são seus aliados naturais<sup>150</sup>.

Porém, afirma Rezzutti:

Em 1826, um ano mais tarde o barão parecia ter mudado de opinião. Afirmaria que todas as graças, officios públicos empregos que vogam eram dados ou a parentes ou a amigos da favorita ‘e como S. M. não é muito generoso, e é preciso que todo mundo viva, a casa de sua amante transformou-se em verdadeira agência de negócios onde tudo tem seu preço’<sup>151</sup>.

Independente dos relatos confusos do Mareschal, como cita Rezzutti, o que importa são os rumores que servem para caracterizar o contexto que vivia a Corte brasileira no período da indicação de D. Romualdo Antônio de Seixas. Aliás, sobre a acusação de simonia, Paulo Rezzutti menciona um artigo publicado na época da sagração de D. Romualdo, publicado na *Coleção de documentos relativos ao tratado de comércio entre Brasil e Portugal*, que dizia: “O exc. e rev. Sr. D. Romualdo Antônio de Seixas, por mercê de Deus, da Santa Sé Apostólica e da marquesa de Santos, arcebispo da Bahia, metropolitano do Brasil”. Nesse artigo, acusava-se D. Romualdo de ter negociado aquele cargo. Mas, era só uma acusação e nunca se encontrou nenhuma prova contundente da compra daquele cargo e que merecesse a atenção da Igreja romana e a abertura de um processo como estabelecia o direito canônico e demais regras da Igreja.

Enfim, para além das acusações de simonia, coube ao ministro monsenhor Francisco Correa Vidigal a missão de levar os nomes de D. Romualdo Antônio de Seixas,

---

<sup>150</sup> Ibidem.

<sup>151</sup> Ibidem.

como indicado para o arcebispado da Bahia, D. Marcos Antônio de Sousa, para o bispado do Maranhão e D. Manoel Joaquim de Andrade, para o bispado de São Paulo, ao Sumo Pontífice<sup>152</sup>. O mesmo ministro também teve outras atribuições que no próximo capítulo apontaremos e discutiremos. Por agora, concentremo-nos nos eventos que levariam à sagração do novo arcebispo da Bahia. Foi graças ao trabalho de Cândido Mendes de Almeida que conseguimos recuperar alguns documentos relativos à indicação de D. Romualdo Antônio de Seixas para arcebispo da Bahia. Em 12 de outubro de 1826, o Imperador pela pena do marquês de caravelas, José Joaquim Carneiro de Campos, incumbiu o bispo capelão mor do Rio de Janeiro, José Caetano da Silva Coutinho, a dar início a processo de nomeação de D. Romualdo. Dizia

Exm. e Revm. Sr. S. M. o Imperador, tendo consideração as virtudes, letras e mais partes, que concorrem na pessoa de Romualdo Antônio de Seixas, o arcediogo da Sé do Pará, houve por bem nomeá-lo arcebispo da Bahia e o manda participar a V. Exm. para que na conformidade das faculdades apostólicas, concedidas a V. Exc., mando formar o processo de sua habilitação na forma do estilo.

Deus guarde a V. Ex. Paço:, em 12 de outubro de 1826 – Visconde de Caravelas – bispo capelão mor<sup>153</sup>.

A “Carta Comendatícia ou de Apresentação” de D. Romualdo Antônio de Seixas diz:

Muito santo em Cristo padre e muito bem aventurado senhor

O vosso devoto e obediente filho D. Pedro, por graça de Deus e unânime aclamação dos povos, Imperador Constitucional e defensor perpétuo do Brasil, com toda humildade envia beijar seus santos pés.

Muito santo em Cristo padre e muito bem aventurado senhor – achando-se vago o arcebispado da Bahia, por falecimento de D. frei Vicente da Soledade, último imediato possuidor que dele foi, nomeio e apresento a Vossa Santidade para arcebispo da Santa Igreja Metropolitana da Bahia, a D. Romualdo Antônio de Seixas, arcediogo da Sé do Pará, tendo por certo suas virtudes, letras e mais partes que nele concorrem, acudirá as obrigações daquele arcebispado, como convém ao serviço de Deus e bem espiritual das almas que lhe estão sujeitas, para que Vossa Santidade lhe mande passar suas letras apostólicas, nas quais se faça expressa menção desta minha nomeação e apresentação, e se declare o direito do padroado, que no mesmo arcebispado me compete. Dignando-se Vossa Santidade concorrer ao dito nomeado e apresentando o pálio arquiiepiscopal para exercer todas aquelas ações pontificais que pelo Direito Canônico lhe são proibidas enquanto não receber com efeito o dito pálio, na forma que da minha parte mais particularmente o exporá a

<sup>152</sup> Para Paulo Rezzutti na época da nomeação alguns acreditavam que a marquesa de Santos também teria influenciado na indicação de D. Manoel Joaquim de Andrade para o bispado de São Paulo. REZZUTTI, Paulo. *A verdadeira história da marquesa de Santos...*

<sup>153</sup> ALMEIDA, Cândido Mendes. *Direito civil e eclesiástico...* p. 936. De acordo com Mendes aquela incumbência se deveu ao bispo capelão mor pelo fato de no Brasil até então não existir um metropolitano ou outro qualquer bispo designado pelo padroeiro para fazê-lo.

Vossa Santidade Francisco Correa Vidigal, meu enviado extraordinário e Ministro Plenipotenciário junto de Vossa Santidade.

Muito santo em Cristo padre e muito bem-aventurado senhor por largos anos conserve a pessoa de Vossa Santidade em seu serviço.

Escrito no Palácio do Rio de Janeiro, em 13 de novembro de 1863, 5º da independência e do Império – muito obediente filho de Vossa Santidade – Imperador com guarda – marquês de Caravelas<sup>154</sup>.

Há um erro evidente na datação do último documento exposto por Cândido Mendes de Almeida. Não é obviamente o ano de 1863, mas 1826, “5º ano da independência e do Império”. No mais, a transcrição do documento nos dá informações já conhecidas, mas, que valem a pena serem ressaltadas. A monarquia brasileira ressalta o direito do padroado herdado de Portugal para a indicação dos bispos, apesar de esse ainda sequer ter sido confirmado pela Santa Sé. Julgava-se aí uma tradição que o novo monarca teria garantido automaticamente de Portugal e nos mesmos moldes. Como de costume pedia-se a atribuição do pálio digno aos arcebispos da Igreja, que lhe conferia poderes específicos, diferentemente dos outros bispos.

O processo de nomeação, como mandava a tradição foi formado pelo referido bispo capelão mor José Caetano da Silva Coutinho, o cônego secretário, José Luís de Freitas, e reunia ainda as testemunhas de praxe. Constan desse processo o testemunho do coronel Francisco d’Elvas Portugal, tenente-coronel do 24º batalhão de caçadores, residente na Corte, e que conhecia D. Romualdo Antônio de Seixas a pelo menos vinte anos, quando também residia na província do Pará; José Thomaz Nabuco de Araújo, juiz da Alfândega do Pará, também naquele momento residente no Rio de Janeiro e deputado pela Assembleia Legislativa, que conhecia o mesmo indicado há mais de dez anos, também no Pará, quando lá residia; o rev. José da Costa, vigário colado do Santíssimo Sacramento de Nossa Senhora do Pilar, da cidade da Bahia, que conhecia D. Romualdo desde quando se encontrava no Rio; e finalmente, o rev. João Pinheiro Requião, vigário colado da freguesia de Nossa Senhora das Brotas, também da cidade de S. Salvador da Bahia, e que conhecia D. Romualdo há mais de seis meses e que “o tem visto e conversado na Corte do Rio de Janeiro”. Todos, claro, afirmaram ter D. Romualdo Antônio de Seixas “bons costumes” e ser um confesso “católico romano”, por assim, o verem sempre declarar e testemunhar. O mesmo processo apresentou também cópias de todas as experiências anteriores de D. Romualdo Antônio de Seixas, tanto

---

<sup>154</sup> Apud. ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Direito civil e eclesiástico...*, p. 944-945.

nos negócios religiosos, como nos negócios temporais e algumas informações sobre o arcebispado da Bahia.<sup>155</sup>

A bula de confirmação de D. Romualdo Antônio de Seixas, emitida pelo papa Leão XII, foi expedida em 30 de maio de 1827, junto com os demais breves de faculdades conferidos a ele e que costumavam acompanhar os processos da ocasião. Foram transmitidas ao mesmo pelo Ministro da Justiça em aviso de 18 de setembro daquele ano<sup>156</sup>, junto com a bula *Romanorum Pontificum Vigilantia* que subordinava à jurisdição da metrópole da Bahia, os bispados do Pará e do Maranhão, “até então sufragâneos de Lisboa”<sup>157</sup>. Em alguma medida seu conhecimento sobre a diocese do Pará e Maranhão pode ter influído nessa escolha. Eis o aviso:

Ex. e Revm. Sr., S.M. o Imperador, manda remeter a V. Ex o breve incluso da confirmação, que o santo padre Leão XII, ora presidente da universal Igreja de Deus, faz da nomeação e apresentação do mesmo augusto senhor, para o provimento do arcebispado da Bahia, na pessoa de V. Ex.

Também achará V. Ex. os breves do pálio e das concessões e faculdades espirituais, que são de costumes. A todos os sobreditos breves há S. M. o Imperador, por bem acordar o seu imperial beneplácito e, porém, que acerca da bula do juramento deve V. Ex ficar na inteligência que sendo ele muito justo e necessário para tudo que respeita os direitos do primado do sumo pontífice não seja nunca visto fazer o menor prejuízo aos da temporalidade da Coroa deste império, para desnaturalizar a V. Ex. das obrigações de súdito do mesmo senhor e ficar pela degradação deles inabilitado para possuir benefícios que somente são permitidos aos cidadãos brasileiros.

Deus guarde V. Ex.. Paço, 18 de setembro de 1827 – Conde de Valença, Sr arcebispo da Bahia<sup>158</sup>.

O imperador D. Pedro I, por sua vez, designou o dia 28 de outubro para o dia da sagração do novo arcebispo da Bahia e do novo bispo do Maranhão e de São Paulo. Contou D. Romualdo Antônio de Seixas que na ocasião foi beijar as mãos do Imperador, que acabava de retornar à Corte, pois se encontrava na “Imperial Fazenda de Santa Cruz”. Ali, mais uma vez, pediu, em suspeito gesto de humildade, que o monarca o dispensasse “de um cargo tão formidável e cujas amarguras eu já começava a provar, sendo vítima da atrocíssima calúnia que em outro lugar mencionei”. O imperador, claro, não atendeu aquele pedido, “inteirado como estava da minha inocência”: “Força foi submeter-me à vontade de Deus [...]”<sup>159</sup>.

<sup>155</sup> Processo de sagração ao Arcebispado da Bahia de D. Romualdo Antônio de Seixas [ datado de 1826]...

<sup>156</sup> Ibidem.

<sup>157</sup> Ibidem.

<sup>158</sup> Apud. ALMEIDA, Cândido Mendes de Almeida. *Direito civil e eclesiástico...* p. 944-945.

<sup>159</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 54-55.



No dia 28 de outubro de 1827, como previsto, o bispo capelão-mor do Rio de Janeiro, D. José Caetano da Silva Coutinho, celebrou a cerimônia, acompanhado de seus assistentes, o monsenhor João da Purificação Marques Perdigão e Antônio José da Cunha e Vasconcellos, fazendo o ato como um “indulto especial” de Roma, já que não havia um bispo consagrado para a ocasião. No dia 4 de novembro, foi imposto o pálio em cerimônia separada, a D. Romualdo Antônio de Seixas, pelo supradito bispo capelão-mor, na sua capela. Ato que foi assistido pelos “dois bispos que comigo se haviam consagrado e alguns outros eclesiásticos, seguindo-se na hora competente um esplêndido jantar, que nos ofereceu o mesmo bispo capelão-mor”. Logo em seguida, D. Romualdo Antônio de Seixas foi apresentar-se ao Imperador que o

recebeu e acolheu com as mais lisonjeiras expressões; mas quando em referência ao clero da Bahia, ele me dirigiu estas palavras do rei profeta – *rege eos in virga ferrea* –, como insinuando-me medidas de rigor e severidade, pareceu-me que ele não compreendia bem o espírito do episcopado católico, espírito de mansidão e doçura legado por aquele que foi por excelência manso e humilde de coração<sup>160</sup>.

Essa passagem mencionada em suas *Memórias* não contraria o estilo de um imperador que muitos caracterizaram como absoluto, que governava de forma centralista, combatendo a insubmissão de certas facções políticas locais, como veremos no segundo capítulo. Não obstante os comentários de moderação sugeridos por D. Romualdo Antônio de Seixas, veremos ele, de fato, incutir uma postura de maior submissão de seus párocos durante seu episcopado. Anos depois (final dos anos de 1850), estava ele justificando suas posturas em suas *Memórias*? Seguiu suas anotações dizendo:

E de que meios pode hoje dispor um bispo, ligado de pés e mãos, para chamar o clero ao cumprimento de seus deveres? Bem diversa foi depois a linguagem do mesmo príncipe, subindo a sanção a lei regulamentar de extinção dos foros privilegiados, e representando-lhe verbalmente a conveniência de manter-se o antiquíssimo foro clerical, e conseqüentemente de punir com penas temporais os crimes cometidos pelo eclesiástico, ele mostrou-se pouco favorável às minhas observações. É verdade que ele não sancionou essa lei, mas foi em consideração do foro militar e a sombra deste ficou ainda em pé, bem pouco tempo, o privilégio pessoal dos clérigos<sup>161</sup>.

A discussão sobre a extinção do foro eclesiástico, como teremos a chance de demonstrar, foi uma das questões que se levantou no parlamento imperial brasileiro e na qual interveio D.

---

<sup>160</sup> Ibidem. p. 55.

<sup>161</sup> Ibidem., p. 55-56.

Romualdo Antônio de Seixas. Mesmo sem defender de maneira ferrenha a manutenção do foro eclesiástico, o prelado e parlamentar não deixou de criticar a postura de alguns políticos que duvidavam da seriedade dos tribunais eclesiásticos. Ele defendeu outras questões importantes no parlamento no ano de 1827, mas abordaremos alguns deles no próximo capítulo. Por agora concentremo-nos novamente nos fatos ligados à sagração.

O novo arcebispo da Bahia depois da eleição passou a receber as congratulações pelo novo posto que ocupava. Dignidade que durante longos anos teve que dividir com sua carreira política, desempenhada ou no parlamento imperial brasileiro ou na Câmara provincial da Bahia, quando esta veio a funcionar. Diversas figuras e organizações do arcebispado da Bahia, segundo ele, tiveram a chance de parabenizá-lo:

[...] recebi constantemente os mais gratos testemunhos da benevolência do então vigário capitular, mestre-escola, João Vieira de Lemos, do cabido, párcos, corporações religiosas e muitos seculares distintos, sem dúvida por que os deputados dessa província, meus amigos e companheiros, haviam dado a meu respeito informações que muito me acreditavam<sup>162</sup>.

Mas foi no fim da legislatura do ano de 1828 que D. Romualdo Antônio de Seixas partira para a Bahia. Chegou a Salvador na charrua *Jurujoba*, em 26 de novembro daquele ano, às 4 horas da tarde, sendo recebido com as “honras e continências devidas à dignidade episcopal”<sup>163</sup>.

Compareceram imediatamente a cumprimentar-me o presidente da província, visconde de Camamú, governador do arcebispado, uma deputação do cabido, vários prelados das religiões e outras muitas pessoas eclesiásticas e seculares [...] A cidade achava-se quase toda iluminada; e chegando à porta do Palácio Arquiepiscopal, onde estava apinhada imensa multidão de povo fui ali, recebido pelo cabido e grande parte do clero.<sup>164</sup>

Depois de receber novos cumprimentos e ter ocorrido o “cerimonial dos bispos”, deu-se nos dias seguintes uma procissão, que partiu do mosteiro de São Bento e mais comemorações que se estenderam até o dia 28 de novembro. D. Romualdo dali em diante procurou tomar conhecimento das questões da diocese, partindo em alguns meses de volta à

---

<sup>162</sup> Ibidem., p. 56.

<sup>163</sup> Ibidem. p. 59

<sup>164</sup> Ibidem. Nessa época o presidente da província da Bahia era José Egídio Gordilho de Barbuda (1828-1830) e o arceidiago da diocese era Vicente Thomas de Aquino.

Corte, para reocupar sua cadeira como parlamentar. No ano de 1828, viria sua primeira pastoral com parâmetros para o início da reforma da Igreja na arquidiocese da Bahia.<sup>165</sup>

Em conclusão, não obstante as relações importantes desenvolvidas por D. Romualdo Antônio de Seixas no princípio de sua vida como governador no bispado do Pará e àquelas desenvolvidas no parlamento imperial, o novo prelado da Bahia, como na tradição portuguesa continuava a ser “feitura das mãos do imperador”<sup>166</sup>. Como veremos, seu comprometimento com a monarquia, isto é, com os monarcas Pedro I e Pedro II, esteve sempre presente em suas posições no parlamento ou na sua vida como pastor. O altar estava sim unido ao trono, sendo seu sustentáculo em nível político e social. Tradição que, segundo Pedro Paiva, vogava há séculos em Portugal, quando o poder secular havia percebido a importância da Igreja e, claro, dos bispos, “no trato com o povo”. Ele mesmo estabeleceu três pontos importantes nessa estratégia de controle. Primeiro, porque a Igreja e principalmente os bispos, “influenciavam o comportamento das populações por via ‘das cadeias da piedade e religião’, isto é, do poder que detinham no campo do sagrado”. Segundo, “pela capacidade de penetração espacial que a rede das paróquias possibilitava”, tornando a instituição católica, “através de seu aparelho diocesano um instrumento fundamental de mediação da comunicação na época moderna”, já que o poder jurisdicional dos bispos era muito mais efetivo que o dos reis. Terceiro, finalmente, “porque a Igreja promovia um sistema cultural e religioso no qual, tanto no plano da doutrina, como nas práticas rituais e de comunicação, se incrustavam noções muito evidentes de hierarquia, ordem e obediência”<sup>167</sup>.

---

<sup>165</sup> Ibidem., p. 60.

<sup>166</sup> PAIVA, Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império...* p. 171.

<sup>167</sup> Ibidem., p. 172.

## Capítulo II – D. Romualdo Antônio de Seixas: caminhos políticos

A segunda fase da vida do arcebispo da Bahia, D. Romualdo Antônio de Seixas, está associada à sua inserção na política nacional. Cronologicamente, ela tem início quando, ainda habitando em sua província natal, assumiu provisoriamente duas juntas governativas eleitas pela metrópole (janeiro de 1821 e março de 1823, respectivamente) para satisfazer as indicações deliberadas pelos novos poderes emanados de Portugal. Depois como parlamentar que participou do processo de consolidação do Estado Imperial brasileiro, já independente de Portugal, nas legislaturas de 1826-1829, 1834-1837 e, finalmente, 1838-1841. Neste capítulo, portanto, nosso intuito mais específico é delinear seu envolvimento com o processo de independência e sua posição frente aos rumos políticos que o Brasil tomou após o rompimento com a metrópole portuguesa. Como ele entendia as relações entre Igreja e Estado, que tipo de relação estabeleceu com o poder monárquico, bem como seu posicionamento frente aos movimentos da Cabanagem, no Pará, da Sabinada e dos mata-marotos, na Bahia, etc. Por fim, procuraremos perceber como o arcebispo da Bahia compreendia a escravidão no projeto político e econômico dessa instituição (a Igreja) tão forte na sociedade brasileira, mas que aos poucos começava a ser objeto de questionamentos.

### D. Romualdo Antônio de Seixas e o processo de independência

A participação de Romualdo Antônio de Seixas no processo de independência do Brasil não causa estranheza, uma vez que os clérigos brasileiros desde muito cedo estiveram envolvidos em movimentos políticos seja na metrópole portuguesa seja no Brasil, como integrantes dos movimentos revolucionários ou como parte da resistência reacionária. A Inconfidência Mineira de 1789, que pretendia, dentre outras coisas, romper com a metrópole, teve na sua composição alguns religiosos. Nove, comenta D. Duarte e Silva, pelo estudo de

Rocha Pombo<sup>168</sup>, destacando-se o padre Manoel Rodrigues da Costa, que depois historiou aspectos do movimento e as punições sofridas pelos clérigos envolvidos na conjura. Se uma das principais ideias correntes naquele movimento era a de implantação de mais uma república nas Américas, seguindo o exemplo estadunidense, também havia aqueles que, a exemplo do cônego Vieira da Silva, eram simpáticos à “instalação de um império luso-brasileiro com sede na América, não rompendo a integridade dos domínios da dinastia dos Bragança”<sup>169</sup>. Para Villalta, esta não era uma ideia de império oposto à nação portuguesa, mas uma recusa à tradicional sujeição da América pela Europa<sup>170</sup>. Ainda no campo das ideias, para José Murilo de Carvalho<sup>171</sup>, os padres participantes da inconfidência costumavam ler livros e autores como *a Encyclopedie*, de Diderot e D’Alembert, Voltaire, etc., ou seja, autores racionalistas e liberais.

Em 1798 a Bahia foi palco de uma nova tentativa de insurreição contra o poder constituído. A Conjuração Baiana, também chamada de Conjuração dos Alfaiates, procurava conclamar o “povo baiense”, contra a opressão e a exploração metropolitana. Este movimento também teve a participação de padres políticos imbuídos de ideais liberais. Participaram tanto indivíduos do clero secular como do clero regular. Sobre a mesma escreveu Thales de Azevedo<sup>172</sup>:

Homens de Igreja em avultado número tem participação nessa frustrada conjura democrática e irredentista. Efetivamente, de uma lista de supostos 676 partidários desse movimento, divulgado num manifesto dirigido “ao povo bahiense”, constam nada menos de 48 clérigos e 8 familiares do Santo Ofício mais 8 frades bentos, 14 franciscanos, 3 barbadinhos, 14 terésios [...]

Já Affonso Ruy em seu trabalho, *A primeira revolução social brasileira (1798)* apontou a existência de apenas dois clérigos participantes no movimento e que atuaram somente na divulgação das ideias revolucionárias vindas da França. Eram dois frades carmelitas, da Capela do Corpo Santo, que traduziram e distribuíram cópias das obras *Julia* ou *Nova Heloisa*, de Rousseau, e *Ruines*, de Volney além dos “discursos incendiários de

<sup>168</sup> SILVA, D. Duarte Leopoldo e. *O clero e a independência*. São Paulo Paulinas, 1972, p. 50. O autor baseia-se, como foi dito, no estudo desenvolvido por Rocha Pombo. Contudo, analisando o mesmo só conseguimos identificar seis clérigos participantes na conjura. ROCHA POMBO, José Francisco da. *História do Brasil*, Rio de Janeiro, Vol. III, 1942, p. 214.

<sup>169</sup> VILLALTA, Luis Carlos. *1789-1808: o império luso e os brasis*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 57.

<sup>170</sup> Ibidem.

<sup>171</sup> CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial – teatro das sombras*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, p. 1996, p. 167.

<sup>172</sup> AZEVEDO, Thales de. *Igreja e Estado em tensão e crise*. São Paulo, Ática, 1978, p. 119.

Boissy D'Anglars<sup>173</sup>. Mas nem só de revolucionários viveu o clero da Bahia de 1798, havia aqueles clérigos que discordavam do movimento. Nesse sentido num Aviso ao clero e ao povo baiano os revolucionários diziam:

[...] outrossim manda o povo que seja punido com pena vil para sempre todo aquele padre regular e não regular que no púlpito, confessionário, exortação, conversação, por qualquer forma, modo e maneira persuadir aos ignorantes, fanáticos e hipócritas, dizendo que é inútil a liberdade popular.<sup>174</sup>

Affonso Ruy aponta também para a tentativa de obtenção de uma “independência espiritual, com a fundação da igreja brasileira, a Igreja Americana”, livre do controle papal. Esta iniciativa separatista dos revolucionários foi retirada, do discurso do inconfidente baiano Luiz Gonzaga das Virgens. O mesmo discurso defendia, sobretudo, que a medida era fruto da falta de participação dos “homens da zona tórrida” nos cargos públicos, incluídas a admissão nas corporações da Igreja pública. Queixava-se o revoltoso que só lhes era permitido

formarem as suas capelas particulares feitas à sua custa e grande trabalho e olhando mais que a sociedade cristã, tem mostrado que eles não são iguais e sim de outra essência formados, porque só os ditos da própria espécie foram irmãos de S.S. Sacramento e das segundas e terceiras ordens e corporações franciscanas, dominicanas, beneditinas, carmelitas, etc,etc.[...]<sup>175</sup>

Na Revolução de Pernambuco, em 1817, a participação do clero foi ainda maior. Não à toa a Revolução, para Oliveira Lima, poderia ser conhecida como a “Revolução dos Padres”<sup>176</sup>, já que pelo menos entre os prisioneiros enviados a julgamento, cinquenta e sete eram sacerdotes<sup>177</sup>. Ainda para Oliveira Lima, “o precursor espiritual da revolução pernambucana, não padece de dúvida que foi o bispo Azeredo Coutinho, fundador do

<sup>173</sup> RUY, Affonso. *A primeira revolução social brasileira (1798)*. 1942, p. 67-68. O trabalho de Ruy apresenta dois erros: *Júlia*, aparece como Túlia e o mesmo trabalho, também chamado de *Nova Heloísa* é tido como trabalho diferente.

<sup>174</sup> apud. RUY, Affonso. *A primeira revolução social brasileira (1798)*, p. 83-84.

<sup>175</sup> Ibidem. p. 121-122. Sobre figuras e ideias dos revolucionários de 1798 consultar também: TAVARES, Luís Henrique Dias. *Da sedição de 1798 a revolta de 1824 & A Conspiração dos alfaiates*; JANCSO, Istvan. *Contradição, tensão, conflito, a inconfidência baiana de 1798*, Rio de Janeiro, 1795; MATOS, Florisvaldo. *A comunicação social dos alfaiates*, Salvador, UFBA, 1974 (Estudos Baianos, nº 9); e MATTOSO, Kátia Queirós. *Presença francesa no movimento democrático baiano de 1798*, Salvador, Itapuã, 1969.

<sup>176</sup> SILVA, D. Duarte Leopoldo e. *O clero e a independência...*, p. 57.

<sup>177</sup> Número que é contestado por Francisco de Assis Barbosa, em sua introdução ao *Clero no parlamento*, que aponta para cinquenta e dois clérigos. SENADO FEDERAL, *O clero no parlamento*, Rio de Janeiro/Brasília, IBRADES, 1978, p. 15.

Seminário de Olinda, onde se criaram os liberais de 1817<sup>178</sup>. O mesmo Oliveira Lima, comenta Silva, argumentou que “padres assim políticos não podiam ser sacerdotes de vida canonicamente exemplar, embora, o próprio governador do bispado e primeira dignidade do cabido, Bernardo Luís Ferreira Portugal, não hesitasse publicar uma pastoral defendendo que a “revolução não era contrária ao evangelho”. Segundo Silva, para muitos desses eclesiásticos, “o meio político e intelectual em que viveram e se agitaram derrancou-lhes, há muito, o espírito eclesiástico, sem arrefecer-lhes contudo o ardor patriótico<sup>179</sup>”. Por sua vez, Carvalho aponta que as aspirações dos padres revolucionários de 1817 eram as mesmas dos padres mineiros “indo alguns deles um pouco além no fervor revolucionário devido à maior presença das ideias francesas e ao maior envolvimento de camadas mais pobres da população”. Afirma ainda que os padres de 1817, não chegaram a propor reformas sociais radicais, como a abolição da escravidão e reformas na estrutura de propriedade rural. Portanto, o radicalismo dos padres de 1817 era de natureza “antes política que social e se mantinha dentro dos limites do liberalismo”<sup>180</sup>. Já Carlos Guilherme Mota, que analisa com mais profundidade o movimento, cita a atuação de alguns religiosos. Suas ideias, inclusive, certamente estavam expressas no primeiro texto jurídico dos revoltosos:

Dentre os princípios estabelecidos, são expressivos os de liberdade de consciência (“É proibido a todos os patriotas, o inquietar e perseguir alguém por motivos de consciência”, nº art. 23) e de liberdade de imprensa (sendo proibidos, entretanto, os ataques à religião, a Constituição etc; art. 25). A religião do Estado era a Católica Romana, sendo as outras “toleradas”; os ministros católicos, contudo, passavam a ser “assalariados pelo governo” (art. 24)<sup>181</sup>.

<sup>178</sup> No evento de fundação do Seminário de Olinda um dos seus oradores foi o padre Miguelinho que mais tarde seria participante da Revolução de 1817. Sobre a moralidade e a religiosidade que se produziu no seminário a partir de sua fundação foi constantemente posta em dúvida pelos religiosos das décadas posteriores a 1817, que como o padre e futuro bispo de Olinda, Carlos Coelho, certamente influenciado pelo espírito conservador já em vias de “ultramontanização”, afirmava ser a instituição de “feição laicista e quase irreligiosa”, sob a influência da Revolução Francesa. In: NOGUEIRA, Severino Leite. *O seminário de Olinda e seu fundador...*, p. 205-217. O fato é que desse colégio de ideais iluministas saíram muitos indivíduos religiosos que ganharam destaque na administração pública e nos movimentos políticos na colônia e depois no Império. Por essa questão Azeredo Coutinho é visto por alguns como um liberal, filho da reforma de Coimbra. Contudo, para Villaza não se deve exagerar no liberalismo do bispo e se o Seminário produziu vários revolucionários, esse não era o objetivo do mesmo, afinal aquela era uma escola secundária apenas “razoável”. Em seus estatutos de 1798 não existia nada que pudesse perturbar a ordem estabelecida. Os fins de Azeredo Coutinho foram “modestamente pastorais e muito menos intelectuais ou revolucionários do que as épocas subsequentes imaginaram.” VILLAÇA, Antônio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro Civilização Brasileira, 2006, p. 44.

<sup>179</sup> SILVA, D. Duarte Leopoldo e. *O clero e a independência...*, p. 61

<sup>180</sup> CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial...* p. 185.

<sup>181</sup> MOTA, Carlos Guilherme. *Nordeste, 1817*. São Paulo, Editora USP/Perspectiva, 1972, p. 54.

Como se percebe, apesar das ideias liberais os revolucionários mantinham os privilégios tradicionais da Igreja Católica como a defesa da doutrina no artigo da imprensa contra os ataques à religião, a manutenção da fé católica como a “religião do Estado” e o pagamento dos clérigos por meio de recursos públicos. Como veremos, as duas primeiras questões foram objeto de discussões no parlamento imperial brasileiro. Mota também assinala que aquele momento revolucionário foi de exacerbação dos sentimentos religiosos que “alimentados durante três séculos de colonização se acentuavam e por vezes os caminhos da revolução e da religião se entrecruzavam”. Para ele, “a importância dada pelos homens do século XIX brasileiro à dimensão religiosa era necessariamente primordial, uma vez que a própria estruturação de sua vida social era regida – segundo eles – por critérios religiosos.”<sup>182</sup>

Ainda na primeira década do século XIX, como vimos, o Brasil viveu as consequências das campanhas napoleônicas dadas na Europa e que influenciaram diretamente a vida política no Brasil pela vinda da família real portuguesa. Pressionada pela invasão das tropas napoleônicas, sua chegada implementou um conjunto de mudanças que asseguraria uma maior estruturação do Brasil e o seu próprio *status* de colônia à parte integrante do reino. Surgia o Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves. Já o retorno da família real à metrópole, condicionado pela Revolução Constitucionalista de 1820, levantou questões políticas fundamentais em ambos os lados do Atlântico. Como ficaria o Brasil? Teria os mesmos direitos, a mesma posição política de sua antiga metrópole ou retornaria ao estado de colônia? Os deputados brasileiros que foram a Portugal com o intuito de representar as províncias deste lado de cá do Atlântico saíram convencidos de que não era intenção das Cortes manter aquela situação de igualdade política entre as diferentes regiões do reino. Pairava sobre o Brasil o fantasma da recolonização<sup>183</sup>.

Foi nesse contexto que D. Romualdo Antônio de Seixas iniciou sua vida como homem político. Integrou uma Junta governativa “eleita pelo povo”, em janeiro de 1821 para governar a província do Grão-Pará<sup>184</sup>. Domingos Antônio Raiol em *Motins políticos ou*

---

<sup>182</sup> Ibidem., p. 224-225.

<sup>183</sup> Essa tendência ficaria expressa em 7 de agosto de 1822, quando Manoel Antônio de Carvalho, deputado que participou das Cortes de Lisboa, afirmou: “O Brasil têm desconfiado que Portugal o quer colonizar”. In: MOTA, Carlos G. *Nordeste, 1817...* p. 19. Algumas dessas questões e a problemática do contexto da independência do Brasil podem ser vistos também em: NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira. *Corcundas e constitucionais: a cultura da independência (1820-1822)*. Rio de Janeiro: Revan/Faperj, 2003.

<sup>184</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 21. Em diversas outras províncias também se formaram juntas governativas. Na Bahia, por exemplo, apesar da adesão inicial às Cortes de Lisboa, houve também a criação de uma Junta Provisória que foi modificada em 31 de janeiro de 1822. Essa logo perderia o poder com a chegada do brigadeiro Inácio Luís Madeira de Melo, o que causou a insatisfação dos baianos levando ao início de um conflito que se estenderia até o 2 de julho de 1823. Formou-se uma



*história dos principais acontecimentos políticos da província do Pará... (1865)*, apresenta informações relevantes sobre o processo de independência naquela província. Segundo ele, no contexto da formação das Cortes de Lisboa, em fins de 1820, pela iniciativa do coronel comandante do primeiro regimento de linha João Pereira Villaça, e, do coronel comandante do segundo regimento de linha, Francisco José Rodrigues Barata se deu a adesão daquela província às modificações ocorridas no reino. Já em 1º de janeiro de 1821 essa adesão se confirmou e no dia seguinte outras figuras reunidas a estes deram “vivas a Constituição, a el-rei, a religião e as cortes”. Mas ao que parece havia oposição e o corpo de artilharia e o esquadrão de cavalaria estavam dispostos a desobedecerem as ordens do comandante Villaça e o governo provisório visando prevenir “maiores desordens, mandou os comandantes destes dois corpos se reunissem aos outros dois batalhões”<sup>185</sup>. A inicial oposição foi contida graças à ameaça dos constitucionalistas paraenses. Foi assim que reunidos no Palácio do Governo os membros da câmara municipal e outros cidadãos, pediram “em nome do povo e da tropa”, proclamando a Constituição portuguesa, que se compusesse uma Junta Constitucional composta por nove membros. Seu presidente foi D. Romualdo Antônio de Seixas. Em suas *Memórias*, D. Romualdo diz até ter tentado recusar o cargo, mas foi inútil<sup>186</sup>. Os outros membros da Junta provisória presidida por D. Romualdo foram o juiz de fora, Joaquim Pereira de Macedo, como vice-presidente, e os vogais, o coronel, João Pereira Villaça, o também coronel Francisco José Rodrigues Barata, o tenente-coronel Francisco José de Farias, o negociante Francisco Gonçalves Lima e os proprietários João da Fonseca Freitas e José Rodrigues de Castro Góes. Ainda segundo Rayol, eleita a Junta, dirigiram-se os seus membros ao Paço da Câmara Municipal e ali prestaram juramento às bases da Constituição e todos os atos emanados da Corte. Esta mesma informação é confirmada por D. Romualdo em suas *Memórias*<sup>187</sup>. A Junta procurou enviar emissários aos diversos pontos da província “que ainda não tinham manifestado sua aprovação ao movimento”. Enviou também emissários ao Rio de Janeiro e a Lisboa<sup>188</sup>. E a este tempo um paraense residente na Corte portuguesa, que

---

resistência que partiu das vilas do recôncavo até Salvador e, entre os integrantes da resistência baiana, não faltou a presença de religiosos como o padre Manuel José de Freitas, depois conhecido como padre Manuel Dendê Bus, os religiosos Teodósio Dias de Castro e Isidoro Manuel de Menezes, respectivamente, presidentes nas cidades de Valença e Camamu, além dos vigários Francisco José de Miranda, da Água Fria, e, o padre José de Melo Varjão, da cidade de Cairú TAVARES, Luís Henrique Dias. *História da Bahia...*, p. 242).

<sup>185</sup> RAYOL, Domingos Antônio. *Motins políticos ou história dos principais acontecimentos políticos da província do Pará desde o ano de 1821 até 1835*. Rio de Janeiro, Typographia do Imperial Instituto, 1865, p. 12.

<sup>186</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio. de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 21-22.

<sup>187</sup> Ibidem., p. 21-22.

<sup>188</sup> RAYOL, Domingos Antônio. *Motins políticos...* p. 13

havia estudado em Coimbra, Fellipe Alberto Patroni, discursou na metrópole e percebeu que as medidas tomadas pelas Cortes de Lisboa em relação às províncias brasileiras não seriam favoráveis<sup>189</sup>. Resolveu assim, junto com os irmãos João e Julião Fernandes de Vasconcellos, animar o povo do Pará em favor da causa da independência. Enviou os dois companheiros à sua província natal a fim de incentivar a separação por meio de uma circular que também propunha a eleição de uma nova Junta, substituindo aquela presidida por D. Romualdo. Seus companheiros acabaram presos e processados por ação da Junta governativa:

Ofício da Junta ao Ouvidor Geral, de 2 de novembro de 1821.

Esta Junta provisória do governo remete a V. Mc. a participação inclusa, que lhe dirigiu José Ribeiro Guimarães, para sem perda de tempo proceder o sumário de testemunhas sobre o objeto, de que nela se trata. A esta Junta consta que os filhos do falecido Manoel Fernandes de Vasconcelos demonstraram a bordo do navio S. José Diligente, em que eles se transportaram de Lisboa a esta cidade, que as suas ideias são todas encaminhadas a promover a independência desta província, insurgindo assim contra a segurança pública e contra a noção de que esta mesma província é uma parte integrante<sup>190</sup>.

Assinou o ofício D. Romualdo Antônio de Seixas e os demais membros da Junta naquele novembro de 1821. Incluído nas denúncias, Patroni teria o mesmo fim se em maio de 1822 não viesse a anistia a todos os envolvidos e as ações da Junta provisória não sofressem ampla oposição de escritos vindos diretamente de Portugal. Esses supostos “excessos” provocaram a dissolução da primeira Junta presidida por D. Romualdo, por ordem da metrópole. O prelado narra com a seguinte tônica os mesmos acontecimentos:

Era chegado o termo da Junta provisória, sendo substituída por outra que foi eleita conforme as ordens e instruções da metrópole e composta de distintos e respeitáveis cidadãos. Impossível em que em circunstâncias tão críticas e no meio do conflito das paixões anárquicas ela não atraísse algumas odiosidades e censuras distinguindo-se nisto o supradito Fellipe Alberto Patroni, que em Lisboa, para onde tornara, contra a minha opinião, como procurador da província, publicou alguns impressos ou antes libelos famosos contra mim e outros membros da Junta, mas que pouca impressão fizeram, principalmente depois do insulto que ele fez ao próprio rei em audiência pública, pelo que foi preso e processado<sup>191</sup>.

<sup>189</sup> Antes de chegar em Coimbra Patroni havia sido discípulo de D. Romualdo nas disciplinas de Filosofia e Retórica no Pará. A ele, D. Romualdo se referiu como um “moço de raro talento, mas pouco feliz no uso que dele tem feito”. In: SEIXAS, D. Romualdo Antônio. de. *Memórias do marquês de Santa Cruz*. p. 19.

<sup>190</sup> Apud RAYOL, Domingos Antônio. *Motins políticos*... p. 19.

<sup>191</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio. de. *Memórias do marquês de Santa Cruz*... p. 25

Naquele mesmo ano de 1822, aos 6 de julho, D. Romualdo Antônio de Seixas, então arcepreste da catedral e governador do bispado do Pará, publicou uma pastoral aos párocos da diocese, acompanhada com os exemplares de duas homilias, transmitidas pelo diocesano, em conformidade de uma portaria régia para aceitar o sistema constitucional português. Esse escrito conclama os párocos a “cooperar eficazmente para a mais firme estabilidade da regeneração política da monarquia”<sup>192</sup>, e que estes mesmos párocos eram obrigados a ensinar “as saudáveis máximas do sistema constitucional”. Conclamou, como sempre fez, à obediência devida às “ordens soberanas”, pois:

Quem resiste logo a soberania nacional e aos poderes constituídos em virtude do pacto social, é violador da lei natural e divina e resiste a ordem de Deus na frase do apóstolo; e se ao corpo da nação compete o imprescindível direito de organizar e alterar a sua Constituição, quando exige a sua própria segurança, a cada um dos indivíduos que a compõe, só cumpre a obediência à lei ou vontade geral, respeitar a autoridade soberana não só pelo temor do castigo, mas também por obrigação da consciência, confiar na sua proteção e contribuir com todas as suas faculdades, para aumentar aquela força pública, a que foi encarregada a defesa e manutenção dos seus direitos individuais<sup>193</sup>.

D. Romualdo Antônio de Seixas defendia que o sistema constitucional é aquele que

não apresenta nem as convulsões da democracia, nem as cruentas facções da aristocracia, nem os abusos e arbitrariedades da monarquia, mas reunindo a igualdade de uma, a dignidade e sabedoria da outra, a energia e atividade da última, ele é por assim dizer, um maravilhoso composto da combinação de três elementos [...]<sup>194</sup>

Assim, D. Romualdo Antônio de Seixas, como faria outras vezes, se adaptou ao novo sistema constitucional adotado em Portugal a partir do discurso da obediência às autoridades constituídas. Toda a autoridade posta tinha caráter divino, pois de Deus tinha seu consentimento. E se a separação dada havia apenas dois meses, em setembro de 1822, mudaria algo na conjuntura política nacional, ainda em 1823, a situação estava indefinida no Grão-Pará como em outras partes do Brasil.

Deste modo, novamente devido às críticas, a segunda Junta posta por Portugal foi destituída em 17 de março de 1823 e reconvocada a primeira Junta presidida por D.

---

<sup>192</sup> Pastoral que o governador do bispado do Pará, Romualdo Antônio de Seixas, arcepreste da catedral dirigiu ao reverendos párocos, com os exemplares de duas homilias transmitidas pelo respectivo diocesano na conformidade de uma portaria régia. Lisboa, 1822, p. 3. Ver em: <https://archive.org/stream/pastoralqueogove00seix#page/4/mode/2up>. Acesso: 20/02/2014.

<sup>193</sup> Ibidem. p. 5.

<sup>194</sup> Ibidem. p.6.

Romualdo. Afirmou ele: “Que fatal destino não era o meu, sempre chamado para figurar em revoluções, em que nem por sonhos eu havia tomado parte”<sup>195</sup>.

Em 13 de abril de 1823, mais uma vez, parecendo acompanhar os rumos tomados em outras partes do Brasil, alguns comandantes já inflamados se revoltaram e levaram adiante uma tentativa de golpe que deveria por fim ao sistema de união entre o Brasil e Portugal se esse não fosse contido pelo comandante Villaça. Presos os revoltosos, deu-se início à reunião de um conselho formado por cidadãos e militares para julgar os insurretos, no dia 15 de abril do mesmo ano. Houve quem sugerisse que todos os envolvidos deveriam ser executados, mas segundo Rayol<sup>196</sup>, D. Romualdo Antônio de Seixas discursou em favor da suspensão da pena de morte dos revoltosos. Considerando que, apesar de ser a revolta um crime contra a Constituição jurada e talvez até digna de morte a traição dos mesmos, ainda assim a pena capital poderia não ser conveniente

(...) pois o principio geralmente reconhecido de que esta deve verificar-se sobre o mesmo lugar do delicto não é estrita e severa que não possa modificar-se segundo o caráter das circunstancias. Nas moléstias do corpo político bem como nas do corpo humano, não basta aplicar os melhores remédios, mas cumpre também saber o tempo e o modo de os administrar para que em lugar da saúde desejada se não acelere a morte do enfermo<sup>197</sup>.

Portanto, para D. Romualdo Antônio de Seixas tal medida era “impolitica” e “perniciosa”. Pediu finalmente que se enviasse por decisão de uma junta de civis e militares os réus a Portugal, tentando evitar novos problemas na província. Em suas *Memórias* D. Romualdo Antônio de Seixas descreve sua intervenção em favor dos revoltosos como fruto de um pedido feito pelos filhos, irmãos e parentes dos envolvidos:

E como ser indiferente a uma cena tão melancólica e tocante! Ah! Seria preciso estar despido de todos os sentimentos de humanidade para não ser comovido até o íntimo d’alma pela sorte inevitável de tantos cidadãos que não tinham outro crime senão uma prematura e irrefletiva explosão do seu ardente patriotismo<sup>198</sup>.

O arcebispo afirmou ainda que a leitura da indicação feita por ele causou “uma viva sensação em todo o conselho cuja maioria se pronunciou em favor da remessa dos presos”<sup>199</sup>. Essa

<sup>195</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 27

<sup>196</sup> RAYOL, Domingos Antônio. *Motins políticos...* p. 48.

<sup>197</sup> SEIXAS apud RAYOL, Domingos Antônio. *Motins políticos...* p. 50

<sup>198</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 30

<sup>199</sup> *Ibidem*.

postura condescendente do futuro arcebispo da Bahia, não o livraria mais tarde das acusações de ser contrário à independência. Por isso, em suas *Memórias* ele dizia:

Nenhum precedente se podia apontar na minha vida pública que indicasse minha afeição à causa portuguesa, salvo o respeito que sempre tributei a ordem e governo estabelecido e talvez um ou outro sermão que tenho pregado, persuadindo máximas do Evangelho sobre a paz e a concórdia que deveria reinar entre os cidadãos<sup>200</sup>.

Voltava a insistir que poderia até ser acusado de pusilânime ou falta de resolução, mas nunca ser acusado de “hostil ao nobre e magnífico projeto da independência”<sup>201</sup>. Justificativas à parte, o que fica de fato é uma postura de D. Romualdo Antônio de Seixas que o identificava como pró poder constituído, pró-Portugal.

Com a afirmação da independência, instaurou-se uma nova fase na participação do clero na política brasileira, desta vez como parlamentares de uma nação independente. E assim como o contexto político mudou, a situação da Igreja Católica brasileira perceberia também o início de uma cisão entre aqueles que defendiam os valores galicanos/regalistas mais radicais, herdados de Portugal<sup>202</sup>, e os que de uma forma ou de outra procuravam ser mais fieis à Sé romana.

## D. Romualdo Antônio de Seixas: entre a Igreja e o Estado

Este trecho do nosso trabalho busca identificar o posicionamento de D. Romualdo Antônio de Seixas como religioso e parlamentar. Como ele entendia as relações entre Igreja e Estado? Qual o papel de ambas as instituições naquela nova realidade que se implantara com o 7 de setembro de 1822? Parte significativa dos autores que estudam a questão compreendem que o único império das Américas foi formado por uma mistura de concepções político-ideológicas que mesclavam valores liberais como democracia, cidadania,

---

<sup>200</sup> Ibidem., p. 27.

<sup>201</sup> Ibidem., p. 28.

<sup>202</sup> Embora essas ideias já apareçam no Portugal do século XVII, com a introdução de alguns trabalhos que denotam a “penetração” e “difusão” delas, foi no século XVIII que ganharam força. Defendiam, sobretudo, “uma ruptura com as concepções ultramontanas e a enorme influência exercida por princípios, teólogos e canonistas galicanos e jansenistas” SOUZA, Evergton Sales. *Igreja e Estado no período pombalino*. Lusitânia Sacra, 2011, p. 227-229.

direito à liberdade política e de expressão, direito de propriedade, segurança, etc., a ideias e instituições conservadoras como um absolutismo ilustrado, a escravidão, a censura, foros privilegiados e outros tipos de privilégios. As mesmas concepções estiveram fortemente presentes no conjunto de matizes dos nossos políticos e renderam graves problemas após a independência<sup>203</sup>. Nesse sentido, D. Romualdo não parece fugir daquele contexto, oscilando entre posições conservadoras e liberais que poderiam fazer duvidar de sua conhecida imagem ultramontana.

É possível que um dos maiores exemplos do choque entre as ideias conservadoras e liberais no Brasil tenha se dado com o fechamento da primeira Assembleia Constituinte pelo imperador, em 1823, e a outorga da Constituição de 1824, que inovou com a criação do quarto poder, o poder moderador, auxiliado pelo Conselho de Estado. Essa Constituição e os debates que se fizeram em torno de possíveis emendas a ela traduziram as tensões e contradições de um país que tentava inovar com proposições absorvidas do modelo de Estado francês e norte-americano e ao mesmo tempo manter características típicas de um Estado absolutista herdado de sua metrópole portuguesa.

Dessa forma, quando a primeira Constituição brasileira ficou pronta, ela estabelecia claramente, em seu artigo 5º, que o catolicismo continuaria sendo a religião oficial do Brasil, mantendo o monopólio religioso na nova nação e fazendo persistir todas as prerrogativas do padroado régio. Por sua vez, os demais cultos cristãos tinham apenas o direito de serem exercidos no interior das residências desde que essas não tivessem forma exterior de templo, como ocorria na Inglaterra, por exemplo. O imperador com o objetivo de ajustar as relações do Brasil com a Santa Sé decidiu-se pelo envio de uma delegação a Roma,

---

<sup>203</sup> José Murilo de Carvalho (1996, p. 34), por exemplo, analisando o processo de formação dos Estados Nacionais na América Latina (incluindo o Brasil), aponta que “as teorias políticas e os modelos de organização do poder existentes na Europa não se adaptavam ou adaptavam-se apenas parcialmente às circunstâncias em que se achavam os novos países. Periferia do sistema capitalista, com suas riquezas voltadas para os mercados dos países centrais, esses países se viram prisioneiros de cruéis dilemas; por exemplo, entre o livre comércio e o protecionismo, entre o liberalismo e o trabalho escravo, entre o centralismo e a descentralização. Tudo isto redundava em dificuldades adicionais para a formação dos novos Estados.” CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial – teatro das sombras*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, p. 1996, 34. Já Daniele M. Comin afirma que “o liberalismo pátrio pouco se assemelhou ao liberalismo europeu, que foi, na sua gênese, revolucionário, perseguidor da igualdade e da liberdade, almejando o fim dos privilégios da aristocracia. No Brasil, o liberalismo foi absorvido pelos grandes proprietários de terras e pelo clientelismo vinculado à monarquia imperial. [...]”. Isto é, “Ideias de liberdade e igualdade como direitos inalienáveis do homem eram proclamados enquanto se pretendia manter a escravidão e a autocracia da classe dominante [...]”. “Assim, pode-se dizer que o nosso liberalismo era conservador.” MARTINS, Daniele C. *A criação dos cursos jurídicos e a elaboração legislativa do Império* p. 59-60. Disponível em: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/download/.../13923>. Acesso em 22/10/2012.

liderada pelo monsenhor Vidigal<sup>204</sup>, e pela Constituição já havia se antecipado quanto a manutenção dos direitos do padroado régio, tradicionalmente concedidos à antiga metrópole portuguesa. De acordo com Azevedo<sup>205</sup>, Roma, a princípio, recusou-se a dar os tais direitos do padroado régio ao Império brasileiro e devido a essa tensão só reconheceu a independência do Brasil em 1827. Nesse ano foi assinada a bula *Praeclara Portugallia*, pelo papa Leão XII, que não tinha caráter de concordata, mas “temporariamente concedia ao monarca brasileiro, os mesmos direitos e privilégios acordados com os reis portugueses desde o século XVI [...]”<sup>206</sup>. Sobre o artigo 5º da Constituição de 1824, João Dornas Filho teceu o seguinte comentário:

Velho sestro que sempre dificultou a nossa evolução política, os legisladores de 1824 perfilharam as ideias liberais jorradas da França, mas deixaram enquistada na Constituição a anomalia do artigo 5º, prova que a mentalidade da Assembleia reagia contra o espírito liberal, que deu ao código americano o sentido largo e profundo que abriu espaço para todas as religiões. Era ainda a velha mentalidade medieval do reino português, que não se adaptara aos novos horizontes abertos ao clarão projetado pelos enciclopedistas franceses<sup>207</sup>.

A afirmativa do autor tem sua razão de ser. Todavia, é preciso dizer que a instituição do 5º artigo da Constituição de 1824, certamente, não levou em consideração o objetivo de alguns parlamentares mais liberais que defenderam na Assembleia de 1823 a liberdade religiosa no país<sup>208</sup>. O padre de ideias galicanas/regalistas, José Custódio Dias, por exemplo, ao apresentar um projeto de emenda constitucional que tratava dos direitos individuais dos cidadãos, já pedia a liberdade religiosa como instrumento inerente a esses direitos individuais. A liberdade religiosa não implicava necessariamente no fim do regime de união entre Igreja e Estado, mas certamente nem todos os parlamentares possuíam essa tal “velha mentalidade medieval”<sup>209</sup>. Na época, o artigo foi bastante discutido entre os membros

---

<sup>204</sup> De acordo com Kátia Mattoso, o monsenhor Francisco Vidigal, “abraçara ainda jovem a carreira eclesiástica, mas, formado também em direito, exercia a profissão em paralelo. Tinha ideias muito modernas – até heterodoxas –, sobretudo no que dizia respeito às relações do Estado com Roma. Considerava por exemplo, que a supremacia e a infalibilidade do papa eram doutrinas ‘que fora de Roma não se sustentam’. Além disso, estabelecia clara distinção entre o papado e a Igreja Católica, considerando o primeiro como uma instituição puramente política...” MATTOSO, *Bahia no século XIX: uma província no império*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, p. 305).

<sup>205</sup> AZEVEDO, Thales. *Igreja e Estado em tensão e crise*. São Paulo, Ática, 1978, p. 123.

<sup>206</sup> MATTOSO, Kátia M. Q. *Bahia no século XIX...* p. 305.

<sup>207</sup> DORNAS FILHO, João. *O padroado e a Igreja brasileira*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1938, p. 53. O autor em seu trabalho assumiu nitidamente uma posição crítica ao padroado e ao regime de união entre Igreja e Estado.

<sup>208</sup> Aspectos dessa temática ver em SCAMPINI, José. *A liberdade religiosa nas Constituições brasileiras: estudo jurídico comparado*. Roma, Pontificia Universitas Lateranensis – Facultas Philosophiae, 1974.

<sup>209</sup> Há que se destacar que essa suposta “velha mentalidade medieval”, citada por Dornas Filho, não surge nesse período na Europa. Ela é fruto do pensamento moderno, típico do processo de confessionalização que se dá

do parlamento e a liberdade religiosa teve como principal opositor o deputado Manuel Rodrigues da Costa, que afirmava se escandalizar com tal emenda ao projeto constitucional. No calor dos debates percebia-se em uns a influência de ideias liberais e em outros o arraigado espírito monopolista católico e a tradição da compreensão de uma religião de Estado. Ao fim, a emenda do deputado Dias acabou sendo rejeitada no parlamento e foi mantido o monopólio religioso católico no país<sup>210</sup>. Apesar de todas as críticas liberais feitas a determinados artigos da Constituição, para D. Romualdo Antônio de Seixas, ela foi a mais liberal de todas quantas regeram os países com governos representativos<sup>211</sup>.

Foi durante a primeira legislatura que o protagonista desse estudo se destacou. Ela durou quatro anos (1826-1829) e teve ampla participação de eclesiásticos. Em números exatos, participaram ao todo 23 membros do clero, sobre um total de 103 deputados<sup>212</sup>: 1 pela província do Pará (o próprio D. Romualdo), 1 pela província do Piauí, 2 pela Paraíba, 2 por Pernambuco, 2 por Alagoas, 4 pela Bahia, 3 pelo Rio de Janeiro, 2 por São Paulo, 1 pelo Rio Grande do Sul e 5 por Minas Gerais. No senado imperial a participação eclesiástica também teve importante papel, sendo participantes 8 eclesiásticos relativos a 8 províncias do Império: São Paulo, Ceará, Minas Gerais, Santa Catarina, Espírito Santo, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e província Cisplatina<sup>213</sup>.

Além de ser numericamente significativa, a mesma coisa pode-se dizer das intervenções feitas pelos eclesiásticos nos diversos debates que se fizeram não só acerca da religião ou de assuntos concernentes a ela, mas também de temáticas completamente diversas, comprovando que esses eclesiásticos não se entendiam somente como religiosos, mas sobretudo, como legítimos representantes do povo brasileiro. Entretanto, para José Murilo de Carvalho a importância da participação política de padres nunca se converteu em políticas públicas a não ser no que dizia respeito a assuntos ligados à religião:

Não há dúvidas de que a Igreja era uma instituição influente. Era parte da burocracia estatal. É igualmente inegável que houve intensa participação política de padres em certos períodos. Mas seria exagerado dizer que a Igreja como instituição teve grande influência na formulação das políticas públicas, a não ser em certos pontos que lhe

---

naquele continente e que se traduz, sobretudo, pela máxima do *cujus regio, ejus religio*, fundamental para garantir a unidade dos principados alemães após a reforma luterana.

<sup>210</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS. *O clero no parlamento brasileiro: câmara dos deputados*. Rio de Janeiro/Brasília, Fundação Casa de Rui Barbosa/IBRADES, Vol. I 1979, p. 258-269.

<sup>211</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio. de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 88.

<sup>212</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS. *O clero no parlamento...* Vol II, p. 13-14.

<sup>213</sup> SENADO FEDERAL. *O clero no parlamento*. Rio de Janeiro/Brasília, Fundação Casa de Rui Barbosa/IBRADES, 1982, p. 15



diziam respeito mais de perto, como educação, o casamento civil etc. Além disso, a participação dos padres frequentemente se dava em desacordo com as posições da hierarquia<sup>214</sup>.

Sobre o último aspecto, isto é, o “desacordo” dos padres com as posições defendidas por alguns membros da hierarquia mais ortodoxa, de fato veremos que ele se comprovou, pelo menos quando D. Romualdo Antônio de Seixas entrou em choque com os padres de tendências galicanas/ regalistas.

É também relevante dizer que essa participação conspícua do clero na vida parlamentar tendeu a desaparecer com os anos, e, para isso, a segunda metade do século XIX parece ter sido o momento crucial para essa mudança. A explicação, acreditamos, talvez estivesse ligada ao avanço das carreiras liberais no Brasil, que deram outra opção aos jovens e que permitiram o surgimento de um novo grupo político no comando do país, com ideias mais laicas, e também a própria autoconsciência dos membros da Igreja de sua missão religiosa, que, como defendiam, era sumamente espiritual. Sobre este último aspecto, nota-se, na década de 1870, que as iniciativas de criação de um partido católico foram frustradas pela falta de apoio da Sé romana que, sob o comando de Pio IX, tornava-se cada vez mais ultramontana<sup>215</sup>. Mas esse não é o caso do início do século XIX no Brasil, quando o clero participava ativamente na vida política brasileira. Sua participação não era contestada nem pelos padres galicanos/regalistas nem pelos poucos indivíduos que defendiam posições mais ortodoxas dentro da Igreja. O mesmo D. Romualdo via essa participação como muito natural dada a importância do clero como “classe social”. Sua participação ali era a de defender os interesses da instituição e garantir sua influência na sociedade. Quando partiu para assumir a cadeira de deputado em sua segunda legislatura afirmava ser este ofício comparável ao do legislador hebreu Moisés, enfatizando observar religiosamente “a Lei fundamental do Estado” e a obrigação de “conservar ilibada a moral pública, o desterro ao luxo e a cobiça, além de manter a fé aos contratos de justiça, a beneficência e o cumprimento de todos os deveres inerentes ao cargo”<sup>216</sup>.

Essa participação do clero no parlamento foi defendida em outros momentos pelo prelado, como em discurso na Câmara dos Deputados em 14 de agosto de 1829, quando dizia:

<sup>214</sup> CARVALHO, José Murilo. *A construção da ordem...* p. 47-48.

<sup>215</sup> Defendemos essa tese em nossa dissertação de mestrado, *Igreja Católica na Bahia: a reestruturação do arcebispado primaz (1890-1930)*. Salvador, UFBA 2006 (*Dissertação de mestrado*).

<sup>216</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio. de. *Coleção das obras do Exc. Revm. Sr. D. Romualdo Antônio de Seixas*. Vol. III, Typ. Santos & Co., 1839, p.217.

Eu nunca adotei a opinião daqueles que, sob pretexto de uma exagerada espiritualidade, pretendem excluir os ministros da religião do exercício de certos cargos civis e políticos, que a sua influência religiosa pode tornar mais úteis à sociedade. Ainda que reconheça que a sua ingerência em negócios temporais pode muitas vezes distraí-los do cuidado e atenção que exigem os seus deveres, contudo reconheço também que nem eles em geral podem ser privados dos direitos que lhes competem como cidadão, nem semelhante exclusiva seria conveniente nas atuais circunstâncias do Brasil, onde o têm já prestado e podem ainda prestar vantajosos serviços à nação”<sup>217</sup>.

Essa participação do clero na vida política não parecia ser compartilhada por todas as autoridades católicas, muito menos aprovada por algumas autoridades romanas naquele tempo. O núncio apostólico, instalado no Rio de Janeiro, Monsenhor Pedro Ostini (1829-1832), fez várias anotações sobre os políticos brasileiros durante o período de sua nunciatura e sobre a participação de eclesiásticos na política. Para ele, a Câmara dos Deputados era “composta em sua maior parte, de decididos e exaltados democratas, que paralisam de modo terrível toda medida do poder monárquico”. Deixavam a mostra em toda ocasião “sua irreligião e imoralidade”. Quanto ao senado, “compunham-na ‘diversos [indivíduos] maus, muitos ineptos e pouquíssimos bons e capazes’”<sup>218</sup>. Não é claro se o núncio tinha consciência de que vários daqueles políticos eram padres ou bispos católicos como D. Romualdo Antônio de Seixas, mas pelo nível das informações que tinha é possível que sim. No próprio processo de eleição de D. Romualdo constava suas atividades políticas. Mas foi numa crítica ao bispo do Rio de Janeiro, D. José da Silva Coutinho, que o núncio Pedro Ostini deixou nítida sua concepção sobre a existência de padres políticos que se ocupavam “mais com a política do que com as coisas eclesiásticas, mais com a Câmara que presidia do que com a diocese; e pouco lhe importavam ‘os grandes males espirituais’ que afligiam seu numeroso rebanho”<sup>219</sup>. Essa condenação do núncio, muito provavelmente compartilhada por outros membros da Santa Sé, não impediu que os eclesiásticos brasileiros

<sup>217</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS. *O clero no parlamento* Vol. II... p.551.

<sup>218</sup> ACCIOLY, Hidelbrando. *Os primeiros núncios no Brasil*. São Paulo, Instituto Progresso Editorial, 1949, p. 242.

<sup>219</sup> Em ofícios enviados ao cardeal secretário de Estado em Roma, em 1830, o núncio apostólico no Brasil, monsenhor Pedro Ostini informava de maneira muito negativa a formação e a postura dos bispos brasileiros, os quais dizia, faltava, pelo menos, “o zelo que se deve distinguir.” Criticava também o fato de serem na sua maioria pertencentes à “escola de Coimbra”. Contudo, fazia exceção algumas figuras dentre as quais se destacavam o bispo de Mariana, D. José da Santíssima Trindade (1820-1835), na província de Minas Gerais, ao qual qualificava como “egrégio”, “zeloso” e “o mais afeiçoado à Santa Sé”; o futuro bispo do Mato Grosso, José Antônio dos Reis (1833), na recém criada diocese de Cuiabá; e o bispo eleito para Pernambuco, João da Purificação Marques Perdigo (1833-1864) “pessoa verdadeiramente boa”. Mencionava também o arcebispo de São Paulo a quem ouvira dizer era “zeloso” e, finalmente, o arcebispo da Bahia, D. Romualdo Antônio de Seixas de quem se afirmava apenas, “possuía bons princípios”. Ibidem 240-241.

continuassem a participar da vida política nacional com participação no parlamento. Como vimos o próprio D. Romualdo Antônio de Seixas foi deputado eleito para a Câmara até a década de 1840. E ainda na década de 1850 havia quem reclamasse sua presença no Senado Imperial brasileiro<sup>220</sup>.

Mas, como dissemos, o nosso objetivo neste trecho do estudo é identificar as posições políticas do arcebispo D. Romualdo Antônio de Seixas quanto ao tipo de relação que a Igreja Católica deveria ter com o recém-criado Estado Imperial brasileiro. Uma de suas primeiras intervenções anotadas na Câmara dos Deputados foi referente à liberdade de imprensa<sup>221</sup>. O debate havia se iniciado com a discussão do projeto de lei sobre a temática e havia sofrido um aditamento do deputado Gonçalves Ledo, em 10 de junho de 1826. Esse projeto rendeu observações dos padres deputados José Custódio Dias, Januário da Cunha Barbosa, Antônio Vieira da Soledade e do deputado leigo José Lino Coutinho, abordando aspectos marginais à religião, mais especificamente sobre os limites da lei no que dizia respeito às autoridades do executivo e do legislativo<sup>222</sup>. Todavia, foi o deputado Marques de Sampaio que propôs a supressão do artigo que punia os ataques diretos à religião e seus dogmas. D. Marcos Antônio de Sousa, futuro bispo do Maranhão, passou a defender a manutenção do artigo: “Não pretendo [...] defender a religião cristã, nem ser seu apologista, pois que falo na respeitável presença de um congresso muito sábio e religioso. Mas não aprovo que este artigo seja suprimido”. Mais tarde D. Romualdo Antônio de Seixas votou contra a supressão do artigo contra os abusos de ataque à religião e em favor da emenda do deputado Clemente Pereira que dizia:

---

<sup>220</sup> É interessante observar que apesar da contrariedade do núncio e possivelmente de outras autoridades romanas quanto à participação direta de padres na vida política, esta não parece ter sido, a princípio, condenada pelo papa Gregório XVI. Pelo menos, em sua famosa encíclica *Mirari vos* (1832) não encontramos nenhuma referência direta à questão, mas sim um apelo à união dos bispos em torno da cátedra de Pedro, defendendo o dever dos mesmos bispos de “levantar a voz e envidar todos os esforços, para que o javali não destrua a vinha e o lobo não destroce o rebanho”. Mais ainda, a obrigação dos pastores de não abandonar “covardemente as ovelhas, quando tantos males nos afligem e tantos perigos nos cercam [...]”. Finalmente, a mesma carta condena a rebeldia contra as legítimas autoridades, a separação entre a Igreja e o Estado, reforçando a invocação do auxílio dos governantes à Igreja.

Ver a encíclica *Mirari vos* (1832), do papa Gregório XVI em: <http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=mirarivos&lang=br#a#14>. Acesso em: 26/11/2011.

<sup>221</sup> Para Tássia Toffoli Nunes (2010, p. 17), a liberdade de imprensa esteve ligada a uma preocupação iluminista de “eliminar a centralidade de segredo do Estado, característica fundamental do regime absolutista.” Ela deveria tornar públicos os debates que legitimavam as leis produzidas num sistema representativo, sendo assim a negação de um sistema no qual o monarca era a única personalidade pública que “naturalizava a confidencialidade dos negócios públicos”. NUNES, Tássia Toffoli. Liberdade de imprensa no Império brasileiro: debates parlamentares (1820-1840). São Paulo, USP, 2010, p. 17 (Dissertação de Mestrado). Ver em: [www.teses.usp.br/teses/disponiveis/.../2010\\_TassiaToffoliNunes.pdf](http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/.../2010_TassiaToffoliNunes.pdf) [Similares](#). Acesso em 07/11/2012.

<sup>222</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS, *O clero no parlamento*. Vol. II... p. 103-106.

Proponho que este nº (item 4) seja concebido na forma seguinte: Ataques contra a religião do Império:

1º - Negando a verdade de todos ou de alguns dogmas definidos pela Igreja Católica Romana;

2º - Estabelecendo ou defendendo dogmas falsos;

3º - Blasfemando contra Deus;

4º - Zombando dos seus santos ou do culto religioso aprovado pela mesma Igreja.

Os responsáveis compreendidos em alguns dos três primeiros casos serão condenados a prisão de um a três anos e, no último caso, à prisão de dois a seis meses, segundo o grau de sua imputação, suprimindo tudo o mais que se contém o mesmo nº 4<sup>223</sup>.

D. Romualdo posicionou-se sobre a questão dizendo:

[...] não posso convir nos argumentos produzidos pelo ilustre deputado, que propôs a supressão especialmente quando avança que sendo tão vaga a significação da palavra - ataques – deixado a inteligência e o arbítrio dos jurados viria esta lei estabelecer um tribunal mais formidável que a inquisição; porque qualquer escrito que atacasse algum ponto de mera disciplina poderia logo ser condenado como ofensivo da religião e do dogma<sup>224</sup>.

E prosseguiu no seu discurso revelando mais algumas de suas concepções eclesiológicas. Sobre a Igreja defendeu: “Ela é sem dúvida uma sociedade perfeita, isto é, uma sociedade que tem em si mesma tudo quanto é necessário para a sua conservação e para chegar aos fins de seu divino estabelecimento”<sup>225</sup>. Para o futuro arcebispo da Bahia a Igreja era uma organização que deveria se por

independente do poder civil nos objetos concernentes ao bem espiritual e a salvação dos homens, assim como este é independente daquele no que toca ao bem estar e prosperidade temporal de seus súditos de sorte que os dois poderes heterogêneos sem se chocarem ou confundirem caminham de acordo e por diferentes meios ao mesmo fim da felicidade dos homens<sup>226</sup>.

Assim, uma sociedade cristã não poderia viver sem o auxílio divino e era, portanto, fundamental a intervenção da Igreja, sua porta voz, em determinados assuntos. Suas leis “invariáveis” visavam manter a unidade cristã, o dogma e a moral, e todas estas estavam fora do alcance do poder civil. “Todo ataque pois dirigido contra esta disciplina é um delito contra

<sup>223</sup> Ibidem. p. 108.

<sup>224</sup> Ibidem.

<sup>225</sup> Para Patrick Granfield o conceito de *societas perfecta* nasceu do confronto contínuo entre Igreja e Estado. É fruto da contraposição a diversos movimentos ocorridos no século XVII, XVIII e XIX como o galicanismo, o febronianismo, o josefismo, a Revolução Francesa, de 1789, e a kulturkampf GRANFIELD, Patrick. *Surgimento e queda da societas perfecta*. In: LEMIEUX et al. **O papel político da Igreja**. Petrópolis, Vozes, 1982, p. 8.

<sup>226</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS, O clero no parlamento... Vol. II, p. 103-106.

a religião que deve ser punido pelo soberano, protetor da mesma religião”. A teoria apresentada por D. Romualdo, como ele mesmo disse, estava baseada no direito *circa sacra*<sup>227</sup>, o qual ele sugeriu a leitura ao criador do projeto de supressão contra os ataques sobre a religião, Clemente Pereira.

D. Romualdo Antônio de Seixas ainda procurou suprimir a expressão “diretos” em “ataques diretos à religião”, já que em determinados escritos nem sempre seus agressores a faziam de forma direta, mas “senão por meios indiretos, e tanto mais perigosos, quanto mais solapados e próprios para surpreender a mocidade incauta ou irrefletida”. Quanto aos bispos, argumentou D. Romualdo, possuíam o direito de julgar as obras, pois eram “juizes natos da fé” em pontos de dogmas ou de costumes, por isso enviou uma emenda que dava aos bispos o poder de cesurar os livros já publicados, claro com o indispensável auxílio do Estado. Concluiu finalmente seu discurso dizendo:

Não se pode, portanto, contestar a Igreja o direito de qualificar a doutrina dos escritos sobre a religião e os costumes e de punir seus autores com as penas espirituais, assim como a autoridade civil o direito ou antes a obrigação de embaraçar por meios coativos a introdução daqueles que a Igreja condenar como ofensivos da pureza do dogma e da moral<sup>228</sup>.

Num discurso seguinte, tentando explicar aspectos do discurso feito, D. Romualdo respondeu ao deputado Clemente Pereira que afirmara que a religião não precisava do auxílio dos homens. O eclesiástico continuou defendendo, desta forma, a importância da religião e reforçando sua independência frente ao poder temporal:

A religião não precisa do auxilio dos homens, é sustentada pela virtude de seu chefe invisível e continuará a triunfar de todos os esforços do erro e da mentira; mas é também verdade que os soberanos recebendo-a nos seus Estados, como um poder auxiliar tornando-se filhos dela e prometendo-lhe a sua proteção não podem sem faltar ao reconhecimento para com ela e ao bem estar de seus súditos, deixar de reprimir e conter pelo temor das leis os inimigos da mesma religião, como perturbadores da ordem pública<sup>229</sup>.

Reforça também a importância política e social da Igreja afirmando que sem religião “não pode existir nem governo nem sociedade”, afinal, ela é “a barreira mais forte contra todos os crimes, a sanção mais respeitável de todos os deveres e a inconcussa do edifício político.” E

---

<sup>227</sup> A *circa sacra* ou *iura maiestatica circa sacra* considera todos os aspectos da vida da Igreja sob o controle do Estado absolutista regulando as relações entre as duas instituições.

<sup>228</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio. de. *Coleção das obras...* 1839, Tom. III p. 13-18. (Discurso de 8 de julho de 1826)

<sup>229</sup> *Ibidem.*, p. 20

D. Romualdo Antônio de Seixas passou a comentar as colocações do mesmo Clemente Pereira, que combateu o princípio de que as decisões papais em matérias de fé e de costume só tinham o cunho de caráter dogmático e de infalibilidade quando eram recebidas pelo consenso da Igreja, ou seja, ideias conciliaristas. Neste caso, D. Romualdo disse:

Este principio, Sr. presidente, não é meu, nem de nenhum autor ultramontano, mas da ilustre Igreja galicana, que na memorável assembleia de 1682 proclamou esta máxima entre os famosos artigos que formam as suas liberdades e as bases da sua jurisprudência. Dizer que este princípio constitui um dos pontos cardiais da Igreja galicana é, por certo, exprimir uma ideia mui liberal, pois sabe-se o quanto esta doutrina foi combatida pelos fautores da infalibilidade pessoal e que não passou senão a despeito das pretensões da cúria romana. Quanto mais a infalibilidade foi prometida à Igreja universal, ou representada em assembleias e concílios gerais, ou dispersa por todo o orbe católico e assim se entendeu sempre em todas as idades do cristianismo. Portanto, se o papa, consultado pelos bispos, decide uma questão de fé, e a sua decisão é recebida pela Igreja o negócio está terminado e não é preciso concílio. Eis o que eu tinha a responder para melhor inteligência das ideias expendidas no meu primeiro discurso<sup>230</sup>

De fato as ideias expressas por D. Romualdo são ideias galicanas expostas nos quatro artigos do clero galicano redigidos pelo bispo e teólogo francês Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704), em 1682. Para os redatores de *O clero no Parlamento*, D. Romualdo Antônio de Seixas tentava mesmo era afastar de si suspeitas de ultramontanismo, visto que a maioria dos deputados leigos ou clérigos a se pronunciarem eram galicanos de tendências regalistas. Em ofício enviado ao Secretário de Estado dos Negócios da Justiça, já no ano de 1854, D. Romualdo Antônio de Seixas se explica mais uma vez sobre as acusações que lhe faziam de ultramontano, fazendo recurso ao bispo de Meaux:

Eis o que agora julgo dever levar ao conhecimento de V. Exc. Alguém há entre os nossos legistas, que nestas minhas opiniões suspeita, ou sente algum ressaibo do que se tem chamado ultramontanismo, mas eu me lisongeio de ser ultramontano como Bossuet, quando afirmava e ensinava ao herdeiro de Luiz XIV – que nos negócios não somente da fé, como ainda de disciplina, a Igreja pertence à decisão, ao príncipe a proteção, a defesa e execução dos cânones e regras eclesiásticas. Como Fenelon quando dizia altamente que, - se a Igreja precisa do poder temporal, ela precisa ainda mais de manter sua independência e liberdade; como enfim, é hoje todo o respeitável corpo episcopal da França e da Áustria, isto é, onde ainda há pouco dominava em um, galicanismo, em outro, Josefismo, distinguindo-se particularmente o ilustre arcebispo atual de Viena, que em uma solene e numerosa reunião de bispos e mais clero do império da Áustria, acaba de proclamar, que a liberdade da Igreja é a verdadeira base do renascimento cristão<sup>231</sup>.

<sup>230</sup> Ibidem. p. 22-23. (Discurso de 8 de julho de 1826).

<sup>231</sup> Ibidem. Tom. V, p. 303.

As discussões acerca da infalibilidade do papa só se definiriam na segunda metade do século XIX, com o Concílio do Vaticano I. No mais, no período de vida de D. Romualdo Antônio de Seixas outros teólogos e estudiosos católicos também discutiram essa problemática talvez até influenciados pelo influxo das ideias liberais que preconizavam o governo democrático não só para os Estados, mas também para outras instituições, fazendo, inclusive, recurso a um modelo de igreja primitiva, igualitária.

D. Romualdo Antônio de Seixas ainda fez outro discurso em defesa da emenda criada por ele em que defendia a autoridade dos bispos para julgar obras que atacassem a fé e os dogmas, a moral e a disciplina da Igreja. Esses ataques que haviam sido feitos pelo deputado Pereira de Vasconcelos e obteve a oposição de D. Marcos Antônio Sousa renderam novas argumentações do futuro prelado paraense que voltou a reafirmar a tese da Igreja como *societas perfecta* e, inclusive, o direito dos bispos de punirem com censura e outras penas da sua competência aqueles que atacarem por palavras ou por escrito a sua doutrina, a sua constituição. Já ao governo competia prestar-lhe o necessário auxílio para “não ficarem ilusórias e desprezadas as armas da religião”. Era importante para D. Romualdo demarcar “as raias das autoridades para prevenir excessos sumamente perigosos em matéria tão delicada [...]”<sup>232</sup>.

Em julho de 1826 foi lançado na Câmara dos Deputados um projeto para o fim dos foros privilegiados que atingiam frontalmente os eclesiásticos e que também renderia intervenções de D. Romualdo Antônio de Seixas. Mas a primeira intervenção, em defesa do privilégio, veio de D. Marcos Antônio de Sousa:

Ficam abolidos todos os privilégios que não forem essenciais e inteiramente ligados aos cargos por utilidade pública – ora, a utilidade pública exige que se conserve este foro e que os eclesiásticos não compareçam perante juízes temporais, porque sendo o clero, por sua profissão e estado, sujeito às autoridades eclesiásticas, a estes inteiramente compete decidir todas as causas de seus súditos, à exceção daquelas que o mesmo bem público requer que sejam decididas por outras autoridades judiciais e que são marcadas em as leis existentes.

Os privilégios de foro do clero datam de pelo menos 15 séculos. Como pretende a Assembleia Legislativa do Brasil destruir obra tão grande [...] em um país onde a religião e o respeito consagrados aos seus ministros está radicado em o coração de todos os habitantes?<sup>233</sup>

D. Marcos fez recurso a uma tradição mantida nos países católicos e no Brasil, transmitida por sua antiga metrópole, Portugal. As próprias *Constituições Primeiras do*

<sup>232</sup> Ibidem. Tom. III, p. 24

<sup>233</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS. *O clero no parlamento...* Vol. II, p. 139. (Discurso de 27 de julho de 1826)

*Arcebispo da Bahia* previam esse foro privilegiado aos eclesiásticos quando afirmavam que:

Essa imunidade e isenção tem seu principio e origem em Direito Divino, como declara o Sagrado Concílio Tridentino e depois foi instituída por Direito Canônico, Concílios Gerais e por muitos breves de constituições dos sumos pontífices e mandada guardar pelos imperadores, reis e príncipes seculares em suas ordenações<sup>234</sup>.

Nessa ocasião, respondeu o deputado Vergueiro, declarando que “o foro pessoal dos eclesiásticos está acabado, porém não o foro das causas verdadeiramente eclesiásticas, porque estas estão fora das leis civis. [...]”. De fato, o problema não era exclusivamente para com os eclesiásticos, mas para com o “foro pessoal”, afinal até a classe militar ficava privada de semelhante privilégio. E, assim, tanto o deputado Vergueiro como o deputado Lino Coutinho, continuaram a defender a ideia de que os crimes praticados contra os cânones continuariam a ser julgados pela Igreja, mas quando não o fossem deveriam ser julgados pela lei civil. E acrescentou Coutinho: “os eclesiásticos formam um estado no Estado, portanto, é preciso começar a reforma por eles.”<sup>235</sup> D. Marcos respondeu da seguinte forma:

Não duvido da igualdade da lei a respeito de todos os súditos do Império. Somente tenho pretendido propugnar, em reverência da religião santa que professamos, que seus ministros, retirados do estrépito da sociedade, sejam julgados por seus pares, ou por juízes eclesiásticos aos quais deve ser permitido aplicar a lei aos casos ocorrentes<sup>236</sup>.

D. Romualdo Antônio de Seixas, por sua vez, declarou não ser contra o fim do mesmo foro, visto que ele se achava abolido pela Constituição e por isso havia se tornado, na sua concepção, “dogma político”. Ainda assim, combateu expressões consideradas desrespeitosas pronunciadas por alguns congressistas<sup>237</sup>. Na verdade, para ele, assim como para Coutinho e Vergueiro, vingava a ideia de que os crimes temporais cometidos por padres deveriam ser julgados pelos poderes seculares, mas se os mesmos se constituíssem em crimes contra a fé, o direito canônico ou a instituição católica, então, esses religiosos deveriam ser

<sup>234</sup> Livro IV, Tit. I das *Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia, feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide*. Coimbra, Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus 1707, p. 248. Além do foro privilegiado de julgamento dos eclesiásticos presentes nesse escrito, as mesmas *Constituições* defendem o direito da Igreja de julgar as causas eclesiásticas e a proibição de qualquer autoridade secular de prender qualquer religioso de ordem sacra, salvo em flagrante delito, quando ainda assim, deveriam ser levados a uma autoridade eclesiástica (Tit. II, II e IV).

<sup>235</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS, *O clero no parlamento...* Vol. II, p. 139.

<sup>236</sup> *Ibidem*.

<sup>237</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio. de. *Coleção das obras...* Tom. III, p. 29. (Discurso de 27 de julho de 1826)



julgados por foros religiosos. D. Romualdo Antônio de Seixas acreditava na possibilidade, também sob esse aspecto, de se manter a independência entre os poderes temporais e espirituais. O problema é que muitas questões de caráter secular para D. Romualdo tinha caráter espiritual e, portanto, era da alçada da Igreja. Desta forma, dois dias depois, D. Romualdo voltaria à cena discutindo o 2º artigo da mesma lei que dizia que o juízo eclesiástico ficaria limitado à jurisdição espiritual

não podendo conhecer quanto ao temporal dos casos chamados – *mixti fori* – como são público adultério, concubinato, bigamia, lenocínio, incesto, perjúrio, sacrilégio, blasfêmia, simonia, usura, taboagem; nem das causas matrimoniais, nem de outras de testamentos, capelas, confrarias e irmandades; nem de algum outro objeto<sup>238</sup>.

Neste caso o futuro arcebispo não aprovou o 2º artigo da mesma lei de extinção do foro eclesiástico. Defendeu que a Igreja tinha sim jurisdição sobre esses diversos temas que, em princípio, não pareciam assuntos religiosos, mas o eram:

[...] julgo necessário especificar os processos das causas eclesiásticas para se não entender que sob o pretexto de jurisdição espiritual se pretende limitar a autoridade ao foro interno ou penitencial, onde só se pode conhecer do pecado e não do crime ou delito, segundo a distância que fazem os canonistas e que a providente lei de 18 de agosto de 1769 sabiamente estabeleceu para obviar abusos, que tinham nascido da falta desta importante distinção. **Sim, sem sair da esfera da jurisdição espiritual a Igreja tem um foro externo e uma forma de proceder baseada na mesma doutrina do seu fundador**<sup>239</sup>.

D. Romualdo Antônio de Seixas votou então em favor da emenda proposta pelo deputado Clemente Pereira que excetuou “da jurisdição civil ‘causas meramente eclesiásticas assim civis como criminais’”. O artigo acabou voltando à Comissão para nova redação com as emendas propostas<sup>240</sup>.

No ano de 1853 as discussões sobre o foro eclesiástico voltaram à baila graças a pergunta de um vigário de nome Antônio da Rocha Vianna, aluno do curso de Direto, em Olinda, sobre a autoridade dos dois poderes para julgar as questões em que os eclesiásticos se envolvessem. A resposta ao pároco gerou um escrito público do lente da mesma faculdade, Vilella Tavares, que foi apresentado no jornal *O mercantil*<sup>241</sup>. No periódico põe-se a seguinte

<sup>238</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS, *O clero no parlamento...* Vol. II, p. 145-146.

<sup>239</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio. de. *Coleção das obras...* Tom. III, p. 38-39. Grifo nosso.

<sup>240</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS. *O clero no parlamento...* Vol II, p. 145-146.

<sup>241</sup> O *Mercantil* citado aqui, muito provavelmente, trata-se do *Semanário Mercantil* fundado na cidade de Ouro Preto, Minas Gerais, na década de 1830, já que foi pelo periódico *A Regeneração*, também daquela província, que a imprensa católica baiana tomou ciência do fato.

questão: “se os párocos podem ser processados e punidos pelo poder temporal quando violam leis do Estado e as obrigações mistas de seu ministério”. O *Noticiador Católico* que exhibe a questão não hesitou em dizer que aquela era uma resposta ao metropolitano da Bahia que declarou que só ao poder espiritual competia tomar conhecimento de tais crimes e fazê-los punir. Diz o redator do periódico baiano:

Não li a decisão do ilustrado metropolitano e por isso não posso comparar os dois trabalhos. Porém, devo dizer que as doutrinas sustentadas pelo Sr. Villela Tavares me parecem as mais sãs. O poder espiritual luta sempre com o temporal e em todas as épocas aquele tem querido arrogar-se domínio sobre a classe sacerdotal. Já em outras eras nós tivemos o foro eclesiástico para conhecimento de alguns crimes dos sacerdotes, mas desde a promulgação do nosso código criminal, ficou reconhecido e estabelecido que o foro eclesiástico só podia conhecer dos crimes puramente eclesiásticos. Querer agora invocar e estabelecer doutrinas já condenadas pela ilustração do século por maior que seja a autoridade que os apoie é o que não deve consentir o poder temporal para que não retrogrademos até nessas matérias que já deviam estar fora de controvérsia<sup>242</sup>.

Continuou dizendo o redator do periódico baiano que o metropolitano não recusou ao poder temporal o direito de punir os párocos quando estes violavam as leis do Estado. Ele combateu sim a “arbitrária elasticidade da teoria das obrigações mistas do ministério paroquial, com que se pretende que o pároco possa ser punido pelo poder temporal quando deixa de cumprir com o dever da prédica e do catecismo e outra que lhe impõem as leis divinas e eclesiásticas.”<sup>243</sup>.

Portanto, ficava reforçada a ideia defendida por D. Romualdo Antônio de Seixas anos antes no parlamento imperial que os crimes cometidos por eclesiásticos quanto a supostas causas eclesiásticas ou mistas deveriam ser julgados pelo bispo e um tribunal eclesiástico. D. Romualdo, como dizia o redator do jornal, não poderia criar o falso suposto que ele negaria ao poder civil o direito de julgar os párocos quando eles violam as leis do Estado<sup>244</sup>.

Já em 1854, as discussões pareceram ter rendido um pedido do ministro da justiça, José Thomaz Nabuco de Araújo, para que D. Romualdo Antônio de Seixas criasse um “código eclesiástico”, que disciplinasse os crimes cometidos pelos clérigos em geral. Infelizmente, não encontramos o código produzido, mas o ofício que anunciou sua produção consta da *Coleção de Obras*. Na verdade, esse código teria sido proposto em 1850 pelo bispo

---

<sup>242</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 11 de junho de 1853, p. 11

<sup>243</sup> Ibidem.

<sup>244</sup> Ibidem. p. 12

de Pernambuco, João da Purificação Marques Perdigão (1831-1864) ao governo imperial que incumbiu o arcebispo da Bahia desta tarefa. Foi adiado por D. Romualdo Antônio de Seixas por considerar esta uma empreitada “árdua” e “superior” às suas forças. Ainda assim, naquele ano de 1854, o pedido foi renovado e sua execução concluída. Em linhas gerais o ofício apresenta aspectos do código, mais algumas propostas lançadas pelo antístite. Centremos no primeiro. Consistia num projeto de lei penal que autorizasse os bispos “a punir com penas temporais os delitos espirituais cometidos por eclesiásticos e bem assim um projeto sobre a forma do processo, instaurado o antigo foro eclesiástico”. Mantinha-se assim a concepção da divisão dos poderes temporal e espiritual defendido no parlamento, mas o mesmo arcebispo da Bahia, cogitava não ser seu projeto aceito na integralidade:

Não sei se ele satisfará as vistas do governo imperial e o pensamento que transluz nos atos da administração de V. Ex. de ocupar-se dos meios da reforma do clero; mas sendo provável que V. Ex. o mande examinar por pessoas ilustradas e competentes e que ele seja submetido a deliberação das câmaras, aí se poderão fazer emendas ou alterações que parecerem mais acertadas [...] <sup>245</sup>.

Desejava, entretanto, que em “semelhante discussão devem ter a autoridade e a superior inteligência de V. Ex. e que as disposições decretadas não saiam do círculo das penas temporais, omitindo-se as puramente, por que estas, impostas pelos cânones, continuam como V. Ex. bem sabe, em seu vigor, e só dependentes do poder eclesiástico”.

De qualquer forma no parlamento imperial, D. Romualdo Antônio de Seixas ia aos poucos centrando o foco na defesa da Igreja e de seus clérigos, principalmente porque alguns parlamentares insistiam em atacar atribuições tradicionais dos clérigos na vida secular. Foi o que aconteceu com o projeto lançado pelo deputado baiano Lino Coutinho que exigia que se entregasse antes um atestado de boa conduta (morigeração) dos párocos para o socorro de viúvas e órfãos. Como se sugere ele não confiava nos eclesiásticos. Desta vez, D. Romualdo defende sua classe afirmando:

Que haja alguns eclesiásticos fanáticos ou hipócritas, eu não negarei, mas nunca é lícito, em boa lógica, concluir dos vícios do indivíduo contra a classe inteira [...] e se eu quisesse aplicar o argumento da honra do membro as demais classes da sociedade, não haveria nenhuma isenta de increpações [...]

O futuro prelado continuou discursando em defesa do clero. Defendeu novamente o direito dos clérigos de exercerem “as mais nobres funções da sociedade política”

---

<sup>245</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. V, p. 293-294.

e, ainda que isso não se fizesse, que não se dissesse que seu testemunho não merecia fé [...]”<sup>246</sup>. O projeto de Lino Coutinho sofreu muitas contestações e acabou sendo rejeitado pelos parlamentares.

O mesmo Lino Coutinho entrou em cena com outro projeto que “afrontava” os setores mais conservadores da Igreja. Apresentou à Câmara um projeto que mandava criar escolas de ler, escrever e contar catecismo e prendas femininas nos conventos de religiosas. O problema é que isso contrariava as normas canônicas sobre a clausura das religiosas e D. Romualdo Antônio de Seixas acabou apresentando projeto substitutivo ao de Lino Coutinho. O sacerdote paraense aceitava a criação das escolas, porém não nos conventos, mas nas casas de recolhimento, para preservar a indicação da clausura imposta às religiosas. Os comentaristas de *O clero no parlamento* apontam para uma indignação de Lino Coutinho que pretendia, na verdade, “transformar os conventos, que ele considerava inúteis [...]. Era necessário tirar algum proveito dessas casas”. Coutinho criticava de maneira veemente a existência desses estabelecimentos, pois via “as religiosas fora dos conventos muitas vezes, e até bem longe das casas, conversando à grade e empregando tardes inteiras nessas conversações inúteis”. D. Marcos Antônio de Sousa também entrou na discussão defendendo o mesmo ponto de vista de D. Romualdo, afirmando serem as religiosas mais úteis à sociedade dedicando-se “inteiramente à oração, e a vida contemplativa” que se dedicando a qualquer outro tipo de emprego<sup>247</sup>. Diante das atitudes desses deputados com tendências anticlericais, mais uma vez D. Romualdo e D. Marcos preferiram defender os tradicionais direitos da Igreja. Tanto o direito de exercer uma suposta função social que era a dos religiosos se manterem em oração, intercedendo pela sociedade e seu equilíbrio, quanto também defender a obrigação do Estado de manter essas religiosas e seu patrimônio, que para ambos eram de propriedade da Igreja.

No ano de 1827, houve um longo debate no parlamento sobre a criação dos bispados de Mato Grosso e Goiás<sup>248</sup>. À Assembleia coube a aprovação da bula *Solicita Cattolica Gregis* que excluiu do processo de criação alguns dos elementos inerentes à criação de qualquer bispado, segundo o Concílio de Trento, como a nomeação e sustentação dos

<sup>246</sup> Ibidem. p. 173-174. (Discurso de 18 de agosto de 1826).

<sup>247</sup> Ibidem. p. 174-176. (Discurso de 18 de agosto de 1826)

<sup>248</sup> A criação dos bispados de Mato Grosso e Goiás havia sido mais uma das proposições exigidas pelo Imperador, Pedro I, quando enviou a missão chefiada pelo Mons. Vidigal a Roma. Tratavam-se de duas prelações criadas no reinado de D. João V, em 1745. Assim, além de reconhecer a independência do Brasil e garantir os direitos herdados do padroado régio português, D. Pedro I procurou negociar mais essa ação para a reestruturação da Igreja no Brasil.

bispos, a criação dos seminários, a formação dos cabidos e etc. Essas discussões que haviam se iniciado em 1º de junho do ano de 1827, por D. Marcos Antônio de Sousa, foi discutida também no dia 21 do mesmo mês<sup>249</sup> e teve o pronunciamento de D. Romualdo no dia 12 de julho daquele ano. Se o primeiro deputado defendeu o direito de intervenção da Igreja na criação desses bispados, o mesmo fez o segundo, que salvaguardara, desta vez, o direito dos papas sobre aquelas questões. Os argumentos convergiram para a discussão se a mesma criação era uma “disposição geral” ou não<sup>250</sup>. Para D. Romualdo, não se tratava de uma disposição geral e, portanto, a Igreja tinha o direito constitucional de intervir em aspectos relativos à criação dos bispados. Como se vê, mais uma vez as disputas de jurisdição entre os dois poderes entraram em pauta, gerando desconforto para ambos os lados. É bom que se diga que o projeto de criação dos bispados não foi proposto por deputados leigos, mas pela própria Comissão Eclesiástica que era composta na sua maioria de padres galicanos/regalistas, a saber, Miguel José Reinaut, Antônio da Rocha Franco, José Bento Leite Ferreira de Melo e Diogo Antônio Feijó. Dentre esses a única exceção de tendência mais ortodoxa foi o deputado D. Marcos Antônio de Sousa Coelho, que preferiu apresentar voto em separado<sup>251</sup>.

Outros temas ainda foram discutidos naquela primeira legislatura (1826-1829) com a intervenção de D. Romualdo Antônio de Seixas e seu companheiro D. Marcos Antônio de Sousa, como a necessidade da atuação de capelães nos navios, o aumento das cômguas para os clérigos da Bahia, melhorias para o Seminário do Pará, a introdução de padres estrangeiros no Brasil e a necessidade de abolição do celibato. Estes dois últimos motivaram grandes debates entre D. Romualdo Antônio de Seixas e o padre Diogo Antônio Feijó e serão objeto de nossa atenção mais adiante. Foram tempos em que o recém-nomeado arcebispo da Bahia destacou-se como defensor incontestado dos “direitos” da Igreja, contrário às “inovações

---

<sup>249</sup> É digno de nota o discurso do brigadeiro Cunha Matos feito momentos antes a D. Marcos quando defendeu os direitos da “Igreja brasileira”. Dizia: “É o Brasil um feudo da Cúria Romana? Não; o Brasil é um Estado livre e independente; o seu soberano, por direito imperial, conferido pelos povos, tem toda a liberdade e jurisdição de nomear os bispos do Império; assim como a Assembleia Legislativa tem todo o poder de criar e erigir nos territórios do mesmo Império todos quantos bispados e prelazias forem convenientes. Os direitos e privilégios da Igreja brasileira são os mesmos, ou ainda maiores, dos que o da Igreja lusitana, de que há poucos anos nos separamos.” O mesmo Cunha Matos, entretanto, admite não compreender nada de leis canônicas e da história da Igreja, mas defendia o que ele considerava as liberdades da Igreja brasileira. (CÂMARA DOS DEPUTADOS. *O clero no parlamento*, Vol. II, p. 237).

<sup>250</sup> As disposições gerais eram atribuições exclusivas do poder legislativo e, portanto, excluía a intervenção religiosa.

<sup>251</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS. *O clero no parlamento...* Vol. II, p. 263-269. (Discurso de 12 de julho de 1827).

eclesiásticas, frutos do primeiro e mui violento acesso de um mal entendido liberalismo [...]”<sup>252</sup>.

Na sua segunda legislatura (1834-1837), quando foi eleito deputado pela província da Bahia, D. Romualdo Antônio de Seixas também defendeu alguns projetos, mas, indubitavelmente, sem a mesma presença constante da primeira legislatura<sup>253</sup>. A vida sacerdotal parecia consumi-lo, pois neste momento já havia definitivamente assumido o arcebispado da Bahia e não raras vezes se queixava da saúde abalada. Em 3 de maio de 1836, o padre Diogo Antônio Feijó apresentou uma “fala do trono”, no parlamento, que causou grandes discussões naquele ano. Ele contestou, entre outras coisas, o direito do pontífice em negar a confirmação do bispo indicado para a diocese do Rio de Janeiro, Antônio Maria de Moura e a possibilidade do poder temporal de mudar a disciplina interna da Igreja:

[...] Não posso, contudo, ocultar-vos que Sua Santidade, depois de dois anos de explicações recíprocas, resolveu não aceitar a apresentação imperial do bispo eleito desta diocese. O governo tem de seu lado a lei e a justiça, mas Sua Santidade obedece à sua consciência. Depois dessa decisão, julgou-se o governo desonerado de ter condescendências com a Santa Sé, sem contudo faltar jamais ao respeito e obediência ao chefe da Igreja Universal.

Em vossas mãos está livrar o católico brasileiro da dificuldade, e muitas vezes impossibilidade, de tão longe, recursos que lhe não devem ser negados dentro do Império. É tão santa a nossa religião, tão bem calculado o sistema do governo eclesiástico que, sendo compatível com toda casta de governo civil, pode sua disciplina ser modificada pelo interesse do Estado, sem jamais comprometer o essencial da mesma religião<sup>254</sup>.

Em outro longo discurso em que defende as prerrogativas do papa e, claro, a disciplina interna da Igreja, D. Romualdo demonstrou sua posição respondendo a três quesitos que constavam no discurso de Feijó: 1º. Se o poder temporal tem o direito de revogar qualquer ponto da disciplina geral, estabelecida por um Conselho Ecumênico e pela prática e aprovação de toda a Igreja; 2º. Se o poder temporal tem o poder para romper unilateralmente proposições estabelecidas em concordatas; 3º. Se pode ou deve o Estado alterar uma disciplina, que se acha incorporada no direito público de todos os Estados católicos e que remonta ao berço da monarquia e Igreja lusitana passada também ao Brasil.

Sobre o primeiro ponto D. Romualdo Antônio de Seixas responde que é inegável o direito do Sumo Pontífice na instituição canônica dos bispos: “É hoje um ponto da

<sup>252</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 54.

<sup>253</sup> Com D. Romualdo Antônio de Seixas foram eleitos outros 25 padres políticos, que na sua maioria intervieram muito pouco na vida parlamentar daquela legislatura. É justo fazer exceção ao padre Venâncio Henriques de Resende, eleito pela província de Pernambuco. *Ibidem*, p. 169-170.

<sup>254</sup> *Ibidem*. p. 244.

disciplina geral, fixada pelo sagrado Concílio Tridentino e recebida em todos os países católicos”, disse ele. O prelado defendeu que ao papa cabia o direito de “instituir e confirmar os bispos” para administrar suas dioceses. Portanto, não cabia ao poder temporal e muito menos ao metropolitano, como se chegou a afirmar em alguns momentos da história, instituir e confirmar os bispos. Sobre o segundo ponto, isto é, se o poder temporal pode unilateralmente romper com concordatas ou convenções com a Santa Sé, sustenta a doutrina “de que o poder temporal, não pode por si só desfazer ou anular concordatas ou convenções estabelecidas pelo seu mútuo acordo com o chefe da Igreja [...]”. E, finalmente, no terceiro ponto, sobre a possibilidade de o poder temporal alterar a disciplina da Igreja em vigor, D. Romualdo Antônio de Seixas a considerou subversiva, independente e destrutiva da harmonia entre os dois poderes, rompendo com a tradição portuguesa recebida e observada no Império.

Os redatores de *O clero no parlamento* mencionam a intensificação das discussões acerca do rompimento da Igreja brasileira com a Igreja romana e a 9 de julho daquele mesmo ano surgiu um novo projeto de separação da Igreja nacional da Santa Sé, apresentado pelo deputado Rafael de Carvalho.

Em virtude do art. 174, tit. 8º da Constituição, proponho a reforma do art. 5º, tit. 1º da mesma Constituição da maneira seguinte:

Art. 1º - A Igreja Brasileira fica separada da Igreja Romana;

Art. 2º - O Supremo Sacerdócio ficará incluído no Governo;

Art. 3º - Haverá liberdade de cultos.

Como não podia deixar de ser um grande alvoroço se instalou no parlamento<sup>255</sup>. O debate repercutiu na imprensa da época, pois implicava não só na separação da Igreja brasileira da romana, mas também na perda do monopólio católico no cenário religioso nacional. D. Romualdo Antônio de Seixas afirmou em suas *Memórias* que muitos deputados se levantaram contra os cismáticos, defendendo a “unidade católica e o Supremo Pastor”<sup>256</sup>.

A ideia de criação de uma Igreja independente de Roma no Brasil não era nova. No ano parlamentar de 1826, o português, brigadeiro e deputado, José da Cunha Matos, apresentara um projeto de criação de uma “Igreja Brasileira”. Destacamos aqui alguns dos principais parágrafos: 1º A Igreja Brasileira será presidida pelo primaz ou patriarca do Império; 10º As causas eclesásticas terminarão no território do Brasil e a decisão delas dependerá unicamente dos bispos ou prelados, metropolitano e primaz do Império; e 11º

<sup>255</sup> Ibidem. Vol. III, p. 246.

<sup>256</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio. de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p.96.

Convocar-se-á quanto antes um concílio nacional que estabeleça a disciplina regular e uniforme da Igreja Brasileira<sup>257</sup>. Percebe-se, deste modo, a séria intenção de se criar uma Igreja independente de Roma, possibilitando ao Estado não mais lidar com os problemas derivados das relações entre as instituições.

No fim a questão que havia gerado todo o debate ficou resolvida com a nomeação do pe. Manuel do Monte Rodrigues para o bispado do Rio de Janeiro. A propósito, este também interferiu como deputado nas discussões, afirmando ser o direito de confirmar os bispos somente do Pontífice romano e “ele [o] exerceu em todos os tempos, quer por si, quer por seus delegados”<sup>258</sup>.

Em 23 de outubro de 1835, o governo do regente Feijó enviou instruções a uma missão chefiada pelo marquês de Barbacena, que estava na Europa, para a contratação de duas famílias de irmãos morávios, que tinha como objetivo promover “a civilização e culturas dos indígenas brasileiros”<sup>259</sup>. Este projeto foi levado à Câmara pelo ministro de negócios estrangeiros, Limpo de Abreu, quase um ano depois, em junho de 1836. Na ocasião D. Romualdo Antônio de Seixas mais uma vez procurou impedir o avanço do que considerava uma proposição “absurda e temerária”, que não fazia sentido num país que possuía uma religião oficial. Ao governo brasileiro, cabia sim, trazer missionários católicos seguindo o exemplo que outras nações da Europa e mesmo da América já tinham dado. O arcebispo argumentou também que a Comissão de Orçamento, encarregada do projeto, havia encarado a questão apenas pelo lado político, desconsiderando o lado moral e suas relações com as leis, religião e hábitos do país<sup>260</sup>. Além disso, havia desprezado a opinião da Assembleia Legislativa. Assim, questionou ao ministro se os irmãos morávios viam mesmo

formar um estabelecimento puramente industrial e promover as artes úteis ao país, sem missão religiosa, ou se também ensinar a religião, que, a seu ver, não deverá ser outra senão a religião Católica Apostólica Romana, visto que não pode preservar, nem proteger o ensino de outra, que não seja aquela, que está garantida pela lei fundamental do Império<sup>261</sup>.

O ministro respondeu que reconhecia que o governo não podia autorizar o ensino de outra religião que não fosse a religião do Estado, mas o destino dos irmãos

<sup>257</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS. *O clero no parlamento...* Vol. II, p. 39-40. A expressão “metropolitanas”, no plural, justifica-se pelo fato do projeto também propor a elevação das igrejas episcopais do Pará, Maranhão, Pernambuco, Rio de Janeiro entre outras serem elevadas a igrejas metropolitanas. (Discurso de 18 de maio de 1826)

<sup>258</sup> Ibidem. Vol. III, p. 247. (Discurso de 10 de maio de 1836)

<sup>259</sup> Ibidem. p. 262.

<sup>260</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio. de. *Coleção das obras...* p. 283. (Discurso de 23 de junho de 1823)

<sup>261</sup> Ibidem., p. 283-284



morávios era “sim civilizá-los e torná-los úteis à sociedade e que nem temesse perigo algum a este respeito porque o governo empregaria as necessárias precauções, para que não se inspirasse aos indígenas ideias ou sentimentos contrários à religião nacional”. D. Romualdo Antônio de Seixas contra-argumentou alegando que os planos do ministro estavam em contradição com o relatório apresentado que afirmava “solicitar dois irmãos morávios para bem de os empregar na catequese dos índios abandonados depois da extinção dos jesuítas”<sup>262</sup>. Depois de D. Romualdo Antônio de Seixas, o ministro Limpo de Abreu continuou sua defesa fazendo recurso à tolerância dos cultos existente na Constituição do Império. Por sua vez, o arcebispo da Bahia apontou que era um erro fazer essa contratação com recursos públicos. Prosseguiu discursando até finalmente afirmar que o ministro não poderia tranquilizar a Câmara no que dizia respeito à questão da catequese: “Voto, portanto, contra qualquer despesa aplicada para semelhante destino”<sup>263</sup>.

Na ocasião, além do prelado da Bahia, teve atuação destacada contrária ao projeto o deputado Bernardo Pereira de Vasconcelos que, algumas vezes entrara em discussão contra D. Romualdo em outros temas. Para o deputado, esses religiosos não tinham aceitação em parte alguma<sup>264</sup>. O projeto que “escandalizou a Câmara e o público”<sup>265</sup> acabou sendo abandonado pelo ministro Limpo de Abreu, segundo D. Romualdo Antônio de Seixas.

O arcebispo da Bahia ainda envolveu-se em outras questões no parlamento como a criação de uma Faculdade de Teologia para o Império, que ele apoiava, mas que por conta da utilização que a mesma poderia ter sob a administração do regente Feijó, acabou retirada do projeto pelo seu idealizador, Bernardo Pereira de Vasconcelos<sup>266</sup>. Interveio ainda na defesa do direito de confirmação da Santa Sé no que toca as dispensas matrimoniais<sup>267</sup>. E, finalmente, na admissão de 30 noviços para um convento carmelita<sup>268</sup>. Sua luta em defesa dos privilégios da Igreja naquele contexto fez crescer contra ele uma oposição cada vez maior. Pelo menos, é o que se percebe em uma carta enviada ao núncio, em 1836, quando o antístite da Bahia denunciou a

[...] infame cabala que aqui se tramou e, segundo a voz pública, por insinuação dessa Corte, para excluir-me da nova legislatura. Não se pouparam calúnias, nem injúrias as mais grosseiras; e julgo que conseguirão o que pretendem, mas não

<sup>262</sup> Ibidem., p. 284.

<sup>263</sup> Ibidem., p. 289.

<sup>264</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS. *O clero no parlamento...* Vol. III, p. 263. (Discurso de 28 de junho de 1836)

<sup>265</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio. de. *Coleção das obras...* Tom. III, p. 100.

<sup>266</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS. *O clero no parlamento...* Vol. III, p. 265. (Discurso de 10 de julho de 1836)

<sup>267</sup> Ibidem. p. 267. (Discurso de 19 de julho de 1836)

<sup>268</sup> Ibidem. p. 269-270. (Discurso de 29 de julho de 1836)

conseguirão, de certo fazer-me emudecer ou curvar a minha consciência às deploráveis tentativas dos inimigos da unidade católica<sup>269</sup>.

Ao que sabemos o prognóstico traçado por D. Romualdo Antônio de Seixas não se confirmou. Ele acabou sendo eleito para uma terceira e última legislatura entre os anos de 1838 e 1841. Nesse novo mandato D. Romualdo Antônio de Seixas, quase não interveio nas discussões para defender assuntos da Igreja. Sua saúde cada vez mais abalada e os negócios da arquidiocese, como também assinalou em sua carta à nunciatura, tomavam cada vez mais o seu tempo. Sua única intervenção anotada em *O clero no parlamento* referente a assuntos da Igreja<sup>270</sup> se deu com o ataque à possibilidade de lançamento de tributos sobre os bens das corporações de mão-morta sobre recolhimentos e conventos da Bahia, pois havia uma grande luta para torná-los fonte de renda para o poder temporal, como ainda veremos<sup>271</sup>.

Assim, o que se pode concluir dos discursos de D. Romualdo Antônio de Seixas no parlamento brasileiro é que sempre seguiram a linha de defesa dos direitos da Igreja frente ao Estado. Embora respeitasse as leis temporais, mantinha o argumento da necessidade de independência entre os dois poderes e mais ainda, o respeito ao trono como instituição e ao monarca como autoridade divina, estabelecida por Deus. Ao lado do bispo do Maranhão, D. Marcos Antônio de Sousa, foi acusado constantemente de ultramontano, pelos políticos leigos liberais e pelos padres galicanos de tendências regalistas que insistiam na ideia da criação de uma Igreja Brasileira independente de Roma. Para Katia Mattoso, ambos, na verdade, defendiam um “regalismo moderado” frente ao “regalismo radical” de outros padres e leigos. Essas posturas podem ser constatadas “na maneira de situar a Igreja em relação ao Estado”. Se os “moderados” acusados de ultramontanos colocavam os poderes espirituais e temporais num mesmo patamar, os “radicais” defendiam a submissão do espiritual ao temporal. De fato, é recorrente no discurso de D. Romualdo Antônio de Seixas a importância dada à concórdia entre os dois poderes. Eles deveriam colaborar entre si para o bem do povo e estabilidade da ordem social e política. Enquanto a Igreja cuidava dos assuntos relativos à salvação das almas, o Estado cuidaria do bem-estar dos indivíduos nas questões políticas, sociais e econômicas. Já os radicais regalistas entendiam que a religião era um “objeto político” e esta mesma política deveria conduzir “a uma espécie de nacionalismo religioso, fechado e

<sup>269</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. Carta enviada à nunciatura, em 26 de novembro de 1836. In: **Segretaria di Stato, Archivo di Nunziatura Brasile. N. 10, Fasc. 41, Doc. 1.**

<sup>270</sup> D. Romualdo naquele mesmo ano ainda apresentaria um discurso em defesa da reforma de uma fortaleza no Pará (3 de setembro de 1838) e um discurso feito por ocasião da comemoração do dia 7 de setembro (10 de setembro de 1838).

<sup>271</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS. *O clero no parlamento...* Vol. III, p. 322. (Discurso de agosto de 1830)

arrogante, com pretensão de independência em relação a qualquer influência estrangeira”<sup>272</sup>. A postura de D. Romualdo Antônio de Seixas parece se resumir com sua própria expressão: “Nada temos com o chefe temporal de Roma, mas temos tudo com o chefe da Igreja.” Dizia mais: “Como soberano temporal, o Pontífice Romano é estrangeiro tanto quanto qualquer outro príncipe, mas como sucessor de São Pedro, deve cuidar das necessidades de seu rebanho e, portanto, como Católicos todos somos seus súditos”<sup>273</sup>. Em conclusão, dizia que, embora como figura política o pontífice não devesse intervir nos assuntos nacionais, como chefe da Igreja Católica Apostólica Romana tinha todo o direito de intervir em questões relativas à mesma Igreja e também em assuntos religiosos, por que esta era a “única e verdadeira religião”. Sobretudo porque o Estado conferia à mesma instituição o *status* de religião oficial do Império brasileiro. Talvez nesse aspecto as palavras de Dornas Filho façam sentido, pois o padroado régio acabou se constituindo no “velho sestro que sempre dificultou nossa evolução política”<sup>274</sup>. Uma tentativa de adaptação de novas estruturas supostamente liberais em antigas instituições conservadoras.

D. Romualdo Antônio de Seixas também teve participação como deputado e presidente da Assembleia Provincial da Bahia e sua primeira legislatura deu-se no ano de 1835 a 1837, e a segunda, de 1837 a 1839. Essa instituição havia sido criada pelo Ato Adicional de 1834, o qual o próprio D. Romualdo havia apoiado, substituindo os Conselhos Gerais de Província<sup>275</sup>, existente na Bahia desde 1828. Como se observa nesse mesmo período, de 1834 a 1840, o prelado também exercia concomitantemente atividade como deputado pela Assembleia Geral. Mas isso porque era permitido o acúmulo de cargos públicos, em especial, se tratando das funções legislativas, pela limitação imposta pela questão da renda dos indivíduos, estabelecida pela Constituição de 1824, e também pela falta de indivíduos letrados que pudessem exercer tais funções. Sobre sua atuação D. Romualdo diz ter se empenhado com toda sua influência e consideração “com que me honravam meus colegas em benefício da diocese [...]”<sup>276</sup>. Para ele, no tempo de sua atuação como deputado provincial “a religião foi um dos principais objetos da solicitude dessas legislaturas, dando vida nova ao cabido e as corporações religiosas, mediante a faculdade de prover benefícios daquele e admitir noviços para estas [...]”. Permitiu ainda a vinda de missionários

<sup>272</sup> MATTOSO, Kátia M Q. *Bahia no século XIX...* p. 307.

<sup>273</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS. *O clero no parlamento...* Vol. II, p. 325. (Discurso de 25 de agosto de 1827)

<sup>274</sup> DORNAS FILHO, João. *O padroado e a Igreja brasileira...* p. 53.

<sup>275</sup> Esses Conselhos tinham pouca autonomia tendo que se reportar geralmente à Assembleia Geral na corte ou ao próprio Imperador para fazer valer as resoluções tomadas nas localidades.

<sup>276</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 136-137.

capuchinhos, que também estava proibida<sup>277</sup>, além de conseguir que se fizesse a procissão de *Corpus Christi* suspensa pela Câmara Municipal pela falta de recursos financeiros. Essas primeiras legislaturas também foram responsáveis pelo aumento no valor das cômputas dos cabidos e párocos e liberou os clérigos da função de juiz de paz, jurado e promotor público a eles impostas como servidores públicos. Este espírito de religiosidade, dizia o arcebispo, que, “animou os primeiros representantes provinciais da Bahia, passou felizmente como uma preciosa herança aos seus sucessores”. Mas isso não quer dizer que sempre tenham legislado em favor de benefícios para a Igreja. Essa esfera do poder representativo também tomou medidas menos interessantes para a instituição<sup>278</sup>.

### Pela religião e pelo rei

Como vimos D. Romualdo Antônio de Seixas “defendia” uma monarquia constitucional desde os tempos da proclamação desse sistema em Portugal. Fez o mesmo como parlamentar do Brasil independente e nunca deixou de defender os imperadores D. Pedro I, D. Pedro II, além da família real. Revelou-se sempre um apoiador do poder moderador, da autoridade monárquica nos moldes do direito divino. Para ele parecia não haver contradição entre monarquias constitucionais e a figura sagrada dos monarcas e, por isso, mesmo na já mencionada pastoral aos reverendos párocos da diocese do Grão-Pará em 1822 afirmou: “Oh! Quanto é majestoso o trono de um rei constitucional! Sagrado e inviolável na sua pessoa, ele é ao mesmo tempo o centro da unidade política, o depositário das forças de toda a nação, o gênio tutelar, somente terrível para os maus e o astro benéfico que só derrama influências benéficas e consoladoras [...]”<sup>279</sup>. E na defesa do direito de dotação dos imperadores do Brasil, na Câmara dos Deputados em discurso de 28 de julho de 1828<sup>280</sup>, dizia: “[...] é a honra, isto é, o amor das preferências e distinções, que supõe necessariamente o maior esplendor e aparato em torno do chefe de Estado, como a fonte donde emanam todas as distinções”. E

Assim é, Sr. presidente, sendo mais este amor e confiança é incompatível com o esplendor do Trono, que ao contrário eu julgo tanto mais próprio e análogo às monarquias representativas, **quanto à pessoa do soberano é considerada uma**

<sup>277</sup> Discutiremos essa questão mais a frente, no terceiro capítulo deste trabalho.

<sup>278</sup> Ibidem. p. 89-90.

<sup>279</sup> Pastoral que o governador do bispado do Pará, Romualdo Antônio de Seixas, arcepreste da catedral dirigiu aos reverendos párocos com os exemplares de duas homilias... p. 6.

<sup>280</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio. de. *Coleção das obras...* Tom. III, p. 124.

**espécie de divindade colocada acima de todos os graus da hierarquia social e revestida de uma impecabilidade política que a torna sagrada e digna de respeito e veneração dos seus súditos<sup>281</sup>.**

Vimos que essa imagem de D. Romualdo Antônio de Seixas sobre a figura dos soberanos é defendida por ele desde o tempo de sua juventude, quando encontrou o príncipe regente D. João, recém chegado de Portugal. Um de seus autores favoritos, como vimos, era o francês Jacques-Bénigne Bossuet, bispo e teólogo que, com sua obra, *Política tirada das sagradas escrituras*, publicada postumamente em 1709 defendeu a teoria do direito divino dos reis. E é, desta forma, que em sua pastoral *determinando solenes ações de graças pelo restabelecimento de Sua Majestade o Imperador*, D. Romualdo Antônio de Seixas citou o autor afirmando que:

Só o simples lume da razão havia ensinado aos povos mais rudes e incultos, que sendo os soberanos e chefes das nações destinados pela Providência para fazerem a felicidade de seus súditos, a sua conservação e a sua vida podia deixar de considerar-se na frase do eloqüente Bossuet como um bem público, digno de votos, do amor e do interesse de toda a nação. Daqui vem o espontâneo e antigo grito “viva o rei ou o imperador”, comum a todos os povos governados por um monarca. Daqui a fórmula do juramento usada até entre os primeiros cristãos que pela saúde do príncipe, como se fosse uma coisa sagrada e digna de religiosa veneração<sup>282</sup>.

Esse “poder divino” era também “o centro da energia do corpo político”, fundamental à estabilidade e união do Império. E mais, por ser divino, carecia da presença da Igreja, neste caso, dos bispos, para legitimar, afirmar, propagandear e mesmo negociar as questões que envolviam o poder régio. Aspecto que, em última análise, justificava o “envolvimento” dos bispos nas cerimônias régias que “para além de enfatizar a boa relação entre o poder temporal e a mais alta hierarquia da Igreja, constituiu um elemento supletivo para fortalecer o cariz sacral da monarquia e, por consequência, esteve ao serviço do reforço da dimensão sagrada do próprio poder do rei”<sup>283</sup>.

<sup>281</sup> Grifo nosso

<sup>282</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio. de. *Coleção das obras...* Vol. I, p. 87.

<sup>283</sup> PAIVA, Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império...*, p. 199. Esta presença se verá tanto na coroação de D. Pedro I, como na coroação de D. Pedro II. Este último cerimonial inclusive, gerou contenda entre o bispo do Rio de Janeiro, D. Manuel do Monte Rodrigues de Araújo (1839-1863) e o arcebispo da Bahia, D. Romualdo Antônio de Seixas, que não abriu mão de coroar o novo monarca brasileiro. Este fato produziu um *Ofício dirigido ao ministro do Império sobre umas breves reflexões que foram apresentadas a S. M. o Imperador acerca do prelado que devia fazer o ato da sua sagração e coroação* (28 de maio de 1841) e uma *Memória do Exm. Arcebispo da Bahia em resposta a um opúsculo do Exm. Bispo do Rio de Janeiro acerca da mesma questão da coroação de S. M., o Imperador* (20 de agosto de 1842). SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. V, p. 47-169.

Estava aí implícita a defesa do monarca frente aos constantes ataques da oposição política que buscava uma monarquia de participação mais aberta, inspirada no modelo federalista, almejado por muitos representantes das elites locais. A mesma pastoral ainda dedica ao monarca Pedro I a independência do Brasil e como se disse a sua própria segurança, pois de sua ausência decorreria o “inevitável naufrágio” do império brasileiro. Portanto, assim como Bossuet, D. Romualdo Antônio de Seixas entende a sociedade política baseada em pressupostos teológicos em que se concebe a existência de mundos hierarquizados, isto é, o transcendente, que é o resultado das coisas divinas, da ordem estabelecida por Deus e o mundo material, imanente, em que a realeza sagrada revela-se por ser o núcleo vital dessa organização<sup>284</sup>. Veremos ainda que esta teoria esteve presente quando o religioso analisou as diversas revoltas do período regencial.

Para a concepção comentada sobre a importância do Imperador, é interessante observar como D. Romualdo Antônio de Seixas se colocou frente à renúncia de D. Pedro I em favor do seu filho, com apenas cinco anos de idade. Em suas *Memórias* dizia:

[...] cobria-se o céu puro e sereno do império de negras nuvens, que afinal no dia 7 de abril de 1831 desfecharam em um medonho cataclisma, que esteve a ponto de subverter o mesmo império. O ódio, a vingança, perfídia e a abdicação disfarçadas debaixo de aparências de zelo pela causa da liberdade tinham empregado todos os meios de desacreditar a pessoa e o governo do primeiro Imperador e o reduziram à triste alternativa ou de se submeter às exigências de uma facção imperiosa e sustentada pelas armas ou lançar mão de recursos, cujo resultado seria a guerra civil, o derramamento de sangue e talvez a proscricção de sua dinastia<sup>285</sup>.

Como se pode perceber, essa visão pessimista do prelado quanto à abdicação de D. Pedro I denota sua posição de apoio à monarquia e ao próprio Imperador, apesar das críticas que os contemporâneos lhe faziam. Ao mesmo tempo, exprime sua repulsa a uma “mal entendida liberdade”, isto é, às ideias liberais que geralmente eram defendidas pelos opositores do Imperador. Quando se criou na Câmara o projeto de banimento de D. Pedro I, o arcebispo da Bahia viria novamente a marcar sua posição quanto à abdicação e manifestar seu apoio ao monarca, considerado por ele, fundador do Império.

Com a abdicação de D. Pedro I e a impossibilidade de seu filho assumir o trono veio a Regência, momento em que o poder esteve nas mãos das chamadas Regências Trinas e das Regências Unas. Na primeira Regência Una foi eleito o já famoso e prestigiado padre

<sup>284</sup> LOPES, Marcos Antônio. *O político na modernidade: moral e virtude nos espelhos de príncipes da Idade Clássica (1640-1700)*. São Paulo, Loyola, 1997, p.73-74.

<sup>285</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio. de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 73-74.

Diogo Antônio Feijó (1835-1837), que como sabemos, muito contendeu com o arcebispo da Bahia. Na segunda, Pedro de Araújo Lima (1837-1840) que, reconhecendo qualidades no arcebispo, iria, inclusive, nomeá-lo como Ministro e Secretário dos Negócios do Império. Cargo que o religioso recusou, alegando a necessidade de “assídua aplicação e talentos especiais, que não se podem suprir com os mais vastos conhecimentos em outros gêneros.” Alegou também motivos de saúde, sempre abalada com sua residência na Corte. Argumentou ainda que lhe faltavam os “estudos políticos e administrativos indispensáveis aos homens de Estado”. Corria o risco, dizia ele, de confundir-se a figura do ministro com a do prelado e que àquela altura dos acontecimentos, certamente, tal fato seria utilizado pelos opositores para atacá-lo, pois geralmente “a queda de um ministro é também a queda de sua pessoa”, e no caso dele, seria também a queda de sua “religião”. Finalmente, alegou que naquela conjuntura mal podia cumprir suas obrigações, como deputado, mais ainda seria como ministro<sup>286</sup>.

A Regência foi também um período no qual as facções políticas se tornaram mais notórias. Essas lutas partidárias se refletiram nos diversos conflitos sociais que surgiram e que poderiam ter esfacelado o único Império das Américas. Nesse quadro, D. Romualdo Antônio de Seixas muito se referiu às diversas facções e ao espírito revolucionário dos diversos grupos envolvidos naqueles movimentos. Procurou aparecer em primeira instância não só como homem político, mas como pastor zeloso de suas ovelhas. Responsável pela união do Império e pelo corpo místico de Cristo. Embora o imperador tivesse deixado o trono, a autoridade permanecia e recebeu seu apoio. Como nas palavras de Bossuet, uma de suas grandes referências: “Porque o governo se perpetua, e torna os Estados imortais [...]. O príncipe morre, mas a autoridade é imortal e o Estado subsiste sempre [...]. É preciso que os príncipes mudem, já que os homens são mortais; mas o governo não deve mudar; a autoridade mantém-se firme [...]”<sup>287</sup>.

## Pela ordem política e social

A corrente mais conservadora da Igreja cria que a instituição eclesiástica tinha uma função política que residia na necessidade de dar sustentabilidade ao Trono e suas instituições, partindo do pressuposto de que o poder temporal e o espiritual deveriam cooperar

---

<sup>286</sup> Ibidem. p. 178-179.

<sup>287</sup> BOSSUET apud LOPES .*O político sobre a modernidade...* p. 96.

para o bem da nação. Todavia, essa função política não existia isoladamente, mas se complementava com uma função social que era a de manter a estabilidade da sociedade evitando conflitos entre as classes sociais e mesmo entre a sociedade e o Estado. Certamente, aqui foram reproduzidos os discursos e práticas advindos da experiência europeia decorrentes do avanço das ideais iluministas revolucionárias, que romperam com a ordem social existente no Antigo Regime daqueles países, tendo reflexo também no continente americano. Mas essa reprodução não se deu sem as necessárias adaptações ao contexto brasileiro, fazendo conviver aspectos do antigo e do novo regime.

Pregar a concórdia e a obediência aos poderes constituídos era uma forma de evitar o estado de convulsão social e política que ocorreu em alguns países, principalmente na França. Talvez por isso aquela nação seja quase sempre a mais citada nos discursos dos religiosos regulares e seculares com tendências mais conservadoras, que costumavam interpretar movimentos revolucionários ou qualquer outro tipo de manifestação como “anárquica” e de origem “maligna”. Seu capital simbólico, constituído pela decapitação de um rei e as penas infringidas a centenas de religiosos significou mais para a Igreja do que movimentos ocorridos em outras nações. Mas não se pode dizer que esse movimento revolucionário se restringiu aquele país. Ele se espalhou por várias regiões da Europa comprometendo o poder e as estruturas da Igreja Católica Apostólica Romana. Napoleão Bonaparte em 1796, aos 27 anos de idade, assumira o comando do exército francês, impôs derrota aos austríacos e invadiu a região da Romanha, obrigando Pio VI a assinar um armistício na cidade de Bolonha. Obrigou o sumo pontífice a entregar vários milhões em moeda e 100 obras de arte. O Diretório, por sua vez, pressionou o papa para emitir um breve onde convidasse os católicos a aceitar o regime republicano. Pio VI o fez, exortando os católicos franceses a “testemunhar a obediência aos que comandavam’ mas ao mesmo tempo a não dar crédito algum a quem (lhes) propusesse uma outra doutrina, diferente desta, como doutrina da Santa Sé apostólica”<sup>288</sup>. No dia 2 de fevereiro de 1798 Roma seria invadida pelo exército francês que mais tarde criaria na “cidade eterna” a “republica romana jacobina”. O octogenário Pio VI, já doente deixou Roma e veio a falecer pouco tempo depois. Assumira então a cátedra de Pedro, o bispo de Ímola, Barnaba Chiaramonti, que atendeu pelo título de Pio VII. Sua assunção se deu de forma humilhante, tendo que ser coroado com uma tiara de

---

<sup>288</sup> MARTINA, Giacomo. *História da Igreja...* p. 20.



papel machê, pois as insígnias papais haviam sido roubadas pelos franceses<sup>289</sup>. O novo pontífice agiu inicialmente de forma moderada, pronunciando uma homilia sobre o evangelho e a democracia. Chegou, inclusive, a garantir a simpatia de Napoleão Bonaparte. Esse quadro aparentemente amistoso mudou quando Napoleão iniciou as negociações com Pio VII que levariam a assinatura de uma concordata em 1801. Reconhecia-se o catolicismo como religião da maioria dos franceses, mas a Santa Sé renunciava à posição privilegiada do *Ancien Regime*. A concordata, como expunha Giacomo Martina, “estava vinculada a 77 artigos chamados ‘orgânicos’, que formavam um código de direito eclesiástico de espírito galicano. O galicanismo, posto porta afora, reentrava pela janela”<sup>290</sup>. Nos anos seguintes verificaram-se várias concessões de Pio VII ao governo de Napoleão. Criou-se também o “código napoleônico”, que viria ser posto em prática nos territórios italianos submetidos à França. O imperador havia endurecido em suas posições e Napoleão Bonaparte, em 1808, mais uma vez invadiu os Estados pontifícios, anexando esses territórios à França, em 1809.

De 10 para 11 de junho do mesmo ano Pio VII excomungava os autores e promotores da usurpação. Mais uma vez os franceses fizeram o pontífice sair de Roma, dessa vez, “sem um único centavo no bolso”. Chegou a Savona sozinho e depois foi transferido para Fontainebleau, onde “isolado, deprimido, fisicamente depauperado, firmava, em 25 de janeiro de 1813, uma nova concordata, que praticamente o deixava à mercê do imperador.” Contudo, mais tarde, Pio VII reconhecia seu erro e, já em 1814, Napoleão ordenou que o papa fosse mandado de volta à Savona e três meses depois para Roma<sup>291</sup>. Com o fim do período napoleônico a Igreja viria adotar uma posição muito mais conservadora. Os eventos traumáticos à Santa Sé influenciaram suas posturas em todo o mundo, mesmo nos discursos de D. Romualdo Antônio de Seixas. O repúdio a todos os movimentos de quebra da ordem estabelecida foi tônica frequente nos documentos papais. Dava-se o início a postura restauracionista da Igreja, destacando-se autores franceses como de Bonald, Lamennais e de Maistre<sup>292</sup>, defensores de uma cultura católica anterior à Revolução, do retorno a uma cultura

<sup>289</sup> MACBRIEN, Richard. *Os papas: os pontífices de São Pedro a João Paulo II*. São Paulo, Loyola, 1997, p. 338-339.

<sup>290</sup> MARTINA, Giacomo. *História da Igreja...* p. 21

<sup>291</sup> Ibidem.

<sup>292</sup> As teses desses mesmos autores também podem ser frequentemente encontradas nas páginas do *Noticiador Católico*. Louis Gabriel Ambroise, o visconde de Bonald (1754-1840), teve como primeiro trabalho de relevo a *Théorie du pouvoir politique et religieux*, em 1796. Neste trabalho criticou as teorias de Rousseau e Montesquieu, quanto a execução do poder. Mais tarde, publicou o *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social* (1800), *Du divorce* (1801) que tem como foco as teorias da família e da política, como elementos indispensáveis a viabilidade de uma sociedade. Outro texto foi *Législation Primitive* (1802), uma teoria sobre o poder representado de forma centralista. Joseph-Marie de Maistre (1753-1821). Publicou a obra *Du Pape*, onde atacou

medieval cristã ou mesmo uma estrutura política e social característica do *Ancien Regime*. Já na Itália foi, segundo Menozzi, Marchetti que trabalhou no aprimoramento das teses restauracionistas com sua obra, *Della Chiesa quanto allo stato civile dela città*, onde sustentou que “somente quando a ordem civil se deixar plasmar pelas diretrizes da hierarquia, reconhecendo no pontífice seu líder supremo é que a sociedade poderá atingir a ‘perfeita constituição de uma cidade’”<sup>293</sup>.

Assim, é baseado nesse contexto internacional e na própria gradual transformação da Igreja em organismo conservador, anti-revolucionário, depois da assunção de Pio IX (1848), que interpretamos os discursos e atitudes de D. Romualdo Antônio de Seixas frente às diversas revoltas ocorridas no Brasil. Se durante os movimentos que levaram à Independência ele já se mostrava contrário às revoluções, durante o período regencial, quando se intensificaram as revoltas sociais e políticas no Brasil, ele não mudou sua postura e permaneceu condenando todos os movimentos que se insurgiram contra a ordem estabelecida, contra o Império e mesmo contra “o inocente imperador”.

Os anos do Primeiro Império e da Regência foram de fato conturbados. As ideias vindas da Europa e dos Estados Unidos da América se infiltravam com facilidade, mas sem a devida adaptação ao contexto brasileiro, criando variações diversas que só contribuíram para dividir os chamados “liberais”. Não à toa se diz que o liberalismo brasileiro esteve permeado de ideias e atitudes conservadoras, que muitas vezes respondiam ao desejo de mudanças, mas, mudanças sem radicalismos. A manutenção do suposto conservadorismo monárquico herdado da metrópole portuguesa precisava ser combatido e para isso, como citou Luís Vianna Filho, o

---

a doutrina galicana e defendeu a autoridade papal. Para ele, havia uma indissociabilidade entre a ordem das verdades naturais e das verdades teológicas. Ambas são sinônimas e existe um poder acima delas, isto é, Deus. Desse mesmo poder divino e soberano provém toda a autoridade. Maistre é um realista que faz apologia à monarquia, como a melhor forma de governo. Portanto, criticava a república e a soberania popular. Segundo Daniele Menozzi, Maistre “apresenta o pontífice romano como o ‘grande demiurgo da civilização universal’, e a sociedade cristã medieval como modelo ideal de civilização civil”. Defendia os governos baseados em constituições cristãs, afim de manter a ordem social. Além do *Du Pape*, destacam-se obras como *Les considerations sur la France*, que alguns defendem tem uma interpretação teológica da Revolução Francesa, e, *Le soirées de Saint Pétersbourg* (1821), criado na Rússia quando esteve em contato com a comunidade francesa emigrada no período revolucionário e com a ordem dos jesuítas também estabelecidas ali. Finalmente, *Les lettres sur l'inquisition espagnola* – para alguns estudiosos, de caráter absolutista. A terceira figura do movimento restauracionista católico francês, Robert de Lamennais, (1782- 1854). Publicou a *Tradition de l'église sur la institution des évêques* - um trabalho erudito de retorno à patrística que se configurava como uma declaração de ultramontanismo e de hostilidade aos princípios galicanos da Igreja francesa Veio a completar um projeto originalmente concebido como uma nova apologética cristã que seria o primeiro volume de um dos seus principais trabalhos o *Essai sur l'indifferance en matière de religion* (1817). Lamennais contribuiu com artigos para vários jornais realistas e conservadores que foram coletados e publicados como a *Mélanges Religieux et philosophiques* (1819) e *Nouveau Mélanges* (1826). Outra obra importante nessa fase de Lamennais foi *De la religion considerée dans ses rapports avec l'ordre politique et social* (1825-1826).

<sup>293</sup> MENOZZI, Daniele. *A Igreja Católica e a secularização*. São Paulo, Paulinas, 1999, p. 60-62.

remédio era a revolução. “A revolução foi pregada no jornalismo, tramada nos clubes, protegida na maçonaria.”<sup>294</sup>. Era por ela que não só a Bahia, mas o Brasil, deveria se regenerar do passado “opressor” das monarquias absolutas. E se falamos de movimentos sociais ou de revoluções, a década de 1830 na província baiana foi pródiga em manifestações de todo o tipo. Para o mesmo Luís Vianna a Bahia “convulsionara-se em agitações demagógicas, debatera-se com insurreições de negros, perturbara-se com revoluções federalistas”<sup>295</sup>, sempre, contudo, acenando para a possibilidade da paz. Para João José Reis, que estabelece uma periodização mais ampla (1820-1840), a província foi o palco de conflitos anticoloniais, revoltas militares, motins antiportugueses, quebra-quebras, rebeliões liberais e federalistas e saques populares, além de laivos republicanos e levantes de escravos<sup>296</sup>. Segundo Reis, esse conjunto de revoltas faz parte de um mesmo ciclo, embora cada uma tivesse objetivos diferentes e contasse, por vezes, com a participação de grupos sociais que até então haviam sido excluídos do processo político: lavradores sem terra, pobres urbanos, libertos, soldados e escravos. Acrescentamos que apesar desses objetivos diversos, destacava-se o protesto contra o “absolutismo”, contra a “opressão” que vinha de todos os lados: da corte – quando escolhia governadores provinciais sem nenhuma afinidade com os interesses locais, como foi o caso da Cabanagem, no Pará ou da Revolta da “Carne sem osso, farinha sem caroço”; das autoridades locais, com as duras medidas do Conde dos Arcos, na Bahia; ou dos senhores de escravos. A diversidade de grupos reflete a diversidade de objetivos dos movimentos.

Deste modo, é nessa conjuntura instável que D. Romualdo Antônio de Seixas procura se mostrar como “pacificador” das revoltas. Mas um “pacificador” que esteve sempre ao lado do poder constituído, ao lado das autoridades públicas e contra os revolucionários de todo o gênero. Como veremos, muitas vezes fez “vistas grossas” a determinadas manifestações e movimentos que surgiram. Por que seria? Por concordar tacitamente com alguns de seus objetivos? Por não dar importância a esses movimentos? Ou simplesmente por ignorá-los no momento em que aconteceram, já que muitas dessas revoltas tiveram curtíssimo tempo de vida, sequer merecendo atenção de seus contemporâneos? É preciso analisar caso a caso. O próprio religioso achava que, em alguma medida, essas revoltas eram fruto da

---

<sup>294</sup> VIANA FILHO, Luiz. *A sabinada: a república bahiana de 1837*. Salvador, Fund. Gregório de Matos/EDUFBA, 2008, p. 15.

<sup>295</sup> *Ibidem.*, p. 14.

<sup>296</sup> REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história dos levantes dos malês em 1835*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003, p.45.

“menoridade do imperador” e como se pode subentender da falta de um poder central que unisse o Império<sup>297</sup>.

A primeira pastoral em que o religioso comenta o fenômeno das revoltas do seu tempo foi publicada em 10 de abril de 1831. Na verdade ela não fez referência direta a um movimento nem cita seus motivos, mas sabemos por suas *Memórias* que se referia aos conflitos resultantes das tensões entre brasileiros e portugueses conhecidos como movimentos de mata-maroto<sup>298</sup>, pois ele refere-se ao 4 de abril de 1831, já estudados pela historiografia. Essa primeira pastoral é uma exortação aos seus diocesanos “à paz e concórdia” ameaçada pelo movimento que foi uma continuação aos conflitos iniciados no Rio de Janeiro, conhecido como as “garrafadas”. Na pastoral, D. Romualdo argumentara contra o envolvimento da “Religião” em teorias e questões políticas que só geravam ódios e partidos. Afirmou que a “Religião Divina” poderia se acomodar a qualquer sistema de governo, mas não poderia transigir as leis e a obediência aos poderes constituídos, “por que não há sistema, nem forma de governo que possa subsistir sem o laço da obediência, primeira condição do pacto social”<sup>299</sup>. O movimento na Bahia se traduziu numa onda de violência contra os portugueses residentes e na rebelião e tomada da fortaleza do Barbalho e de São Pedro, exigindo as renúncias do presidente das armas, o português, João Crisóstomo Calado, e do presidente da província, Luiz Paulo de Araújo Bastos. Este último, de acordo com D. Romualdo, “compreendendo com admirável tino o melindre da situação e quanto seria inútil e fatal a resistência armada, não obstasse habilmente o emprego da força e cedesse mesmo à tempestade” passou o governo ao seu vice João Gonçalves Cezimbra, que já antes havia pedido demissão<sup>300</sup>. Cezimbra nas suas medidas de ordem se comprometeu a “só nomear oficiais militares brasileiros para os comandos dos batalhões e a deportar os portugueses mais comprometidos com o retorno à ‘união’ do Brasil a Portugal”. Já para substituir o general português afastado veio da Corte o brigadeiro Antero José Ferreira de Brito<sup>301</sup>. Em meio às

<sup>297</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio. de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 110.

<sup>298</sup> Para Hendrik Kraay (2006, p. 323-324) os movimentos de mata-marotos remontam ao período de independência da Bahia quando tropas de escravos e soldados uniformizados saíam pelas ruas pilhando propriedades de portugueses gritando mata-marotos. Tanto Reis (2003) como Tavares (2008) de alguma forma seguem essa mesma tendência. Contudo, Tavares (2008, p. 262) aponta também como motivo para os conflitos certa apreensão das elites brasileiras que suspeitavam “da existência de uma manobra para abolir a monarquia constitucional definida na Constituição de 1824 e impor uma monarquia absoluta que faria D. Pedro duplamente rei de Portugal e imperador do Brasil. Seria a volta ao Reino Unido em condições e circunstâncias ainda menos aceitáveis que as de 1821.”

<sup>299</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. I, p. 156.

<sup>300</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio. de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 74-75.

<sup>301</sup> TAVARES, Luís Henrique Dias. *História da Bahia*. São Paulo/Salvador, UNESP/EDUFBA, 2008, p. 262.

agitações muitos portugueses fugiram para embarcações a fim de se proteger contra os ataques. D. Romualdo Antônio de Seixas diz ter-se oferecido como pacificador do movimento, dirigindo-se, com o mencionado brigadeiro Antero, ao Forte de São Pedro. Ali foi recebido “com mais respeitoso e lisongeiro acolhimento” e “tudo pôde vencer menos a conservação do vice-presidente que a vista desta inflexibilidade e mediante as observações que lhe fiz, resolveu-se em fim a demitir-se”. Depois seguiu para o “acampamento da Palma”, onde encontrou “as mesmas favoráveis disposições e tudo se arranhou, sem que corresse uma só gota de sangue, largando as armas os dois partidos contendores e restabelecendo-se a paz pública com geral satisfação das famílias desassombradas do susto e aflição que experimentaram [...]”<sup>302</sup>.

Algumas dessas informações são confirmadas pelo estudo de Daniel Afonso da Silva. O movimento havia se iniciado com uma representação ao presidente da província Luís Paulo de Araújo Bastos nos seguintes termos:

A vista das últimas notícias que são chegadas do Rio de Janeiro, pelas quais se conhece, e pela representação dos vinte e quatro representantes da nação ali residentes dirigidas à S.M.I que um partido lusitano, tentando sempre destruir a obra da nossa liberdade, e, independência, teve a audácia de levantar o colo, espancando, ferindo e matando os brasileiros natos, correndo o precioso sangue de nossos compatriotas; e ignorando quais os resultados de tão funestas acontecimentos, receando por isso da segurança e impunidade dos seus deputados, que daqui estão próximos de partir para a Corte do Rio de Janeiro [...] vem requerer a V. Ex<sup>a</sup>. em Conselho, haja de fazer substar a saída da charrua Ânimo Grande ou de outras qualquer embarcação que esteja pronta ou tenha de levar os nossos representantes aquela Corte, até que notícias ulteriores venham impor, em tranquilidade de seus ânimos preciosos e vacilantes sobre a seguridade de sua independência e liberdade constitucional<sup>303</sup>.

De acordo com o mesmo autor, “ao que tudo indica, foi o presidente Bastos indiferente à representação” e, nesse contexto, os manifestantes requereram a deposição dos portugueses das armas, do 2º Batalhão de Caçadores e da polícia. Naquele dia 4, criou-se então um Conselho para atender as reivindicações dos revolucionários. Foi quando renunciou o presidente Araújo Bastos. Quando assumiu o novo presidente Cezimbra, os revolucionários enviaram mais uma conjunto de propostas com dez pontos que em resumo exigiam, entre

<sup>302</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio. de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 74-75.

<sup>303</sup> SILVA, Daniel Afonso. *Na trilha das “garrafadas”: a abdicação de D. Pedro I e a afirmação da identidade nacional brasileira*. Lisboa. In: **Análise**: Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Nº 203, Vol. XLVII, Segundo Trimestre, 2012. P. 268-297. Vem em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1341932909K4yNE3xt6Ph71DN5.pdf>. Acesso em: 15/03/2013.

outras coisas a reserva de cargos públicos aos brasileiros natos; instalações de guardas nacionais de segurança; a revista de casas de portugueses; deportação de todos que não tivessem famílias e capitais na Bahia, etc. O requerimento foi “encabeçado” pelo Dr. Francisco Sabino Alvares da Rocha Vieira. Um Conselho negociador, onde constava a presença de D. Romualdo Antônio de Seixas, se reuniu no dia 9 de abril e aceitou a maioria das reivindicações, salvo algumas poucas proposições, como a expulsão dos portugueses residentes. Cogitava-se, sobretudo, a importância que os portugueses tinham na economia baiana. Em maio novamente o Conselho se reuniu e além do vice-presidente da província, Gonçalves Cezimbra, estiveram presentes o arcebispo D. Romualdo Antônio de Seixas, Joaquim Pires Carvalho de Albuquerque, o visconde de Pirajá, membros do Conselho local e geral da província, membros da Câmara Municipal, desembargadores, funcionários públicos, eclesiásticos, etc. Foi dela que escolheu-se uma deputação “para ir ter com os amotinados” do forte de São Pedro. Essa deputação foi composta por D. Romualdo Antônio de Seixas, pelo desembargador Antônio Augusto da Silva e pelo brigadeiro vindo do Rio de Janeiro, Antero José Ferreira de Brito. “A incumbência da deputação era ‘reduzir a gente ali armada, a que como irmãos largassem as armas e se recolhesse as suas casas e quartéis’”. Um esforço que, a princípio, não obteve êxito e fez com que os revoltosos afirmassem a posição de só largar as armas se as seguintes exigências fossem atendidas:

- Deposição do vice-presidente Cezimbra;
- Posse do comandante das armas a Antero José Ferreira de Brito;
- Cumprimento da ata de 15 de abril;
- Libertação de todos os indivíduos acusados de serem perturbadores, presos a partir da revolução de 4 de abril.

“No dia 14 de maio, os quartéis da Palma e de Santo Antônio da Mouraria foram obrigados pelo governo a declarar-se contrários aos amotinados da fortaleza de São Pedro”. Mesmo assim, os soldados daqueles dois quartéis não perderam os sentimentos de “confraternidade e horror” da possibilidade de se derramar sangue de seus compatriotas. O Conselho, finalmente se decidiu pela deportação dos portugueses, assumindo a responsabilidade do ato em lugar do vice-presidente Cezimbra, que considerava a medida contrária “à lei ao código criminal e ao Direito das Gentes”.

No dia 15 de maio, o vice-presidente Cezimbra se demitiu do posto que foi entregue a Luís dos Santos Lima e firmou-se um novo acordo com os rebelados do forte de São Pedro e da Palma e todos assinaram o documento:

Do lado do governo assinaram Luís dos Santos Lima, Antero José Ferreira de Brito e D. Romualdo Antônio de Seixas. Da comissão da Palma, Francisco Ramiro de Assis Coelho, Antônio Policarpo Cabral, Francisco Gonçalves Martins e o visconde de Pirajá. Da comissão do forte de São Pedro, Domingos Mordin Pestana, Francisco da Silva Castro, Felix José de Mello e Silva e Bernardino Ferreira Nóbrega<sup>304</sup>.

O fim da insurreição veio com o anúncio do novo presidente Lima em 16 de maio de 1831, relatando o retorno à tranquilidade pública na capital da Bahia<sup>305</sup>.

Mais tarde veio uma segunda pastoral, em 21 de maio de 1831, com o título de *Congratulação pelo termo da discórdia civil*, encerrada naquele mês. O conteúdo desta segunda pastoral reflete as posições assumidas pelo prelado quanto às revoluções e ideias constantemente pregadas. Principalmente o apego à ordem e o repúdio à “mal compreendida liberdade”. Dizia que na mesma liberdade havia “uma certa energia ou agitação que podem degenerar em criminosos excessos, assim como é própria do despotismo uma paz simulada e aparente, que se assemelha ao pavoroso silêncio dos túmulos [...]”. A “energia” gerada pela liberdade deveria se manter dentro dos limites da obediência e da lei, pois “da regularidade e da harmonia do universo resulta da maravilhosa combinação de forças contrárias que parecem destruir-se”<sup>306</sup>. Na mesma pastoral D. Romualdo Antônio de Seixas também fez alusão à Europa (em especial Inglaterra e França) e ao restante do continente americano, onde muito se pregava a liberdade, mas nem por isso deixava de existir os “germens de ciúme e desconfiança entre os diversos membros da Associação”. O prelado chegou inclusive a afirmar a existência de perturbações “inerentes à democracia”, numa clara desaprovação ao sistema, como a própria Igreja desaprovava<sup>307</sup>. Exceção fosse feita aos Estados Unidos da América, onde se exibia “o raríssimo fenômeno de uma república tranqüila.” Portanto, mais uma vez D. Romualdo Antônio de Seixas deixou transparecer sua aversão aos governos republicanos e democráticos e o seu apoio ao sistema monárquico, ainda que um sistema monárquico constitucional. Fica também perceptível sua coerência com as ordenações papais, pois vários anos antes, em 1775, Pio VI, em sua *Inscrutabile divinae sapientiae*, considerava essas doutrinas liberais como “um engodo do demônio ‘*ad seducendos fidelium animos veneno suae falsitatis*’, para seduzir as almas fiéis com o veneno de suas falsidades”<sup>308</sup>.

<sup>304</sup> Ibidem.

<sup>305</sup> Ibidem.

<sup>306</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio. de. *Coleção das obras...* Tom. IV, p. 3.

<sup>307</sup> Ibidem., p. 4

<sup>308</sup> MENOZZI, Daniele. *A Igreja Católica e a secularização...* p 24.

Entre os anos de 1835 e 1840 ocorreu na província do Grão-Pará, terra natal de D. Romualdo Antônio de Seixas, um levante que de certo modo teve a participação de diferentes setores da sociedade. A Cabanagem, como ficou conhecida, parece ter tido seu estopim com a divisão da elite provincial quanto à nomeação do presidente da província, imposto pelo governo central. Contudo, Márcio Souza, em sua *Breve história da Amazônia*, atenta para certo “espírito rebelde que foi descendo às raízes, infiltrando-se para baixo, até as camadas mais recalcadas da alma regional, para finalmente atingir o cerne indígena, o núcleo íntimo e mais espezinhado onde não havia qualquer possibilidade de diálogo”<sup>309</sup> entre as partes envolvidas no conflito. Considera, sobretudo, esta revolta como uma revolução de índios e mestiços esfarrapados, além de colonos sem terra, ultrapassando, portanto, a ideia de uma revolta promovida simplesmente pelos interesses dos grandes proprietários oligarcas insatisfeitos com a nomeação de um administrador político.

Sobre este evento D. Romualdo Antônio de Seixas escreveu duas pastorais. A primeira delas datada de 1º de maio de 1835, quando criticou a luta fratricida e o objetivo dos revoltosos de separarem-se do Império. Dizia:

Pretender arvorar o estandarte da separação seria violar abertamente os mais sagrados direitos, fomentar cruéis divisões e animar a audácia de miseráveis aventureiros, que todos os dias se levantarão sobre as ruínas dos outros, impondo-vos um jugo mil vezes mais duro do que esse que porventura se quer sacudir<sup>310</sup>.

É também um escrito que indica os motivos dos revoltosos como a carência de recursos, o isolamento da província e a “dependência para todos os negócios locais” além da “má escolha de alguns administradores” para a província. D. Romualdo Antônio de Seixas, como já demonstramos, conhecia bem aqueles problemas, pois sendo natural da região lutou muitas vezes contra eles no parlamento, lançando projetos que visavam inserir a província no Império e atender ao desenvolvimento de uma “região esquecida”.

Na segunda pastoral, de 27 de outubro de 1835, o metropolitano exortou seus diocesanos, por meio dos párocos, a contribuir em favor dos “inocentes e órfãos” que se tornaram vítimas dos desequilíbrios causados pelo conflito. Na mesma pastoral criticou a introdução de doutrinas que levavam à insurgência contra a monarquia e os poderes constituídos:

---

<sup>309</sup> SOUZA, Márcio. *Breve história da Amazônia*. Rio de Janeiro, Agir, 1994/2001, p. 143.

<sup>310</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio. de. *Coleção das obras...* Tom. I, p. 237.



E que outra coisa se pode esperar de doutrinas incendiárias, que figuram o poder dos monarcas e toda a sorte de superioridades como contrária à lei divina e obra de Satanás. Ou que procuram quebrar todo o freio religioso, substituindo-lhe segundo a expressão de um moderno escritor, em política a demagogia, em religião o indiferentismo, em moral o epicurismo?

Esses males teriam origem no “código do ateísmo ou o sistema da natureza”, que se infiltraram no Brasil por livros “infames e subversivos”, que espalhavam corrupção, impunidade e desordem pelo Império. D. Romualdo Antônio de Seixas exortava os párocos à vigilância contra as “copiosas sugestões de falsos profetas” e afirmava a necessidade da educação religiosa como instrumento para afastar a sociedade dessas ideias, porque “sem religião não há sociedade”<sup>311</sup>. Portanto, mais uma vez, compreendia-se a origem dos problemas na introdução das ideias liberais, afinal, “sob a máscara da aparente defesa da liberdade eles [os filósofos e liberais revolucionários] buscavam, de fato, difundir o ateísmo e deste modo chegar a dissolução de todos os vínculos sociais”<sup>312</sup>. E assim como Pio VI recomendou a mobilização dos bispos contra os defensores dessas teorias, D. Romualdo Antônio de Seixas procurou também incentivar os párocos da região a combatê-las.

Em suas *Memórias*, D. Romualdo Antônio de Seixas diz ter escrito a primeira pastoral em função de um pedido dirigido a ele pela Secretaria do Estado dos Negócios do Império e que a mesma foi enviada ao Pará em grande número de exemplares pelo tenente-general Manoel Jorge Rodrigues. Apesar dos esforços do seu tio, bispo daquela diocese, escreveu o metropolitano baiano que o resultado da pastoral naquela província “mui pouco efeito produziu, porque os ferozes rebeldes não respiravam senão sangue e ruínas”<sup>313</sup>. Desta forma, mesmo depois de anos passados, a imagem do prelado sobre o conflito e os revoltosos que dele participaram, continuava a ser depreciativa, muito provavelmente por conta do discurso religioso papal e da concepção da teologia restauracionista contrária às revoluções.

D. Romualdo Antônio de Seixas também fez referência a uma revolta ocorrida na cidade de Santo Amaro das Brotas, na província de Sergipe, que no período fazia parte da arquidiocese da Bahia. O motivo da revolta foi a transferência do predicamento de vila daquela povoação para a de Maroim. Como ele mesmo apontou, os cidadãos pegaram em armas decidindo lutar por seus “pretensos direitos” e D. Romualdo, “na qualidade de seu pastor e fiel à conduta” por ele seguida em semelhantes situações, tratou de desestimular o

---

<sup>311</sup> Ibidem. p. 251.

<sup>312</sup> Ibidem.

<sup>313</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio. de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 92.

movimento fazendo circular uma pastoral que advertia contra a rebelião, assinada na Bahia, em 21 de agosto de 1835. Nessa pastoral comparou o sofrimento dos antigos cristãos, “perseguidos e condenados a suplícios cruelíssimos”, “despojados de seus bens, direitos e foros de cidadãos” e que ainda assim, não reagiram. Como podia, então, aquele povo que vivia “à sombra das leis e sob os auspícios de uma assembleia pacífica”, se revoltar por um motivo tão banal? Como, dizia ele, “o povo de uma província julgar-se-á com direito de resistir e ultrajar a legislatura e o governo do seu país, só porque, usando de suas atribuições mandou transferir de um para outro lugar a representação e o título de vila?” O ato se constituía numa ação ilegal e violenta, fruto do desejo e vontade particular sobre a vontade e ordem pública. Melhor era recorrer às autoridades no caso de insatisfação, “porque o seu bom senso e patriotismo não hesitará em remediar vossas queixas.”<sup>314</sup>. Para D. Romualdo Antônio de Seixas, a pastoral foi bem recebida e “mediante o concurso de outras enérgicas medidas” os revoltosos acabaram se submetendo ao poder provincial e a revolta foi debelada sem maiores conseqüências<sup>315</sup>.

Em 7 de novembro de 1837 eclodiria na Bahia mais uma revolta, que ficou conhecida como a Sabinada, por ter sido novamente Francisco Sabino Álvares da Rocha Vieira um dos seus principais líderes. Sobre este Luiz Vianna Filho afirmou:

Não tinha firmeza senão no espírito liberal que, embora tomando tonalidades diversas, nunca o deixou. Dentro desse espírito liberal era versátil. Como liberal foi emancipado, nacionalista, federalista, republicano, demagogo. Tudo eram formas do mesmo sentimento, da mesma paixão.”<sup>316</sup>

Para o mesmo autor a revolta “não pôde manter íntegra a orientação doutrinária que a inspirara”<sup>317</sup> primordialmente, pois, por conta das circunstâncias, acabou tendo que modificar seus objetivos, limitando-se a proclamar a república e a independência até que D. Pedro II atingisse a maioria. Já para Luís Henrique Dias Tavares a revolução de 7 de novembro explorou uma “variante eclética”. Nem apoiou a monarquia constitucional unitária, nem a proclamação da república, o que teria levado ao compromisso de proclamar um Estado independente até a maioria do Imperador<sup>318</sup>. Em termos de composição social a revolta reuniu diversos setores da sociedade, principalmente a classe média e a soldadesca, já

<sup>314</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. I, p. 241-246.

<sup>315</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 92-93.

<sup>316</sup> VIANNA FILHO, Luís. *A sabinada: a república bahiana de 1837...* p. 70.

<sup>317</sup> *Ibidem.*, p. 95.

<sup>318</sup> TAVARES, Luís H. D. *História da Bahia...* p. 265.

acostumada aos levantes. Mas também não faltaram indivíduos da elite que com os rumos da revolução ter-se-iam evadido do movimento, como afirmou o prelado em suas *Memórias*. Quando o movimento estourou, a alta administração se refugiou no recôncavo baiano, para ali organizar a resistência contra a revolta. Nesse contexto, João Carneiro da Silva Rego, que foi nomeado presidente do Estado independente da Bahia, enviou ofício informando a D. Romualdo Antônio de Seixas o que havia ocorrido e o convidou a participar da empreitada<sup>319</sup>. Em resposta, o arcebispo mandou dizer por um eclesiástico que não podia escrever-lhe, nem ir ter com o revolucionário por encontrar-se doente. Preferiu então, depois de “maduras reflexões sobre o desar e odiosidade” que isso poderia causar à administração pastoral, abandonar a cidade para não ser acusado de favorável à revolução. Revolução da qual, dizia o prelado, “eu estava bem longe de participar”, afinal, tanto o governo quanto a “maioria da província [...] claramente se pronunciavam contra o movimento revolucionário”. Partiu então para a cidade de Santo Amaro da Purificação, deixando a administração na capital por conta do cônego Manuel da Silva Freire.

D. Romualdo Antônio de Seixas, diz ter sido recebido naquela cidade com “vivas demonstrações de júbilo e amor filial”<sup>320</sup>. Nomeou, interinamente, os empregados necessários à administração da diocese, uma vez que seus auxiliares mais imediatos, o vigário geral e o provisor do arcebispado haviam se refugiado em outros locais. Foi dali que expediu sua primeira pastoral sobre o movimento, em 16 de novembro de 1837. Mais uma vez clamou pela obediência às leis, a fidelidade à dinastia e ao trono, perguntando:

Em que código de legislação se achará, que é lícito mutilar a lei fundamental de um povo ou interromper o exercício dos poderes constitucionais durante a menoridade do imperante? Que garantias de estabilidade poderá dar uma cláusula tardia, ilusória e não menos oposta à Constituição que solenemente juramos? Que outra coisa pode ser uma igual medida que uma aparente e especiosa transação com espírito eminentemente monárquico que sempre distinguiu a lealdade baiana?<sup>321</sup>

Portanto, o prelado questionava também o futuro do movimento, seus rumos e as garantias que ele daria à sociedade. Defende a união em favor do trono do “inocente imperador”. Como na pastoral enviada ao povo do Pará, exorta os párocos também a lutarem em prol desses objetivos, utilizando-se da “palavra” e da “oração”, armas dos sacerdotes contra os erros e impiedade produzidas pelo mundo moderno.

---

<sup>319</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 112.

<sup>320</sup> *Ibidem*.

<sup>321</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. I, p. 267.

Em sua segunda pastoral, publicada em 30 de novembro de 1837, D. Romualdo Antônio de Seixas fez referência novamente às doutrinas e exemplos “maléficos” vindos da Europa e do restante do continente americano, pois longe de invocar a liberdade eles só espalhavam “especiosas teorias”. Afinal, os governos, diz um eloqüente prelado, “não se improvisam, como os discursos, nem a sua organização é gênero de indústria, que se importe de outros países, ele deve nascer de seu próprio fundo, isto é, do seu gênio, educação, estado intelectual e moral e, sobretudo, da sua própria vontade”<sup>322</sup>. O religioso exigia o respeito a uma tradição brasileira, que na sua essência era monárquica, católica e pacífica. Na mesma pastoral ele voltou a culpar o ateísmo presente na educação dos jovens e a impiedade posta à venda em “infames escritos, que a mocidade lê com avidez”, chamando às trevas, luz, ao mal, bem, à revolta, patriotismo, à obediência, servilismo<sup>323</sup>. D. Romualdo Antônio de Seixas ainda escreveu uma homilia na cidade de Santo Amaro da Purificação, em 1837, denotando sua contrariedade à revolta e advertindo seus diocesanos contra os “artifícios da sedução e pruído de insidiosas doutrinas com que se procura quebrar todo o freio religioso único que pode conter as paixões humanas”<sup>324</sup>. Questionava a Deus se não seria suficiente as intempéries das estações, as pragas que assolavam os campos, as moléstias e a desolação de tantas famílias dispersas, com perdas de vidas.

Já em fevereiro de 1838, D. Romualdo Antônio de Seixas, correspondeu-se com o núncio no Rio de Janeiro, deixando mais uma vez expressa sua contrariedade ao movimento:

Tendo recebido as estimadíssimas cartas de V. Exa., de 17 de novembro e 1 de dezembro últimos, eu aguardava o momento que julgava mui próximo de recolher-me a capital da província para daí com mais satisfação ter a honra de responder a V. Exa., mas permitindo a Divina Justiça que ela ainda se ache ocupada pelos rebeldes, bem que já reduzidos ao último apuro pela fome que flagela e devora os seus infelizes habitantes; vou cumprir daqui mesmo aquele agradável dever, agradecendo a V. Exa. as obsequiosas expressões com que continua a honrar-me pela minha retirada para este lugar, onde entre as mais pungentes mortificações de espírito, tenho gozado alguma saúde e as mais consoladoras provas da filial piedade e afecto dos meus diocesanos.

Nas inclusas folhas verá V. Exa. os fracos esforços do zelo pastoral para fortificar nos povos o amor da ordem, e obediência às legítimas autoridades; e persuado-me poder assegurar a V. Exa. que a deliberação de retirar-me da capital, onde deixei um delegado com oportunas faculdades e os ecos da débil voz do pastor não tem deixado de concorrer para conservar a unidade e acender o entusiasmo em todo o recôncavo: é provável que por estes dias se verifique o triunfo e a entrada das tropas da legalidade na referida capital.

<sup>322</sup> Ibidem., p. 273.

<sup>323</sup> Ibidem., p. 275.

<sup>324</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. II, p. 175-192.

Nada mais se me oferece, por ora, digno de comunicar-se a V. Exa., e só me resta pedir-lhe as suas ordens e protestar que continuo a ser com a maior consideração.

De V. Exa. amo muito afetuoso e obrigo.  
Romualdo, Arcebispo da Bahia  
S. Amaro 10 de Fevereiro de 1838<sup>325</sup>.

Voltando ao conflito, após o cerco da capital e alguns dias de combate em que as estratégias de ambos os grupos se resumiam em cortar as comunicações um do outro, as forças legalistas por conta de sua maior estrutura começaram a levar vantagem sobre os rebeldes. Forças vindas de Sergipe, Pernambuco e do próprio recôncavo baiano se organizaram sitiando os combatentes insurretos na cidade do Salvador, para vencê-los em 15 de março de 1838. Como afirmou Luiz Vianna Filho<sup>326</sup>, “era o fim [...]: 610 prisioneiros, remanescentes de uma jornada heroica, que depunham as armas ainda quentes da luta. Depois renderam-se os Fortes do Mar e da Gamboa. Estava finda a Sabinada. A paz descia sobre a Bahia”<sup>327</sup>.

Enfim, sua última pastoral veio em 27 de março de 1838, já restabelecido na cidade do Salvador. Nesse escrito além de mais uma vez condenar os movimentos armados, procurou exortar os políticos a atentarem sobre o perigo das teorias que tanto influenciavam suas argumentações no parlamento e, mais do que isso, davam origem a projetos que agrediam a crença e a instituição católica, defensoras do poder constituído e da ordem social. Fez questão de relembrar projetos que ele mesmo combateu no parlamento como a questão do celibato, dos impedimentos matrimoniais, da utilidade dos cabidos e da introdução dos irmãos morávios no Brasil. Todos estes pareciam decorrência da introdução das mesmas ideias que produziam o surgimento de revoluções e ideias separatistas. Assim, defender o catolicismo e combater a introdução dessas obras consideradas por ele perniciosas era introduzir nas mentes o freio moral necessário à estabilidade de qualquer nação, a ordem a qualquer sociedade<sup>328</sup>. Esse argumento se coaduna com o discurso antirrevolucionário surgido nos corredores da Sé e defendidos por membros do episcopado europeu. Como citou Menozzi, impunha-se o

---

<sup>325</sup> Carta de D. Romualdo Antônio de Seixas à nunciatura em Roma [datada de Santo Amaro, 10 de fevereiro de 1838]. In: *Segreteria di Stato Arch. Nunz. Brasile*, n. 9, Fasc. 40.

<sup>326</sup> VIANNA FILHO, Luís. *A sabinada: a república bahiana de 1837...* p. 155.

<sup>327</sup> Sobre o tema da Sabinada ver também: SOUZA, Paulo César. *A Sabinada*. São Paulo, Círculo do livro, 1987.

<sup>328</sup> *Ibidem.*, p. 279-288.

“princípio da indispensabilidade do catolicismo para a prática das virtudes sociais e para a conservação do consenso político em torno dos poderes constituídos”<sup>329</sup>.

Um último escrito do prelado que se refere ao conflito da Sabinada foi escrito no ano de 1840 e publicado em 9 de agosto, quando D. Pedro II já havia assumido o poder depois da famosa manobra liberal que adiantou sua maioridade. Este escrito é uma representação enviada ao monarca “implorando o perdão de João Carneiro da Silva Rego e seu filho Dr. João Carneiro da Silva Rego, envolvidos na rebelião de 1837 [...]”. Lembremos que foi o mesmo João Carneiro (pai), eleito presidente do Estado independente, que enviou carta ao prelado para tomar parte na rebelião ou mesmo buscou seu apoio. Nessas circunstâncias o pai havia sido condenado à pena capital e o filho a doze anos de prisão e ambos estavam presos até aquele momento. Na defesa dos réus D. Romualdo Antônio de Seixas argumentou que a culpa de tais rebeliões que assolavam o Brasil era dos já citados livros perniciosos, em especial, da obra conhecida como *Palavras de um crente, de Lamennais*<sup>330</sup>, que fora adotada em uma província do Império como livro para a instrução dos jovens nas escolas primárias. Essas teorias, para o arcebispo, não se limitavam à formação da intelectualidade, chegavam também a influenciar políticos que produziam leis que enfraqueciam o princípio da autoridade e a davam conseqüentemente “maior azo e latitude ao vertiginoso espírito de uma mal definida liberdade”. Advertiu ainda ao Imperador que a morte do condenado longe de “extinguir o germen da rebelião, não faria se não brotar novos e mais encarniçados prosélitos, porque tal é a índole e o caráter do fanatismo revolucionário”<sup>331</sup>.

Um dia depois, em 10 de agosto de 1840, D. Romualdo Antônio de Seixas procurou também o apoio do ministro dos negócios da justiça Limpo de Abreu, considerando

<sup>329</sup> MENOZZI, Daniele. *A Igreja Católica e a secularização...* p. 25.

<sup>330</sup> Lamennais, apesar de ser considerado figura fundamental no pensamento ultramontano francês, defendeu posições contraditórias e tipicamente liberais na segunda fase de sua vida: a separação entre a Igreja e o Estado, a liberdade de imprensa e a liberdade de consciência. Nessa fase publicou *Des Progrés de la revolution et de la guerre contre l'Eglise*, que contém sua famosa análise sobre o liberalismo e o galicanismo, como base de um novo conceito de uma aliança entre a Igreja e os valores modernos. As *Paroles d'un croyant, ou Palavras de um crente*, de 1834, de forma geral, defendia ideias muito próximas a um socialismo cristão, criticando a união da Igreja com os poderosos. Preconizava o direito de insurreição e a livre gestão dos povos. Marcou o afastamento progressivo de Lamennais dos valores tradicionais da Igreja. Demonstrou uma repulsa a todos os tipos de tiranias. É um livro que exalta a democracia e critica todas as formas de dominação, inclusive, aquela exercida pela Igreja Católica Apostólica Romana. Segundo Comby o livro teve enorme sucesso no ano de sua publicação e deve ser encarado como “o sinal da ruptura definitiva de Lamennais com a instituição eclesiástica. Num estilo prático e apocalíptico Lamennais estigmatiza a união entre a Igreja e os poderosos contra a liberdade dos povos” COMBY, Jean. *Para ler a história da Igreja do século XV ao século XIX*. São Paulo, Loyola, 2001, p. 114-115. Quanto à província que adotara o livro, referia-se a província da Paraíba, que adotou a obra em 1837. D. Romualdo ainda fez referencia outras vezes a esta obra quando incentivou o ensino do catecismo aos jovens diocesanos como ainda veremos no quarto capítulo desse estudo.

<sup>331</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. V, p. 1-9.

este ter significativa influência sobre o jovem monarca. Afirmou para o ministro que intercedia pelos revolucionários por ter sido eles que pediram a intermediação do seu pastor e por conhecer somente os dois<sup>332</sup>. O ministro encaminhou sua demanda ao imperador que foi favorável à absolvição dos dois prisioneiros<sup>333</sup>.

Como se pode observar, o espírito de insubordinação característico da Regência foi o elemento mais acentuado nas pastorais de D. Romualdo relativas às revoltas daquele tempo. Sua luta contra a “anarquia” e a defesa da ordem tiveram espaço fundamental nesses escritos, pois a hierarquia universal estabelecida por Deus e refletida na hierarquia social eram os fundamentos da paz dos povos, das diversas civilizações. Tal como Santo Agostinho, o arcebispo da Bahia tinha compreendido a hierarquia do mundo como resultado de uma “cosmologia política na qual as sociedades terrenas são microcosmos peregrinantes em direção a um cumprimento pleno, que só é atingido numa ordem transcendente”<sup>334</sup>.

Apesar de reprovar veementemente esses movimentos, D. Romualdo Antônio de Seixas não fez referência direta a vários outros movimentos ocorridos no Brasil e mesmo na Bahia. Possivelmente, acreditamos, pelas circunstâncias em que os mesmos ocorreram. É o caso da chamada Revolução Federalista, liderada pelo oficial, capitão, Bernardo Miguel Guanaes Mineiro. Esta insurreição que, como o próprio nome já demonstra, defendia ideias federativas, também teve bases no recôncavo baiano, em especial, nas cidades de São Félix e Cachoeira (1832) e depois na cidade do Salvador, no conhecido Forte do Mar (1833). Mas foi na Cidade de Cachoeira que os insurretos editaram um manifesto de caráter liberal que criticava a “opressão” a que os baianos estavam submetidos pelo governo da província, pelos portugueses residentes e pelo governo do Rio de Janeiro. Defendiam o “‘direito natural’ de pegar em armas contra ‘as intrigas e tramóias dos aristocratas e egoístas’”. Dentre outras medidas, “declarava a Bahia um estado federado com suas próprias leis, forças armadas e finanças. Sua associação ao restante do país e ao governo nacional se daria apenas quanto à representação internacional e participação na vida pública [...]”. Formaria um governo provisório até a formação de uma Assembleia Legislativa e por fim, elegeria um presidente para governar a nova república<sup>335</sup>.

Com essas ideias e plataforma de ação, ainda que D. Romualdo Antônio de Seixas não tivesse feito referência direta ao movimento, é muito provável que ele não o visse

---

<sup>332</sup> Ibidem. 9-10.

<sup>333</sup> Ibidem. p. 11

<sup>334</sup> LOPES, Marcos Antônio. *O político na modernidade...* p. 82.

<sup>335</sup> REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil...* p. 59.

com bons olhos, pois repudiava o “direito natural de pegar em armas” e era partidário da centralização do poder nas mãos do imperador - considerado por ele como figura sagrada, eleita por Deus. Além do mais, não devemos esquecer que apesar de signatário do Ato Adicional de 1834 que deu mais liberdade às províncias com a criação das Assembleias Legislativas, D. Romualdo Antônio de Seixas era deputado pelo partido conservador que era contrário à descentralização, sobretudo, sob a forma federativa.

Aqueles tempos também foram abalados pelas revoltas escravas. Muitas delas, é bom que se diga, não possuíam ideias políticas definidas, mas expressavam a resistência do elemento escravo, fosse ele africano ou não, ao sistema de exploração imposto desde meados do século XVI. A verdade é que na prática a emancipação brasileira de sua metrópole portuguesa não trouxe nenhuma mudança na estrutura escravocrata, embora muitos cativos tivessem lutado pela independência ao lado dos brasileiros livres. A Constituição de 1824 manteve a escravidão como instituição legítima por mais sessenta anos, aproximadamente, ainda que com frequentes atos de resistência dos escravos por todo o Império brasileiro.

Foi assim que entre os anos de 1827 e 1831 houve uma onda de pequenos levantes que perturbaram o tênue equilíbrio social da província, comentou J. J. Reis<sup>336</sup>. Todos eles eclodiram fora da cidade, nos engenhos, especialmente do recôncavo. E se o recôncavo foi o local da gênese desses distúrbios, em 1830 eles se transfeririam para a cidade do Salvador, ainda mais próxima da Sé metropolitana. Aquele ano teria sido a primeira vez que um levante de escravos acontecia no coração da “cidade da Bahia”. A resposta veio rapidamente e com a dureza de sempre. Prisões e mortes. A partir daí instaurou-se na mesma cidade e no recôncavo baiano um grande medo das revoltas escravas, sobretudo pelo exemplo de movimentos ocorridos fora do país. As autoridades passaram a dispor de políticas de desarticulação dos revoltosos, mandando-os, ou pelo menos tentando mandar escravos para outras províncias, aplicando o toque de recolher às nove horas da noite, mantendo escravos acusados de insurreições nas cadeias, etc. No fim do ano de 1831, novos rumores de revoltas escravas começaram a circular pela cidade. Era nas festividades que se supunha eclodiria a revolta. Os rebeldes pretendiam atacar os cristãos católicos reunidos para as festividades da missa do galo e o arcebispo, D. Romualdo Antônio de Seixas, recomendou aos vários párocos “que rezassem as missas todas no mesmo horário, para que não transitassem pelas ruas grupos isolados de pessoas”<sup>337</sup>. Essas medidas das autoridades civis e que tiveram a colaboração do

---

<sup>336</sup> Ibidem. p. 105.

<sup>337</sup> Ibidem., p. 119.



arcebispo da Bahia, segundo Reis, além de traduzirem uma suposta “paciência” escrava, teriam levado a Bahia a pelo menos quatro anos de paz.

Em 1835, uma nova ameaça pairou sobre a sociedade livre soteropolitana e a aristocracia da região: a “revolta dos malês”. O movimento foi organizado e liderado por escravos africanos de origem mulçumana. Segundo Reis, que estudou profundamente a questão, um dos aspectos que mais se sobressaiu e chamou a atenção dos contemporâneos de 1835 foi o religioso:

Os rebeldes – ou boa parte deles – foram para as ruas com roupas usadas na Bahia pelos adeptos do islamismo. No corpo de muitos dos que morreram a polícia encontrou amuletos mulçumanos e papéis com rezas e passagens do Qur’an usados para proteção. Essas e outras marcas da revolta levaram o chefe de polícia Francisco Gonçalves Martins a concluir o óbvio: “O certo” escreveu ele, “é que a religião tinha sua parte na sublevação”. Seguiu a observação: “Os chefes faziam persuadir os miseráveis, que certos papéis os livrariam da morte”. E o outro Francisco Martins, o presidente: “parece-me que o fanatismo religioso também entrava nesta conspiração”. Todos que posteriormente escreveram sobre a revolta não puderam evitar o fator religioso, fosse para enfatizá-lo absolutamente ou para diminuí-lo demais. Ambas as posições têm seus méritos, mas são ambas incompletas<sup>338</sup>.

Embora os mulçumanos fossem minoria na Bahia, tiveram importante papel nas revoltas, pois reproduziram o comportamento guerreiro característico de sua origem africana. Além disso, alguns eram chefes religiosos e conhecedores da escrita (entenda-se, do árabe) na comunidade escrava baiana o que só contribuía para torná-los líderes desses movimentos, aproveitando-se da larga influência que tinham na comunidade escrava. Como se pode perceber a revolta ganhou ares de “guerra santa” e fez da religião elemento de preocupação para as autoridades, pois servia de vínculo entre os africanos na luta contra a escravidão. Etienne Ignace, um dos pioneiros a trabalhar o assunto, também fez questão de mencionar a importância religiosa no movimento. Mencionou detalhadamente as vestes dos revoltosos dizendo que estas deveriam ser as mesmas daquelas usadas nas cerimônias, isto é, “um saio branco apanhado por uma faixa vermelha e os barretes azuis circundados por turbantes brancos”. Não deveriam esquecer os búzios, os corais, as miçangas e os anéis brancos, além das armas espirituais, “que poderiam ser de grande proveito”. Falava dos “patuás” para se tornarem invulneráveis. Nesses “patuás” estavam escritas orações como o “tesbih” (oração da tarde, que diz ser “Deus é misericordioso”) e o Alcorão. Nos patuás, continua Ignace, encontravam-se as sete últimas surates<sup>339</sup>, e acrescenta:

---

<sup>338</sup> Ibidem., p. 158.

<sup>339</sup> Surates ou suratras são os capítulos do Alcorão, livro sagrado da religião islâmica.

Curioso porém é que o surate 108, versículo 3, diz assim: “O que te odeia, morrerá” o que é sobremaneira consolador, para os cristãos; o 109, versículo 6, deve ser recitado contra os fiéis; “Aborreço vosso culto”; o 112 é dado contra os cristãos. Diz: “Deus é uno, É eterno, Nunca gerou e nunca foi gerado, Ele é sem igual”.<sup>340</sup>

Entretanto, do ponto de vista do presente estudo, importa acima de tudo observar que, apesar de seu forte viés religioso, o prelado baiano também não fez nenhuma referência ao movimento. A ausência de comentários dever-se-ia à brevidade do movimento (ocorrido de 24 para 25 de janeiro de 1835) ou estaria relacionada ao fato de D. Romualdo Antônio de Seixas estar fora da cidade naquele momento? De qualquer forma, o que fica é uma total ausência de menções diretas a essas revoltas escravas que tanto preocuparam a sociedade livre da primeira metade do século XIX. Se o arcebispo da Bahia fez alguma referência às revoltas escravas ocorridas foi apenas no contexto da necessidade de educação dos escravos, como em sua pastoral de 2 de maio de 1835. Nela, incentivando a ida dos fiéis a ouvir a doutrina cristã católica, exortou aos senhores a levarem seus escravos para ouvir o catecismo, pois, à medida que fossem guiados pelo sentimento religioso eles se tornariam mais obedientes e resignados ao compreenderem “que foi Deus quem lhes destinou esta dura sorte que só Ele pode adoçar e que o suicídio, a revolta e outros crimes são condenados pela lei divina e punidos com eternos suplícios”<sup>341</sup>. Portanto, mesmo para os escravos a revolta era pecado condenável à danação eterna.

#### D. Romualdo Antônio de Seixas – sobre o tráfico negreiro e a escravidão

O trecho acima aponta para a ideia de que D. Romualdo Antônio de Seixas entendia que a escravidão era uma punição divina, afinal, “foi Deus que lhes destinou essa dura sorte”. Entretanto, esse fragmento não concorda com a defesa que ele fez contrária ao fim do tráfico e da escravidão anos antes no parlamento imperial brasileiro. Posição contraditória do arcebispo? Ele deixou ao que sabemos apenas um escrito direto no tocante às suas concepções sobre o tráfico negreiro e a escravidão. O texto é uma resposta ao discurso do

<sup>340</sup> IGNACE, Etienne. *A revolta dos malês*. Em: [http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia\\_n10\\_11\\_p121.pdf](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n10_11_p121.pdf). Acesso em 10/03/2013.

<sup>341</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. IV, p. 80.

deputado por Goiás, Cunha Matos, que pertencia assim como o arcebispo da Bahia à Comissão de Diplomacia e Estatística, que cuidou da convenção celebrada entre o Império brasileiro e o Império britânico para o fim do tráfico. Este havia sido celebrado entre os dois Estados em 23 de novembro de 1826 e aproximadamente seis meses depois rendia discussões no parlamento. O deputado Cunha Matos havia votado contra a extinção do tráfico, assim como o deputado Luiz Augusto May e seus votos foram vencidos frente ao dos deputados, Araújo Bastos, D. Marcos Antônio de Sousa e D. Romualdo Antônio de Seixas<sup>342</sup>. A tese de Cunha Matos se baseava na manutenção da independência brasileira quanto às decisões sobre o tema, isto é, ele não aceitava a interferência do império britânico em assuntos nacionais como o tráfico e a escravidão. Apesar de reconhecer a importância dos negros na construção da nação e de que o tráfico e a escravidão não deveriam se perpetuar em território brasileiro, para ele, a decisão da extinção do tráfico cabia exclusivamente ao corpo legislativo brasileiro. As teorias “filantrópicas” francesas e inglesas “eram coisas boas para ler e muito más em prática”. Obviamente, o parlamentar se referia às diversas teorias humanistas vindas da Europa e dos Estados Unidos da América que condenavam o tráfico, considerando-o uma instituição imoral e, inclusive, anticristã<sup>343</sup>. Segundo Rafael Cuppelo Peixoto, os argumentos desenvolvidos nessas nações tinham como alicerce o pensamento dos filósofos do iluminismo francês “que passaria a defender a liberdade como direito natural do homem, e, por conseguinte, a liberdade não podia ser objeto de compromissos, era acima de tudo, um princípio universal.”<sup>344</sup> Claro que nesse contexto as questões econômicas tinham um papel fundamental na postura dessas duas nações abolicionistas, afinal, a indústria de ambas as nações, inglesa e estadunidense, se encontravam em franco processo de desenvolvimento e àquela altura dos acontecimentos o tráfico e a escravidão acabaram se tornando barreiras para o seu crescimento. Para o mesmo autor, Cunha Matos possuía uma visão filosófica referendada no direito natural, o qual ele percebia como direito social, pois “o indivíduo era

---

<sup>342</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS, *O clero no parlamento...* Vol. II, p. 251.

<sup>343</sup> Sobre a temática da atuação dos religiosos na Inglaterra e nos Estados Unidos a favor da extinção do tráfico e da abolição é importante destacar a atuação dos *quakers* (facção protestante existente em ambos os países) na segunda metade do século XVIII e no século XIX. Sobre ela ver: JENNIG, Judith. *The business of abolishing the british slave trade (1783-1807)*. London, Bookcraft, 1997; JORDAN, Ryan P. *Slavery and the meetinghouse: the quakers and the abolitionist dilemma (1820-1865)*. Bloomington, Indiana University Press, 2007; DAVIS, David Brion. *The problem of slavery in the age of revolution (1770-1823)*. New York, Oxford University Press, 1999.

<sup>344</sup> PEIXOTO, Rafael Cuppelo. *A abolição do tráfico de escravos para o Brasil: a filosofia política iluminista e pensamento religioso nos debates parlamentares de 1827*. Rio de Janeiro, Anais do XV encontro regional de História/ANPUH-Rio, p. 2. Ver em: [http://www.encontro2012.rj.anpuh.org/resources/anais/15/1338491223\\_ARQUIVO\\_ANPUH2012.pdf](http://www.encontro2012.rj.anpuh.org/resources/anais/15/1338491223_ARQUIVO_ANPUH2012.pdf). Acesso em: 10/11/2012.

antes de tudo um ser social, logo os direitos naturais eram deduzidos da necessidade de existência de uma dada sociedade”<sup>345</sup>. Essa justificativa sociológica e filosófica não atuava isoladamente, também havia uma justificativa religiosa para o tráfico e a escravidão:

Diz-se que a escravidão é oposta aos preceitos da religião católica! Que a escravidão seja coisa má; não duvido eu, mas que ela é oposta aos preceitos da religião católica, é coisa que nunca li [...] Eis um preceito que não foi transmitido pelo nosso divino mestre nem pelos apóstolos, concílios ou doutores da Igreja! O mais que eles fazem é aconselhar-nos a tratar bem os nossos escravos e nisto para as recomendações. Maldito seja Canaã; ele seja escravo dos escravos a respeito de seus irmãos: Canaã seja escravo de Jafet! Tais são as palavras da Bíblia! [...] Também se diz que o tráfico é vergonhoso e oposto ao cristianismo! Para que tráfico? Para que continuamos srs. eclesiásticos a viver com essa gente procedida de um vergonhoso tráfico? Concedam-lhes liberdade, não se sirvam com cativos; deem-nos exemplos de moralidade conforme o espírito do cristianismo, não fique essa moralidade em simples palavras, que são levadas pelo vento<sup>346</sup>.

Como se vê, a justificativa teológica utilizada pelo parlamentar residia na concepção de que os africanos, descendentes de Cam, foram condenados pela Bíblia à escravidão e, portanto, era legítima se fossem levadas em consideração as concepções do cristianismo católico. Além disso, o exemplo dado pelos membros da instituição católica para Cunha Matos não favorecia o discurso católico contra a escravidão, pois muitos religiosos continuavam mantendo escravos tanto em suas residências como nas ordens, as quais professavam fé<sup>347</sup>.

É indubitável que o discurso de Cunha Matos é uma resposta às proposições defendidas por José Bonifácio de Andrada e Silva que, em 1825, defendera um projeto de abolição do tráfico e da própria escravidão no Brasil. No escrito encontram-se elementos como o medo das revoltas escravas e guerras civis, nas quais poderiam estar incluídas a escravaria; uma busca pela “homogeneidade física e civil” do povo brasileiro, quando os negros seriam absorvidos pelo restante dos tipos ou povos existentes no país; uma crítica ao clero “muita parte ignorante e corrompido [...] que se serve de escravos e os acumula para enriquecer pelo comércio e pela agricultura [...]” – eram “sabujos eclesiásticos”; além da necessidade de educar os escravos na religião para que eles se tornassem cristãos justos. Deste

<sup>345</sup> Ibidem. p. 4

<sup>346</sup> Cunha Matos apud. <sup>346</sup> PEIXOTO, Rafael Cuppelo. *A abolição do tráfico de escravos para o Brasil...* p.5

<sup>347</sup> Robson Costa desenvolveu um interessante estudo bibliográfico sobre as ordens religiosas e a escravidão negra no Brasil, referenciando diversos autores que abordam o problema e questões que aludem às relações cotidianas no contexto da escravidão pelas ordens religiosas. COSTA, Robson Pedrosa. *As ordens religiosas e a escravidão negra no Brasil*. Ver em: [www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais](http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais). Acesso em: 10/11/2012.

modo, o “patriarca da independência”, como ficou conhecido, propunha o fim gradual do tráfico e da escravidão no Brasil<sup>348</sup>.

Foi no dia 3 de julho de 1827, um dia depois do discurso de Cunha Matos, que veio a intervenção de D. Romualdo Antônio de Seixas: “Parecerá talvez temeridade que depois do erudito discurso que ouvi ontem a um ilustre orador sobre o tratado da abolição do comércio de escravos eu aparecer em campo sem possuir os mesmos cabedais e conhecimentos para combater as opiniões que ele tão sabiamente expendeu [...]”. D. Romualdo percebeu a contradição no discurso de Cunha Matos que ao mesmo tempo em que criticou o tráfico e a escravidão enaltecendo a importância dos africanos na formação social e econômica do império brasileiro, defendeu a manutenção do tráfico. Procurou demonstrar, a partir daí que o tratado de fato extinguiu algo “injusto” e “criminoso”. Que a política e a justiça não poderiam estar separadas, como tentou argumentar Cunha Matos. Contradição do arcebispo em relação ao defendido na pastoral de 1843? Para D. Romualdo esta mesma separação poderia fazer cair por terra as bases de todo o “edifício social”. O tráfico para D. Romualdo era sim uma contradição ao Direito Natural e ao Direito das Gentes. Dizia:

E haverá quem diga que os meios fornecidos pelo comércio de escravos não são injustos ou que este comércio não é ilícito, vergonhoso, degradante da dignidade do homem, antissocial, oposto ao espírito do cristianismo e somente para retardar os progressos da civilização da espécie humana?”<sup>349</sup>

De acordo com Peixoto, se para Cunha Matos o Direito Natural estava vinculado ao direito social, deduzida da necessidade de existência de uma sociedade, para D. Romualdo

---

<sup>348</sup> A representação, na íntegra, de José Bonifácio de Andrada e Silva pode ser encontrada em: <http://www.obrabonifacio.com.br/colecao/obra/1112/digitalizacao/pagina/15>. Acesso em: 17/11/2012.

Contudo, não se pode dizer que as discussões acerca do tráfico e da escravidão começaram aí. Segundo Lopez e Mota a pressão inglesa contra o tráfico começou em 1810 “já no primeiro tratado comercial assinado com a corte portuguesa”; em 1815 a Inglaterra conseguiu no Congresso de Viena a abolição do comércio de escravos em todo o hemisfério norte; em 1817, a mesma nação instituiu o Direito de Visita, julgando-se com autoridade para realizar visitas nos navios em alto mar, apresando os navios traficantes. LOPEZ, Adriana & MOTA, Carlos Guilherme. *História do Brasil, uma interpretação*. São Paulo, SENAC, 2008, p. 459. Antes da representação de José Bonifácio a discussão também já estava na imprensa. Em 1821 o futuro governador da província da Bahia (1825-1826), o mineiro, João Severiano Maciel da Costa, publicou um trabalho com o título, *Memória sobre a necessidade de abolir a introdução dos escravos africanos no Brasil*, na qual defende o fim do tráfico dos africanos pela inexistência de educação, pessoa civil dos mesmos e incapacidade de estabelecer relações sociais, sendo, portanto, inimigos dos brancos e prejudiciais ao desenvolvimento do país como nação civilizada. REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil...* p. 526. Portanto, a questão era mais antiga e muitas eram as teses que aludiam a necessidade de abolição do tráfico.

<sup>349</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. III, p. 75-76.

Antônio de Seixas o mesmo Direito Natural era uma prerrogativa individual e universal, sendo, portanto, contrário ao tráfico e à escravidão<sup>350</sup>.

E sobre a intervenção da Inglaterra, criticada por Matos, o futuro prelado afirmava:

Eu sei Sr. presidente que nenhuma nação, por mais poderosa que seja, tem direito de ingerir-se nos negócios de outra, ainda que seja para promover o seu melhoramento e perfeição, e ainda menos de empregar a coação ou ameaças, nem mesmo para punir excessos ou faltas enormes contra a Lei Natural [...] Todos sabem que a sua intervenção a este respeito tem sido reconhecida por todos os governos interessados no comércio de escravos [...]<sup>351</sup>.

D. Romualdo Antônio de Seixas, em boa medida, parecia seguir a linha de José Bonifácio, apelando muitas vezes para os mesmos argumentos deste. O tráfico e a escravidão, por exemplo, haviam apenas conseguido fomentar guerras entre os diversos povos africanos e tornar a escravidão ainda mais intensa naquele continente. A escravidão, conforme o relato de viajantes, como dizia o prelado, tornou-se uma instituição para a punição de crimes nas diversas sociedades ali existentes. Deste modo, não havia nada de positivo no tráfico e na escravidão, os quais só contribuíam para afastar mais aqueles povos do cristianismo, prejudicando a ação missionária no continente<sup>352</sup>.

Outro aspecto importante no discurso do prelado foi o que ele classificou como medidas mais “sólidas e perduráveis”. Era o projeto de imigração que já há algum tempo se apontava como uma das possibilidades de substituição do braço negro africano para a economia brasileira<sup>353</sup>. Em especial essa mão de obra deveria vir da Europa para aqui se estabelecerem. Desta forma sob

Um liberal sistema de colonização e, sobretudo, a estabilidade e firmeza das nossas instituições políticas, atrairá ao nosso belo país, não colonos armados ou facinorosos tirados das cadeias, pois não creio que seja na Europa tão fáceis os meios de subsistência, que deixam de querer vir para o Brasil muitas famílias honestas e homens laboriosos, quando se convencerem que nenhum país do mundo lhes oferecem tantos recursos e tanta facilidade de melhorar a sua fortuna.

---

<sup>350</sup> PEIXOTO, Rafael Cuppelo. *A abolição do tráfico de escravos para o Brasil...* p. 6-7

<sup>351</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. III, p. 78-79.

<sup>352</sup> *Ibidem.* p. 77

<sup>353</sup> Para Emilia Viotti da Costa as primeiras ideias de imigração também datam do período da administração de D. João VI como príncipe regente no Brasil: “Várias tentativas de colonização tinham sido feitas em diversos pontos do país, em sua grande maioria sem sucesso”. COSTA, Emília Viotti da. *A abolição*. São Paulo, UNESP, 2008, p. 35.

D. Romualdo Antônio de Seixas, como se vê, defende a vinda de homens honestos e trabalhadores que de fato pudessem não só substituir o elemento africano, mas que também pudessem formar uma nova nação nos moldes das “grandes” nações europeias. Estavam implícitas nesse discurso ideias de eugenia, por parte do futuro arcebispo. E, como sabemos, essas ideias foram debatidas por toda a segunda metade do século XIX, oferecendo inclusive, pela atração de mão de obra estrangeira e protestante, risco ao monopólio religioso católico<sup>354</sup>.

Além da possibilidade da migração europeia, D. Romualdo Antônio de Seixas também defendeu em seu discurso a possibilidade de introdução do indígena como elemento de substituição ao trabalho escravo. Aliás, desde os primeiros momentos da colonização brasileira, um dos primeiros objetivos dos religiosos que vieram para o Brasil foi a conversão de novos povos à fé católica. O trabalho de catequese iniciado pelos jesuítas, em suas missões, reuniu milhares de ameríndios em aldeamentos para ensinar-lhes os rudimentos da fé católica. Isso incluía toda uma ética do trabalho onde era possível até a expiação dos pecados pelo labor cotidiano (embora também existissem aqueles que acreditavam que os ameríndios eram como crianças inocentes, isentas de pecados). D. Romualdo Antônio de Seixas afirmava que a introdução dos indígenas no convívio do restante da população acabaria por encher o vazio deixado pela abolição do tráfico:

Só os bosques da minha província (a província do Pará) apresentam mais de 200 mil indígenas aptos para todo o gênero de trabalho e indústria, mas cujos braços têm sido infelizmente perdidos pelo Estado por falta de um bom sistema de catequização e colonização e talvez pelas falsas ideias que ordinariamente se forma de sua indolência ou incapacidade intelectual. Eu posso afirmar que eles são habilíssimos para o comércio e navegação; que muitas tribos, como por exemplo, a dos mondocucús, são excelentes para a agricultura (apoiados) e susceptíveis em fim de todo gênero de aplicação, pois, vê-se que no arsenal e nas fábricas, quase sem ensino, eles lavram madeiras e fazem todo o trabalho que lhes incumbe (apoiado). Não será possível, portanto, transformá-los em lavradores, artistas e marinheiros, infinitamente mais úteis do que esses desgraçados negros, de cuja existência se faz depender a prosperidade do comércio, indústria e marinha brasileira?<sup>355</sup>

O prelado acenava para a possibilidade de introdução dos indígenas nos trabalhos muitas vezes ocupados pelos negros, aproveitando suas habilidades reconhecidas,

<sup>354</sup> Na segunda metade do século XIX diversos parlamentares passaram a defender a ideia de que o melhor tipo de imigrante seria aquele branco, vindo de nações protestantes, considerados mais “hábeis e laboriosos”. Sobre o tema consultar: VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa*. Brasília, UNB, 1982 & SILVA, Elizete da. *Cidadãos de outra pátria: anglicanos e batistas na Bahia*. São Paulo, FLLCH/USP, 1998.

<sup>355</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. III, p. 81.

mas ao mesmo tempo não dispensava o papel que tinha a Igreja nesse projeto por meio da catequização. Sendo o catolicismo a religião oficial do Estado, para D. Romualdo Antônio de Seixas, ela tinha esse direito e o mesmo deveria ser respeitado. Quanto a esse direito vale ainda lembrar as discussões levantadas pela tentativa do ministro Limpo de Abreu de trazer os irmãos morávios para a atividade missionária que ainda se faria no ano de 1836. Portanto, Igreja e Estado, na concepção político-filosófica de D. Romualdo Antônio de Seixas deveriam trabalhar juntas para fazer dos indígenas novos cidadãos integrados ao império, império claro, cristão, com todos os direitos naturais e individuais que o mesmo antístite defendia. Pelo discurso de D. Romualdo se pode perceber implícito também a sua frequente preocupação como deputado pela província do Pará, que era a de ocupar aquela região tão “longínqua” e desabitada.

D. Romualdo Antônio de Seixas continuou afirmando em seu discurso sobre a necessidade de fim do tráfico que sempre entendeu a escravidão como um estado violento “que abate o espírito, embota as faculdades do entendimento, perverte o coração, destrói o brio e toda a emulação da virtude.” A defesa do prelado teve o apoio do bispo do Maranhão, D. Marcos Antônio de Sousa que citou ter satisfação em ouvir os argumentos do colega de hábito. O prelado do Maranhão dizia que à Câmara cabia apenas examinar se havia algum artigo prejudicial à nação para responsabilizar o ministro e nada mais<sup>356</sup>.

As discussões sobre o tráfico negreiro ainda se arrastariam durante o resto de todo o século XIX até a abolição de fato. No ano de 1850 saiu um conjunto de artigos no periódico baiano, o *Noticiador Católico*, que justificava a impropriedade do tráfico e da escravidão. Buscava suas bases tanto nos já referidos Direito Natural como também no Direito das Gentes. Assim como D. Romualdo Antônio de Seixas o *Noticiador Católico* também abordou questões históricas e rechaçou argumentos de intelectuais que a defenderam. O texto do periódico acusa os traficantes de fomentarem guerras entre os povos africanos e afirma: “Se não houvessem compradores, não haveriam vendedores, e este negócio infame cairia por si mesmo”<sup>357</sup>.

Até a abolição, em 1888, o clero regular e secular da Igreja Católica brasileira, apesar da suposta contrariedade do influente arcebispo da Bahia e de outras figuras notórias do clero, continuou mantendo negros africanos sob o jugo da servidão. Dividiam-se, assim como a sociedade, em dois grupos: aqueles que acreditavam que a escravidão era admitida por

<sup>356</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS, *O clero no parlamento... Vol. II*, p. 252-253.

<sup>357</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, n° 77, 1850, p. 268.



um estatuto jurídico civil, da mesma sorte que se dava o direito de propriedade, considerando-se até o silêncio do Código Canônico sobre a questão; e aqueles que defendiam que a lei civil era contestada pelas leis do Direito Natural e do Direito das Gentes, tornando assim, o tráfico e a escravidão em instrumentos imorais diante da ética humana e mesmo da vontade divina<sup>358</sup>. Quanto a D. Romualdo Antônio de Seixas, restam-nos algumas dúvidas quanto às suas verdadeiras posições ante o tráfico e a escravidão. “Foi Deus quem lhes destinou essa dura sorte” ou os mesmos sofriam com uma instituição “injusta” e “criminosa”?

Ainda sobre o posicionamento de D. Romualdo Antônio de Seixas e as questões “raciais”, religiosas e civis dos negros no Brasil, pode ser ilustrativo como ele se colocou diante da questão do vigário colado da vila de Camamú, Celestino Euzébio da Assunção – um negro, filho de escravos, recém-eleito para assumir aquela paróquia. Entre os anos de 1840 e 1842 criou-se uma contenda em que os membros de duas irmandades (a do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora da Assunção) que “manifestaram abertamente sua repugnância em relação à ascendência do padre eleito”<sup>359</sup>. Essas mesmas irmandades interpuseram um embargo para impedir a posse do novo vigário argumentando que não haviam sido feitas as reverências de “praxe” para a assunção do vigário<sup>360</sup>. O caso se avolumou e levou a uma verdadeira cisão na vila, com manifestações entre brancos, contrários à assunção, e pardos, a favor, tendo então que ser administrada pelas autoridades civis e pelas autoridades religiosas. Assim, naquela ocasião, D. Romualdo Antônio de Seixas, como líder máximo da Igreja na Bahia, que havia aprovado a eleição do novo pároco, teve sua autoridade contestada por aqueles indivíduos. Foi vítima de ataques do grupo, mas, coerente com a sua posição de parlamentar, zeloso das leis civis, e arcebispo, zeloso das leis religiosas, manteve a eleição do mesmo vigário. Como bem resumiu Larissa Almeida Freire:

estava entre as suas funções defender as suas liberdades constitucionais e garantir que fossem preservados os direitos de um cidadão plenamente em dia com os requisitos exigidos para o exercício de sua função. Ao mesmo tempo o chefe da Igreja não poderia tolerar que fossem levantadas dúvidas sobre o alcance de sua autoridade, esclarecendo de forma enérgica que a decisão final dos assuntos da Igreja cabia a si<sup>361</sup>.

<sup>358</sup> LIMA, Maurílio César de. *Breve história da Igreja no Brasil...* p. 133

<sup>359</sup> FREIRE, Larissa Almeida. *Eu não serei, tú não serás, ele não será vigário no Camamú: religião e cidadania na Bahia oitocentista (1828-1842)*. Salvador, UFBA, 2012 (Dissertação de Mestrado), p. 9.

<sup>360</sup> *Ibidem.*, p. 41.

<sup>361</sup> *Ibidem.* p. 14

Para a mesma autora a “avaliação rápida deste caso conduz a conclusão óbvia de que se tratou de uma campanha preconceituosa contra um clérigo pardo”<sup>362</sup>. E D. Romualdo Antônio de Seixas não demonstrou preocupação com a cor do novo clérigo, assim como procurou reforçar sua autoridade frente às confrarias que tradicionalmente exerciam influência sobre os assuntos religiosos nas comunidades. Preferiu fazer valer os direitos de cidadania e o mérito de um indivíduo escolhido entre dois outros. O primeiro o padre Firmino Alvares dos Reis que:

[...] apesar das suas boas qualidades, não me pareceu estar no caso de ser anteposto ao primeiro opositor, mormente havendo já sido transferido de outra igreja, e tendo agora duas à sua disposição, a saber, a de Cairú, de que é pároco colado, e a de Nova Boipeba, em que a lei lhe confere o direito de opção. É verdade que ele alega uma causa reconhecida pelos cânones, qual a de inimizades capitais de alguns de seus paroquianos: mas nem produz documento ou prova alguma desta sua asserção, nem ainda a experiência mostrou, que essas inimizades são tais que, depois de tentar inutilmente os meios da doçura e caridade Pastoral, elas o inabilitam para continuar ali no exercício de pároco, e tornam justificável, segundo as Regras canônicas, a trasladação para uma 3ª igreja [...]

O segundo, o padre José Joaquim que gozava tanto da predileção das irmandades quanto de D. Romualdo Antônio de Seixas, por ter sido este aluno do Seminário e conhecido do prelado não poderia prevalecer “à face da manifesta desigualdade quanto ao exame e serviços, nem suprir aquela prática, ou experiência, que é tão necessária a um pároco no regime e direção das almas cometidas ao seu cuidado”<sup>363</sup>. Desta forma, D. Romualdo Antônio de Seixas, fechou de sua parte a questão, recusando os recursos interpostos. Contudo, mais uma vez em sua vida, procurou dar fim ao problema numa solução diplomática que supostamente evitaria a prolongação do conflito:

Ora chegando o negócio a este ponto, e à face de duas sentenças conformes do competente poder, ser-me-ia lícito privar o padre Celestino do seu beneficio? Que garantia teriam d’ora em diante os demais párocos, desde que a sua instituição canônica pudesse ser invalidada por um simples despacho, muitas vezes extorquido sem pleno conhecimento de causa, pelos manejos da intriga ou da vingança? E se o pároco esbulhado recorresse de semelhante violência à proteção da Coroa, qual seria o Magistrado que lhe negasse provimento e não julgasse o procedimento do Prelado opressivo e arbitrário? Já vê, pois Vossa Excelência, que a ideia da remoção do vigário de Camamú, qual pretendem os seus inimigos, não é admissível, nem já mais me poderia prestar a tão estranha exigência, reprovada pela mesma novíssima Legislação, como irregular e anti-canônica. O que é possível, o que eu fiz desde o principio, e o que agora acabo de fazer de um modo mais positivo é: 1º) Persuadir ao referido pároco, que permute

---

<sup>362</sup> Ibidem., p.42

<sup>363</sup> Ibidem., p. 99-100.

a sua Igreja, ou procure trasladar-se para outra, como tem praticado alguns mais prudentes em idênticas circunstâncias.

2º) Inibi-lo de ir exercer pessoalmente o ofício paroquial, enquanto se lhe não ordenar o contrário, ficando encomendada a igreja ao mesmo Sacerdote, que já se acha dela encarregado, e que perceberá todos os vencimentos, à exceção da cônica, que pertence ao colado.

Eis aqui a providência que pude dar, sem ofensa das leis eclesiásticas. Se ela não satisfizer aos queixosos, não serei responsável pelos resultados, que por ventura haja de ter a sua obstinação. Aí está o governo, aí estão as câmaras legislativas, e o Conselho d'Estado: recorram a eles, se pensam que eu devia calar as leis da Igreja e do Império, exautorando um pároco, um funcionário público, sem crime, e á despeito de uma decisão, que não me cabia revogar ou anular, ainda quando a supusesse iníqua, como a Câmara mui temerariamente a qualifica<sup>364</sup>.

Nesse escrito, salvaguardara-se sua autoridade e independente da solução final proposta por D. Romualdo Antônio de Seixas, importa para nós aqui como ele se colocou ante a cor e a ascendência do candidato eleito. Para ele tais aspectos não pareciam ter nenhuma importância e sua coerência com os argumentos defendidos no parlamento quanto ao direito de cidadania dos indivíduos, desde que fossem cristãos católicos parecem se confirmar. Se finalmente, ele considerava a escravidão “castigo destinado por Deus”, como vimos linhas atrás, ao menos a adoção do cristianismo pelos negros, parecia atenuar ou até fazer desaparecer a “punição divina”.

---

<sup>364</sup> Ofício de D. Romualdo Seixas, Arcebispo da Bahia, ao Presidente da Província da Bahia, José Joaquim Pinheiro de Vasconcelos. Bahia, 18 de março de 1842. Caixa: “Irmandades/Camamú” (ACMS). Apud. FREIRE, Larissa Almeida. *Eu não serei, tú não serás, ele não será, vigário no Camamú...*, p. 101.

### **Capítulo III – A ação pastoral como reforma da Igreja – o clero**

Embora se reconheça que a segunda metade do século XIX no Brasil foi um divisor de águas para a Igreja Católica Apostólica Romana no que diz respeito a um conjunto de reformas empreendidas por membros da instituição, ficou claro que o início dessas tentativas de mudanças se deu logo após a independência do Brasil. Primeiro, como vimos, com tentativas de (re)definição nas relações entre Igreja e Estado, onde o foco principal era o ajustamento nos limites das atribuições entre os dois poderes – temporal e religioso; e segundo, como passaremos a ver, com as tentativas de reformas internas nas estruturas da instituição eclesiástica que levaram a mudanças tanto na postura dos clérigos como na relação direta com seus fiéis. Nesse sentido, D. Romualdo Antônio de Seixas contribuiu de forma significativa para essas transformações, ainda que muitas delas tenham se verificado de forma gradual, atingindo os séculos XIX e XX. Foram instrumentos para a promoção de sua reforma a criação dos seminários maior e menor, a instituição das Conferências Eclesiásticas, a observação do celibato e uso do hábito clerical, além de uma reforma do clero regular baseada na reestruturação das antigas e atração de novas ordens. Muitas dessas reformas foram defendidas no parlamento, como continuaremos a ver. Outras, porém, no âmbito da própria arquidiocese da Bahia, seu ambiente pastoral. Assim, são esses os aspectos que analisaremos nesse capítulo.

Vimos que, de 1828 a 1840, D. Romualdo Antônio de Seixas teve que dividir seu tempo entre as atividades parlamentares e sua vida pastoral, o que certamente inviabilizou sua administração em diversos momentos. Uma das obrigações de todo bispo ao assumir uma diocese é fazer suas visitas pastorais com a finalidade de conhecer a comunidade que passa a dirigir. O primeiro prelado brasileiro a assumir a arquidiocese baiana não foi exceção à regra, mas assim como os prelados anteriores a ele, encontrou enormes dificuldades para cumprir mais essa obrigação estabelecida pelo direito canônico.

## “Conhecer e ser conhecido”: visitas pastorais

Determinação da Igreja, reforçada pelo Concílio tridentino, as visitas pastorais tinham como objetivo corrigir os erros e abusos ocorridos nas diferentes regiões das dioceses. Observar o ensino da doutrina pelos párocos e sua postura diante dos fiéis, manter os bons costumes e reforçar a fé do povo, combater as heresias, fiscalizar a execução dos cultos, etc. Segundo Cândido da Costa e Silva entre os anos de 1780 e 1890, salvo rápida visita de D. Manoel à região de Sergipe, nenhum arcebispo da diocese saiu além do recôncavo baiano. “Todos se fizeram presentes na imensidão da diocese através de delegados estáveis e visitantes” que, “investidos de tal mandato, infundiam naqueles que visitavam, párocos e fiéis, o temor da inspeção e a censura das penas [...]”<sup>365</sup>. Foi o que aconteceu também com D. Romualdo Antônio de Seixas que, em suas *Memórias*, falou rapidamente de suas visitas pastorais na arquidiocese da Bahia. Rapidamente, porque o que seria “dever de todo o pastor”, conhecer e ser conhecido por sua comunidade, encontrou barreiras, segundo ele, em dois aspectos:

o primeiro foi a deputação geral e provincial, que fui obrigado a exercer por quatro legislaturas e que absorvendo em cada ano cinco ou seis meses, apenas me deixavam o espaço indispensável para algum repouso e para ocupar-me dos negócios mais importantes da diocese; e o segundo, enfermidades que a cada dia foram se agravando e que não me permitiam longas viagens<sup>366</sup>.

Vimos no segundo capítulo que o núncio apostólico Pedro Ostini criticava membros do clero “que se preocupavam mais com a política do que com as coisas eclesíásticas [...]”. Portanto, o arcebispo da Bahia faltava diante dos fiéis neste aspecto. Além disso, pelas determinações do concílio tridentino, na sessão VI, capítulo I, do decreto da reforma, todo bispo deveria estabelecer residência obrigatória em suas dioceses, o que não acontecia com D. Romualdo Antônio de Seixas, pela deputação, que exigia a presença constante dos políticos na Corte, isto é cinco ou seis meses, metade do ano, como ele mesmo disse. Ainda assim, o prelado e outros bispos persistiam em exercer essas atividades seculares sendo, desta forma, reticentes às determinações romanas. Mais interessante do que sua falta, é sua cobrança quanto à residência dos párocos em suas circunscrições eclesíásticas:

<sup>365</sup> SILVA, Cândido da Costa e. *Os segadores e a messe: o clero oitocentista na Bahia*. Salvador, EDUFBA., 2000, p. 128-132.

<sup>366</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p.156.

Vede agora, amados irmãos, se nós, a quem os sagrados cânones incumbem velar sobre a residência daqueles mesmos que respeitamos como iguais a nós nas sublimes funções do apostolado e na plenitude do sacerdócio, se nós poderíamos ser indiferentes e mudos espectadores da relaxação em que matéria tão grave e melindrosa se vai insensivelmente introduzindo e já lançando raízes pela nossa própria diocese. Quando vemos tantas igrejas desamparadas pelos seus legítimos párocos e entregues a encomendados, que por mais zelosos e hábeis que sejam não são aqueles que os príncipes dos pastores chamou positivamente para entregar-lhe o regime de tantas almas [...]?<sup>367</sup>

Apesar da evidente contradição entre seu discurso e sua postura de estar presente em sua diocese para cura das almas, D. Romualdo Antônio de Seixas ainda assim, acabou fazendo algumas visitas pastorais que se restringiram a cidades e vilas do recôncavo baiano, notadamente, aquelas de mais fácil acesso e de maior densidade populacional: Cachoeira, Nossa Senhora de Nazaré, Santana d’Aldeia, Nossa Senhora d’Ajuda de Jaguaripe, São Gonçalo, Senhor do Bomfim da Estiva e Santo Amaro de Catú de Itaparica<sup>368</sup>. Nessas viagens D. Romualdo acentuou que os povos dessas regiões viviam “na mais deplorável ignorância da doutrina e deveres religiosos, pela incúria e indiferença dos pais de família e, força é dizê-lo, pela negligência de muitos párocos na explicação do evangelho e no ensino do catecismo a que são obrigados por direito divino [...]”<sup>369</sup>. O prelado via nessa falta de educação religiosa a origem dos crimes que ameaçavam a sociedade. E quando falava de crimes, certamente incluía as costumeiras profanações aos templos religiosos, o desregramento religioso por parte da população em geral, os homicídios, inclusive de membros do clero e a falta de postura destes frente aos seus paroquianos. Sobre estes últimos, entretanto, dizia haver alguns sacerdotes de ambos os cleros, secular e regular, recomendáveis por sua ilustração e desempenho de seus deveres<sup>370</sup>.

Embora essas visitas tenham sido interrompidas como demonstram os *Termos*, esses mesmos *Termos* revelam as observações e recomendações comuns a essa obrigação canônica e nos dão uma visão parcial da situação das paróquias por ele visitadas. Fez sua primeira visita à cidade de Nazaré, em 31 de dezembro de 1844, anotando questões como “o contínuo abuso de se administrarem os sacramentos do batismo e do matrimônio fora da matriz ou em capelas e em oratórios privados sem licença do ordinário [...]”; repudiou o fato de alguns sacerdotes contrariarem o ordenamento da Igreja de “confessar e pregar ou exercer outro ministério” sem apresentar ao pároco da freguesia os títulos da sua missão, resultando

<sup>367</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. I, p. 50-51

<sup>368</sup> *Ibidem.*, p. 156. Ver também: *Termos das visitas pastorais de D. Romualdo Antônio de Seixas (1845-1846)*.

<sup>369</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 156

<sup>370</sup> *Ibidem.*, p. 157.

daí ignorar o mesmo se tais sacerdotes estavam “legitimamente autorizados para o exercício de tais funções”, etc. Em 15 de janeiro de 1845, visitou a freguesia de Santana d’Aldeia, hoje Aratupe, quando citou sua “mágoa” em relação ao estado em que se encontrava a igreja matriz, embora os ornamentos estivessem em situação “tolerável”; a surpresa de não encontrar nenhum livro de batismo, óbito e casamento desde a época de sua criação (1769); o uso indevido que as diversas confrarias faziam de suas insígnias, entre outras coisas. Esteve presente ainda na freguesia de Nossa Senhora da Ajuda de Jaguaripe, em 21 de janeiro de 1845, quando além de anotar observações sobre as mesmas coisas já citadas nas visitas apresentadas, visitou também a capela de N. Senhora do Rosário, filial daquela matriz. D. Romualdo Antônio de Seixas, ainda visitaria naqueles meses de janeiro e fevereiro de 1845 as freguesias de São Gonçalo e Senhor do Bomfim, e, finalmente, Santo Amaro de Catú, quando interrompeu temporariamente as visitas. O seu secretário, vigário do Pilar, José Joaquim Fonseca Lima, continuaria as mesmas visitas às freguesias do Santíssimo Sacramento da Vila de Itaparica e a freguesia da Senhora da Vera Cruz da Ilha de Itaparica, além de capelas e oratórios das regiões onde estiveram presentes, em fevereiro de 1845. Foram auxiliados pelo vigário da Vitória, João d’Almeida e o pe. Manoel de S. Seixas, que ajudaram na visita às capelas e oratórios filiais das matrizes citadas<sup>371</sup>.

Em 1846 D. Romualdo Antônio de Seixas anunciou por meio de uma pastoral o retorno às suas visitas, iniciadas e interrompidas no ano de 1845. Esse escrito veio em 1º de janeiro de 1846, onde falou da “obrigação de conhecer as ovelhas e chama-las por seu nome”. Do dever apostólico dos pastores, instituídos por Cristo, e, mantido pelos apóstolos a que ele não deveria se furtar. Justificou também sua demora “pelos graves e legítimos embaraços, sendo um deles a missão política que por espaço de doze anos nos foi sucessivamente conferida pelo sufrágio público de duas províncias”, como representante da Câmara Temporária<sup>372</sup>. Advertiu ainda no escrito aos diocesanos, sobre os erros da modernidade e a “filosofia orgulhosa, por tanto tempo rebelde à luz [...]”. Referia-se à difusão das ideias liberais e da “indiferença religiosa” que “insensivelmente corrói e dilacera as entranhas da sociedade cristã e política”, “produto monstruoso da mistura e confusão de todos os ímpios sistemas do moderno filosofismo, e que o Profeta Rei há mais de dois mil anos havia previsto e simbolizado debaixo da sublime alegoria de uma *fera singular*”. Na prática a infiltração dessas ideias gerava os “desacatamentos dos templos” e as “profanações nos dias consagrados

<sup>371</sup>Termos das visitas pastorais de D. Romualdo Antônio de Seixas (1845-1846).

<sup>372</sup>SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. IV, p. 146-152.

aos cultos”. Por isso mesmo, o prelado chamou aos párocos para “patentear-nos o estado de suas igrejas, as faltas que elas sofrem, os escândalos e transgressões públicas das leis divinas e eclesiásticas, que eles não têm podido reprimir, e os abusos que a ignorância e a desgraça dos tempos têm introduzido”. Assim, “para reduzir os homens ao seu dever” era necessário “conservar a pureza e a integridade da doutrina, manter os bons costumes e reformar os maus, instaurar a boa ordem e o vigor da disciplina, animar os povos mediante paternais advertências e exortações ao serviço de Deus, à paz, à união e a inocência da vida”.

Já numa outra pastoral, publicada em 30 de janeiro do mesmo ano, para a comunidade de Cachoeira, anunciou mais uma vez a interrupção das visitas por motivo de saúde, que o reteve muitos dias na cama:

Assim, obrigados a retirar-nos, depois de darmos as providências para que um sacerdote de nossa confiança venha em tempo oportuno conferir o sacramento da confirmação aos que não puderem receber e de regular tudo o mais que jugamos conveniente para a vossa edificação espiritual e bom regime desta freguesia nos respectivos capítulos de visita que serão publicados na forma do estilo. Nenhum outro meio nos resta senão o desta sucinta carta pastoral para vos dirigirmos nossas saudações de despedida e agradecer-vos as não equívocas provas de filial respeito e regozijo ou antes piedoso entusiasmo, com que acolhestes o vosso indigno pastor, como um anjo de Deus, para usarmos da frase do apóstolo<sup>373</sup>.

Foi desta forma, que a maioria da população da arquidiocese da Bahia, principalmente do sertão longínquo e da província de Sergipe continuou a ter a figura do arcebispo como algo distante, apenas falada, mas nunca vista. Era pelas correspondências de leigos e religiosos e suas frequentes reclamações que o arcebispo da Bahia tomaria pé da situação da Igreja Católica nessas regiões, procurando dentro de suas possibilidades, desde o início, reformar os costumes, primeiramente do clero, depois do povo.

## Um clero a reformar

A noção de autocompreensão da Igreja como organismo divino e sociedade perfeita, formulada nos corredores da Sé em Roma encontrava eco na realidade brasileira quando as críticas sobre a instituição se tornavam cada vez mais ácidas, não só por seu pretenso direito de intervenção nas questões político-sociais, mas também pelo próprio comportamento de seus membros que acostumados com uma disciplina “frouxa” levavam

---

<sup>373</sup> Ibidem. p. 154-156.



uma vida laica, quase sem nenhuma restrição. Esse aspecto se configurou no principal ponto de reforma da administração tocada por D. Romualdo Antônio de Seixas, para quem a defesa e a própria sobrevivência da Igreja Católica ante aos ataques liberais e secularizantes dependiam da disciplina, do conhecimento e de determinadas ações e posturas por parte do clero que representava a instituição no país. Seria pelo clero que deveria se iniciar uma reforma religiosa e moral do povo, imbuído de tradições distantes do modelo de religiosidade estabelecido por Roma.

Alcançar os fieis era tarefa difícil por que o número de freguesias era insuficiente já há bastante tempo. O surgimento de novas freguesias era prejudicado porque a criação das mesmas dependia do beneplácito real e a coroa alegava não dispor de recursos para criá-las. Mesmo assim, durante o século XVIII, segundo Arlindo Rubert<sup>374</sup>, houve um crescimento do número de freguesias, que por tabela era também uma tentativa de resolver o problema de suas grandes extensões. Em 1712, o arcebispo da Bahia, D. Sebastião Monteiro da Vide, que redigira as *Constituições Primeiras*, relatava ao rei, D. João V, a situação do arcebispado da Bahia, que contava com quarenta e quatro igrejas. Nessas quarenta e quatro igrejas havia mais de noventa mil almas e seu número variava de freguesia para freguesia, assim como as distâncias entre elas. Segundo o religioso, para se erigirem vigararias eram necessárias “concorrer duas circunstâncias, a saber, a distância do lugar e dificuldade dos caminhos, de que resulte, detrimento e incomodo dos fieis em ordem a recepções dos sacramentos e assistência aos ofícios divinos”<sup>375</sup>.

Ambas as ditas causas se acham bem verificadas em todas as freguesias desta arquidiocese excetuando as da cidade. Por que o recôncavo da Bahia pela maior parte é cheia de maus caminhos para se andar, porque são montes, outeiros e ladeiras. A superfície, ou solo principalmente nas terras em que se plantam, e produzem canas, de que se faz o açúcar, é terra de tal qualidade (chamam massapê) que em chovendo fica um lodo que embaraça muito aos viajantes; e continuando as chuvas pelo inverno, em que ordinariamente duram mais de três meses, resultam tais lamas que é quase impossível andar os caminhos [...] Além dos rios navegáveis, que são muitos os que há no recôncavo, e não poucos deles perigosos, há por entre a terra outros, que suposto no verão ou estão secos ou com pouca água no inverno, ou também quando chove abundam de tanta que é dificultoso passa-los [...]<sup>376</sup>.

<sup>374</sup> RUBERT, Alindo. *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. Santa Maria, Pallotti, 1988, p. 162.

<sup>375</sup> *Notícia do Arcebispado de São Salvador da Bahia: trezentos anos da chegada de D. Sebastião Monteiro da Vide à Bahia (1702-2002)*. Salvador, Fundação Gregório de Matos, 2001. (Nota introdutória de Cândido da Costa e Silva). p. 39

<sup>376</sup> *Ibidem*.

Isto, como relatava o arcebispo, apenas quanto à dificuldade, pois em relação à distância,

além de ser notória, é a mais evidente prova e sinal dela constar este arcebispado para cima de seiscentas léguas e não haver em todo ele fora da cidade, mais que trinta e oito igrejas paróquias, entrando neste número os quatro curatos, a saber vinte no recôncavo, seis na banda do sul e doze da banda do norte; de sorte que se as ditas freguesias se repartissem em distritos iguais teria cada uma quase vinte léguas de termo, e com efeito, algumas há que se estendem a mais de vinte léguas, e certamente todas as de fora da cidade excedem de duas léguas<sup>377</sup>.

No fim do século XVIII, 1799, Luís dos Santos Vilhena contou setenta e oito paróquias: “que vem a ser na cidade e seus subúrbios dez freguesias; no seu Recôncavo vinte e duas; nas vilas do sul, treze; no sertão de cima, dezesseis; no sertão de baixo, dezoito”<sup>378</sup>. O fato é que anos depois o número de paróquias ainda era insuficiente para atender toda a população e algumas continuavam a sofrer com suas grandes extensões geográficas, o que foi motivo de queixas para o arcebispo D. Romualdo Antônio de Seixas, que teve de administrar uma jurisdição composta das províncias de Bahia e Sergipe.

Outro problema a ser enfrentando por D. Romualdo Antônio de Seixas em seu governo era a vacância de muitas paróquias. De todas as mais afetadas pela falta de clérigos eram aquelas do sertão. Este quadro era resultado do fato de os religiosos preferirem aquelas dos grandes centros urbanos (notadamente no litoral) ou perto deles, pela maior abundância de recursos. Analisando a situação das paróquias na província de São Paulo e em outras partes do Brasil, naquele primeiro terço do século XIX, Guilherme Neves em *E receberá a mercê* aponta que as possibilidades existentes nas paróquias do litoral, onde se localizavam os grandes centros econômicos eram maiores e, portanto, “multiplicavam-se as oportunidades para serviços de todo o tipo, que, ou somavam-se aos vencimentos fixados por alvarás e cartas régias, ou os substituíam completamente”<sup>379</sup>. Para a arquidiocese da Bahia, o mesmo autor apresentou um pedido enviado à Mesa de Consciência, no ano de 1815, no episcopado do frei D. Francisco de São Dâmaso Abreu Vieira. Um pedido vindo dos moradores da capela de Nossa Senhora do Bom Conselho dos Montes do Boqueirão, filial da igreja de São João Batista de Jeremoabo, onde a povoação que “distava dezoito léguas da matriz” e excediam três mil almas tinham sofrido

<sup>377</sup> Ibidem., p. 40.

<sup>378</sup> VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no século XVIII: notícias soteropolitanas e brasílicas*. Salvador, Itapuã, Vol. II, 1969. (Notas e comentários de Brás do Amaral), p. 441.

<sup>379</sup> NEVES, Guilherme P. das. *E receberá a mercê: a mesa da consciência e Ordens e o clero secular no Brasil (1808-1828)*. Rio de Janeiro, Ministério da Justiça/Arquivo Nacional, 1995, p. 217-218.

por muitos anos um total abandono e desamparo por que os seus párocos só lá aparecem de quatro a quatro anos para fazer desobrigas pelas casas, e isto com tanta rapidez que não só desobrigavam a todos como nem ainda lhes prestavam o pasto espiritual, de que se seguia morrerem as crianças sem o batismo e os adultos sem os outros sacramentos<sup>380</sup>.

O Império não havia conseguido mudar aquela situação. Pelo contrário, tendeu a agravá-la com atos como a proibição das ordenações lançada pelo governo Imperial no ano de 1824. A medida alegava que com novas ordenações se poderia “roubar a este [o império] braços que o podem sustentar contra as agressões dos seus inimigos”<sup>381</sup>. Os exemplos da falta de clérigos se sucedem nos pedidos enviados ao Imperador e avaliados pela Mesa de Consciência e Ordens. É o caso do pedido dos habitantes da aldeia de São Fidelis, às margens do rio Una, termo da vila de Valença, comarca de Ilhéus, reclamando ao Imperador, em 1826, um “pároco que nos instrua e nos conserve na fé da religião católica”. Indicaram na ocasião, especificamente, o “coadjutor da vila de Valença, o padre Libório d’Azevedo por ter encontrado nele bons costumes e caridade nas muitas vezes que por nós têm sido chamado para administrar os sacramentos de nossa santa religião”. O mesmo fizeram os moradores de Itiúba, do arraial de Santo Antônio das Queimadas distrito de Nova Rainha, na Comarca de Jacobina, no mesmo ano de 1826, que pediram um pastor para os instruir “nos preceitos da moral sagrada”<sup>382</sup>.

Essa situação de carência foi difícil de ser contornada, inclusive, no governo de D. Romualdo Antônio de Seixas. Não era fácil encontrar párocos e coadjutores para muitas freguesias, principalmente pela falta de recursos. Dizia o prelado em relatório enviado ao ministro e secretário de Estado dos negócios da justiça, José Joaquim Fernandes Torres, no ano de 1848:

Pelo que respeito aos párocos e coadjutores, sua sorte não é menos digna de comiseração, porquanto a cônica dos primeiros é apenas de trezentos mil réis e a dos segundos de cinquenta mil réis anuais, sem que se possa contar na maior parte das freguesias com os chamados direitos de estola ou emolumentos paroquiais, hoje mais que nunca precários e incertos, ou por causa da pobreza dos fiéis ou porque tocados de indiferença religiosa, muitos se subtraem a obrigação de satisfazer estes direitos aprovados pela Igreja e garantidos pela legislação do país<sup>383</sup>.

---

<sup>380</sup> Ibidem. p. 244-245.

<sup>381</sup> Apud AZZI, Riolando. *A Sé Primacial de Salvador: a Igreja Católica na Bahia (1555-2001)*, Petrópolis, Vozes, 2001, Vol II, p. 94-95.

<sup>382</sup> Documentos do cabido do Arcebispado da Bahia/pasta 14.

<sup>383</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 5 de agosto de 1848, p. 83-85.

### Prosseguiu o arcebispo:

O inconveniente deste estado de coisas torna-se ainda mais sensível, prejudicial ao bem dos fieis e de grande embaraço para o governo da diocese, quando trata dos coadjutores, porque, não podendo a maior parte dos párocos, pelas já ponderadas razões pagar sequer um coadjutor, sobretudo nas freguesias mais longínquas, aonde só grandes interesses podem chamar os clérigos, que nas vizinhanças da capital encontram mais fáceis e cômodos arranjos nos serviços de outras freguesias e capelanias. O resultado é ficar essas igrejas remotas privadas do auxilio de coadjutores e operários e reduzidas somente ao pároco que não pode acudir a todos os pontos distantes dez, quinze e vinte léguas da respectiva matriz<sup>384</sup>.

Geralmente, afirma Neves, as paróquias mais carentes eram aquelas de índios, as quais, após a expulsão dos jesuítas, ficaram a cargo dos seculares e sempre apresentaram grandes dificuldades materiais. Segundo o mesmo autor era comum alguns párocos utilizarem o argumento da existência de indígenas em suas paróquias para solicitar vantagens dos governos dos bispados<sup>385</sup>.

Mas também existiam aquelas igrejas que não eram de índios e ainda assim passavam por grandes dificuldades. Em 1804, o padre Antônio Pereira da Silva, vigário colado da freguesia de São Pedro do Rio Fundo, tomou posse da sobredita igreja e encontrou uma “casa indecente” que servia de matriz. “Movido de grande zelo da casa do senhor [...] fez precariamente à custa de várias fadigas e do seu próprio dinheiro uma decente e elegante capela” que foi destruída por um incêndio em 1 de fevereiro de 1823. Por isso, no ano de 1826, pedia ao Imperador que o ajudasse, pois não conseguiria exercer suas obras sem a construção de uma nova matriz, afinal, os paroquianos, “pelos críticas circunstâncias dos tempos” também não podiam colaborar<sup>386</sup>. A mesma situação de pobreza ocorria com a igreja de São Pedro do Açú da Torre de Garcia d’Ávila, onde seu vigário, José do Bom Jesus, denunciava em 1818 que a mesma havia sido desmembrada há quarenta anos da Igreja de Santo Amaro da Pitanga,

mas que ainda não possuía propriamente matriz, “pois a sede estava retirada a um extremo do território, servindo de refúgio a uma imagem de São Pedro uma choupana velha e indecente de nela ter morado gente, constando de barro e forquilhas e 23 palmos de comprimento, 17 de largura e de alto, nove e meio”. Por isso pedia que fosse abolida a missão presidida por um missionário de índios carmelitas descalços, vencendo cômputo anual da real fazenda na qual todos os habitantes eram portugueses ou legítimos “misturados” para que na igreja que aí existia fosse

---

<sup>384</sup> Ibidem.

<sup>385</sup> NEVES, Guilherme P. das. *E receberá a mercê...* p. 224.

<sup>386</sup> Documentos do cabido do Arcebispado da Bahia/pasta 14.

instalada matriz, passando os índios a serem curados pelo suplicante, “como são as freguesias de Abrantes, Geru e lugares semelhantes a de se abolirem tais missões<sup>387</sup>”.

Nove anos depois, o vigário capitular da arquidiocese da Bahia se referia a mesma freguesia, novamente denunciando sua pobreza e péssimas condições da igreja: “uma casa térrea feita de varas e barro, o que chamam de taipa, com três côvados de altura, por ser a única casa coberta de telha que havia naquele lugar, a qual se acha arruinada de tudo [...]”.

Essa situação de extrema pobreza de muitas igrejas, como relatamos, já havia sido testemunhada por D. Romualdo nas *Memórias de uma viagem do Pará ao Rio Janeiro* quando passou pelas províncias do Maranhão e “Seará Grande”. Situação que, aliás, contrariava as regras estabelecidas pelos cânones e pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* que, a propósito, determinava os termos para a fundação de cada uma delas. Dizia:

Conforme o direito canônico as igrejas se devem fundar e edificar em lugares decentes e acomodados, pelo que mandamos, que havendo-se edificar de novo alguma igreja paroquial no nosso arcebispado se edifique em sitio alto e lugar decente, livre da humidade e desviado quanto for possível de lugares imundos e sórdidos e de casas particulares e de outras paredes em distância que possam andar as procissões ao redor delas e que se faça em tal proporção que não somente seja capaz dos fregueses todos, mais ainda de mais de gente fora quando concorrer a festas e se edifiquem em lugar povoada onde estiver o maior número de fregueses<sup>388</sup>.

Mediante essa situação, já na segunda metade do XIX, D. Romualdo Antônio de Seixas declarou que um dos objetos que mais “excitaram” seu interesse foi o estado material da maior parte das matrizes da diocese, e, “infelizmente sem que eu pudesse proporcionar-lhes outros meios de as reparar e melhorar senão incessantes reclamações ante os poderes da província, cujos socorros anualmente consignados na lei do orçamento, não bastavam para reparar todas e provê-las das necessárias alfaias [...]”. Muitos templos, continuava, tinham quase desaparecido, fosse pelos progressos da indiferença religiosa daqueles tempos, fosse pelas calamidades que tinham atingido quase todo o império. A afirmativa da luta do prelado em prol das reformas das igrejas e mesmo do culto divino, fica comprovada com seu discurso feito no ano de 1829<sup>389</sup>, na Câmara Imperial, quando defendeu uma ajuda de custo para os reparos das igrejas paroquiais da diocese da Bahia, pois “a maior parte delas se acham quase demolidas sendo já preciso em muitas transferir-se a paróquia para algumas das capelas

<sup>387</sup> NEVES, Guilherme Pereira das. *E receberá a mercê...* p. 223.

<sup>388</sup> *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...* Livro IV, tit. XVII, p. 265.

<sup>389</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. III, p. 230-233.

filiais, mais cômodas aos seus habitantes.” Dizia naquele momento quase esmorecer, desistindo do intento devido à oposição que alguns deputados faziam. Eles defendiam que o governo imperial não tinha a obrigação de contribuir para os reparos das igrejas. Na época tal proposição foi combatida pelo bispo do Maranhão, D. Marcos Coelho, contou D. Romualdo. Seu companheiro de hábito “mostrou que semelhante proposição é repugnante a todos os princípios de Direito Público Eclesiástico, sobre os direitos e deveres dos padroeiros”. O prelado da Bahia apenas acrescentou que a tese dos deputados contradizia o artigo 5º da Constituição do Império. Ora,

forçoso é também reconhecer no governo a obrigação de manter o exercício do culto público e nacional, o que supõe necessariamente templos e ministros e, por consequência, meios indispensáveis à conservação de uns e de outros. Uma vez admitida e sancionada a religião como lei fundamental do Estado, a sustentação dos seus ministros e a manutenção do seu culto, já não é um favor do soberano, mas um dever de rigorosa justiça, derivado do Direito natural e Positivo<sup>390</sup>.

Nesse sentido, para D. Romualdo Antônio de Seixas, as possibilidades de sustento aos templos e ao culto poderiam variar: ou se apelava para os dízimos ou se estabeleceriam cômputos suficientes para sustenta-los. Portanto, de uma forma ou de outra a obrigação existia para o arcebispo da Bahia. E embora o governo imperial não pudesse contribuir de maneira fundamental ao culto pelos problemas econômicos que passava, “ao menos dê-se alguma coisa”, defendeu o religioso.

De qualquer modo a situação das paróquias nas diversas províncias do Brasil poderia variar muito, e, a arquidiocese da Bahia não era exceção. De acordo com o arcebispo, “o zelo de muitos párocos, a confiança que mereciam aos seus paroquianos [...] e a eficaz coadjuvação e os esforços de incansáveis missionários, além dos auxílios dos cofres provinciais têm conseguido ou fazer notáveis reparos ou edificar novas e belas igrejas”<sup>391</sup>.

A cidade do Salvador, onde residia o metropolitano, abrigava a administração religiosa. E de acordo com o relatório de 1848 enviado por D. Romualdo ao ministro e secretário de Estado dos negócios da justiça até o prédio da Sé metropolitana apresentava problemas:

A dotação de 700\$000 para as despesas do culto na mesma catedral também é insuficiente, mormente, achando-se despida de ornamentos e os poucos que existem precisados de grandes reparos. Enfim, o concerto do seu majestoso templo ainda não está concluído e passando esta despesa à administração geral do Império, não

---

<sup>390</sup> Ibidem.

<sup>391</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 173-174.

posso dispensar-me de implorar da religiosa munificência e solicitude do augusto padroeiro, em nome da religião e da mesma arte cristã, cujo renascimento e extremado gosto neste gênero de monumentos tanto se ostenta hoje civilizadas nações da Europa, as mais prontas providências para a conclusão das obras da referida catedral.

Não temos provas de que esses problemas fossem anteriores à administração de D. Romualdo Antônio de Seixas, mas a julgar pelo conteúdo de seu testamento, onde relatou aspectos da mitra, é possível que fossem antigos. Sobre o patrimônio da mesma mitra relatou que não só devido à instabilidade dos últimos governos metropolitas, mas das próprias guerras de independência e o suposto desdém do Estado às coisas da religião, encontrava-se com problemas. Dizia o religioso tê-la encontrado desaparelhada e “desguarnecida de móveis”. Se bem que com alguns móveis antigos “que ornaram as salas e que mandei aprontar antes da minha vinda para esta diocese, acrescentando os novos que ora se fizeram por ordem do governo.” Já a biblioteca, encontrou o arcebispo “mui reduzida” e “quase extinta”, pela ação das traças<sup>392</sup>. Já no ano de 1856 o prelado voltou a se queixar da situação do prédio da Sé. Afirmava ser um prédio magnífico, “um dos mais belos desta capital”, que chegava, inclusive, a atrair a curiosidade dos estrangeiros. Estava arruinada, mesmo com as tentativas de reformas que se fizeram no recinto da igreja, “formando um contraste mui desagradável com a grandeza e magnificência que ela ostenta”. No mesmo relatório denunciava a situação dos ornamentos, “verdadeiramente miserável”, o que fazia da primeira Sé do Brasil, “quer na ordem hierárquica, quer na sua antiguidade, menos do que a última, pela pobreza de suas alfaias [...]”. Termina sua referência ao prédio da Sé Metropolitana, rogando ao ministro, José Thomaz Nabuco de Araújo, que não se esquecesse daquela Sé, “na distribuição da soma decretada para iguais suprimentos das catedrais”<sup>393</sup>.

A administração da arquidiocese contava com a presença de um cabido. Para Cândido da Costa e Silva, na Bahia:

Sua amplitude advém da trajetória que descreve por mais de um século; da representatividade qualitativa que o constituía destaque na hierarquia da Igreja local. Por ser o segmento do clero mais próximo ao Arcebispo, mais letrado e prestigioso, era elite que unida a ele operava, com maior evidência, a identificação do institucional pelo clero. Era o círculo celebrante do culto paradigmático na Sé e, cumulativamente, desincumbia-se das funções de autoridade e poder, cometidas pelo Primaz. Depois a honorabilidade do título e a distinção das insígnias passaram a representar em si mesmo um instrumento de promoção, capaz de traduzir benemerências reconhecidas aqueles presbíteros que parquiando na cidade ou no

---

<sup>392</sup> Ibidem. p. 182-183.

<sup>393</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. V, p. 336.

campo, cumulavam encargos, interiorizando o poder episcopal como Vigário da Vara e Vigários-Gerais<sup>394</sup>.

Este grupo que é a corporação dos cônegos, teoricamente deveria ser constituído por sacerdotes diocesanos escolhidos por um bispo e não raras vezes exerciam papel capital na administração da diocese, principalmente quando na vacância do cargo episcopal. Neste caso o cabido, não por indicações do direito canônico, mas da tradição portuguesa, escolhia entre seus membros um presidente que deveria dirigir a diocese, como afirmou Maurílio César de Lima. E “via de regra, o cabido contava em seu quadro com sacerdotes dignos, pois os bispos tinham o cuidado de escolher como cônegos e colaboradores, presbíteros capacitados para certos encargos, especialmente o de consultores.” Para nós, resta saber se com a intervenção do poder estatal essa indicação era de fato respeitada. Na Bahia o cabido era formado por cinco dignidades e doze cônegos, a saber: o deão, o arcediogo, o chantre, o mestre-escola, e o tesoureiro. Todos remunerados “escassa e diferentemente”<sup>395</sup>. No já citado relatório enviado ao governo imperial, de 1848, D. Romualdo Antônio de Seixas dizia que assim como o do restante dos clérigos os meios subsistência eram “mui tristes e deploráveis”, devido a “mesquinhez das cõngruas dos seus benefícios, sendo o máximo das dos cônegos e dignidades da sé metropolitana – quinhentos a seiscentos mil réis o que em verdade não pode chegar para estes empregados se tratarem com decência em uma capital, onde são mui caros os gêneros de primeira necessidade”<sup>396</sup>.

D. Romualdo Antônio de Seixas defendeu a existência dos cabidos sob os seguintes termos no momento da criação dos bispados de Mato-Grosso e Goiás, no discurso de 27 de julho de 1827:

Ainda que os cabidos tenham perdido a maior parte das suas antigas atribuições e estejam reduzidos a meros corpos consultivos, contudo o espírito e a intenção da Igreja é que os bispos nada façam em negócios mais árduos e complicados sem os ouvir e consultar, bem como acontecia nos primeiros séculos, em que a obrigação de ouvir o presbitério era imposta aos bispos até com pena de nulidade [...] Até seria uma espécie de anomalia abolir estas formas de administração eclesiástica que [...] serviram de modelo aos primeiros governos representativos de quase todas as

<sup>394</sup> SILVA, Cândido da Costa e. *Os segadores e a messe...* p. 142.

<sup>395</sup> LIMA, Maurílio César de. *Breve história da Igreja no Brasil*. São Paulo, Loyola, 2004, p. 59-60.

<sup>396</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 5 de agosto de 1848. p. 83-85. Kátia Mattoso apresentou alguns dados relativos à remuneração de vigários, capelães, deão e dignidades. No ano de 1800 o deão custava 400.000, as outras dignidades 300.000, cada, e os cônegos 250.000, e os cônegos semi-prebendados, 125.000 (Esses dados estão em conformidade com as informações dadas por Vilhena em 1799). Já em 1835, o deão custava 600.000, os dignatários 500.00 e os cônegos semi-prebendados, 300.000. Portanto um pequeno aumento dado pela Câmara provincial. MATTOSO, Kátia. *Bahia no século XIX...* p. 362-364. A questão é que em 1848, treze anos depois, a remuneração continuava a mesma, muito provavelmente bem defasada.



monarquias do ocidente [...] Não é decente ridicularizar e tratar de vadios e turbulentos os membros de tais corporações [...] Deixe-se essa tarefa à licença poética da Hissopoida e do Lutrim, e, por alguns abusos que se lance sobre a mesma instituição um ridículo que facilmente pode refletir sobre outras muitas classes da sociedade.<sup>397</sup>

Neste caso, o padre Diogo Antônio Feijó interveio declarando a inutilidade dos cabidos, questionando sua existência. Para ele os cânones apenas recomendavam a existência dos mesmos. E acrescentava:

[...] aponte-se-me um só cabido no Brasil que tenha a mais leve ingerência no governo dos bispados. Não digo já que os bispos desprezam seu consentimento, mas nem ainda o consultam. Disse-se que é necessária a pompa e esplendor para a conservação da religião. Eu bem desejaria não falar nisso, mas se a religião se conserva e mantêm por atos ridículos [...], então desgraçada foi a religião nos séculos de sua santa simplicidade<sup>398</sup>.

Nesse início do século XIX, apontou Cândido da Costa e Silva que “o corpo capitular se revelava mais exclusivo em sua específica função de culto”, e “após a independência, percebe-se que alguns de seus membros assumem encargos religiosos, sobretudo capelães de conventos femininos, como os do Desterro, das Mercês ou de Ordens Terceiras e irmandades”<sup>399</sup>. Como instituição colegiada, “expressava a identidade do clero local, sua ininterrupta presença e ainda que sendo uma elite, dispunha de um instrumento canônico e legal de renovação: bem como o escudo da estabilidade que contrabalançava o poder episcopal”.

Outra questão relevante para a qual atentou D. Romualdo Antônio de Seixas desde que assumiu o governo da arquidiocese da Bahia, foi a do comportamento de certos clérigos. Amontoavam-se queixas dos paroquianos e das autoridades locais sobre a postura de muitos párocos, que constantemente transgrediam as leis canônicas e o próprio direito civil. Luís dos Santos Vilhena, ao fim do século XVIII, assinalou as iniciativas do arcebispo da Bahia, frei Antônio Correia (1781-1802), quando mandou “sindicar” do comportamento de alguns eclesiásticos que pelas distantes freguesias andavam vivendo na “lassidão de costumes próprios do país, e arraigada desde o berço”. Comportamento “de natureza tão viscosa que pegando-se com suma facilidade aos mesmos vindos de Portugal os faz mais escandalosos que os próprios naturais [...]”. A propósito, esse comportamento do clero secular não divergia do comportamento dos membros do clero regular, os quais Vilhena dizia se fazerem “mais

<sup>397</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS, *O clero no parlamento...* Vol. II, p. 265-266.

<sup>398</sup> *Ibidem.*, p. 270.

<sup>399</sup> SILVA, Cândido da Costa e. *Os segadores e a messe...* p. 200.

intoleráveis que as liberdades dos rústicos marinheiros, a quem devem conter nos deveres da religião, esquecendo-se inteiramente do que são, e do que devem parecer”<sup>400</sup>. Essa imagem de um clero moralmente desqualificado foi comum nos anos que se seguiram. Em 1829, por exemplo, o pároco de Jacobina havia sido denunciado por prática de extorsão, na câmara da vila de Urubú, atual Paratinga,<sup>401</sup>, o que fez com que o presidente da província, o visconde de Camamú, pedisse providências ao arcebispo D. Romualdo Antônio de Seixas, que prontamente diz ter advertido o referido pároco. Já em 1831, o também presidente da província, Honorato José de Barros, denunciou o procedimento do padre Luiz Francisco de Oliveira acerca de sua tentativa de manter relação com uma órfã chamada Maria Joaquina do Carmo. Ao presidente, o arcebispo respondeu já ter alertado por três vezes o pároco que continuava em suas “criminosas tentativas”. Caso persistisse, informava o arcebispo, “o mandaria servir em alguma das paróquias do sertão”<sup>402</sup>.

Foi na criação de novos seminários que se fundamentou a solução do problema da escassez do clero baiano e brasileiro e de sua reforma moral e intelectual, tão criticadas pelas autoridades civis, pelo povo e mesmo pela autoridade romana presente no Brasil, o núncio apostólico, que afirmava ser o comportamento dos clérigos muito semelhante ao do povo. Apesar de terem sido fundados alguns seminários durante todo o século XVIII, como demonstra Rubert<sup>403</sup>, o fato de eles abrigarem estudantes não interessados em seguir a carreira eclesiástica pode ter favorecido o malogro de muitas dessas instituições no seu intuito primordial. Além disso, o curto período de vida desses estabelecimentos, aliado ao desaparecimento, foram outros elementos a se somar para o fracasso dessas primeiras instituições de ensino. Desta forma, quando tomou posse da mitra baiana, já em sua primeira pastoral, publicada em 1828, D. Romualdo Antônio de Seixas reconhecia a importância do clero para o sucesso da “missão divina” que lhes era imposta, pois estes eram considerados “árbitros das consciências e dispensadores dos mais santos ministérios [...]”. Alertou ao clero que naquele momento o mundo observava-os e julgava-os, utilizando-se muitas vezes da fraqueza moral, para combater as instituições e disciplina da Igreja. Aliás, tais recomendações valiam tanto para o clero secular quanto para o clero regular. Ambos eram atingidos pela ignorância “um dos defeitos mais salientes, de que se costuma lançar mão, para desacreditar-nos [...]”. Fundamental, neste sentido, tornava-se a necessidade dos aspirantes ao sacerdócio

<sup>400</sup> VILHENA, Luís dos S. *A Bahia no século XVIII...* p. 457-458.

<sup>401</sup> O texto refere-se a vila de Santo Antônio do Urubu de Cima, fundada em 1745 e elevada a comarca em 1835.

<sup>402</sup> Correspondências recebidas por D. Romualdo Antônio de Seixas (1829-1860).

<sup>403</sup> RUBERT, Alindo. *A Igreja no Brasil...* p. 275-281.

“a rigorosa obrigação de se habilitarem, não só por aqueles conhecimentos superficiais”, isto é, mais básicos, mais gerais, “epiderme da ciência”, mas também por “um estudo refletido, aturado e contínuo que só pode conseguir-se pelo diuturno comércio e hábitos dos livros”. Obviamente, o prelado não falava de qualquer livro, mas de uma literatura concernente a um futuro religioso, controlada pela hierarquia, indicada pela ortodoxia. Assim, nessa “necessária perfeição do seu estado, mediante aquela modéstia e gravidade no traje, ações, palavras e costumes”, os religiosos poderiam se distinguir dos “filhos do século”<sup>404</sup>.

Dois anos depois, D. Romualdo Antônio de Seixas começou seu projeto de reforma baixando uma portaria em 5 de junho de 1830, em que exigia posturas e atividades para a admissão do clero da arquidiocese, endurecendo ainda mais a seleção. Destaquemos resumidamente seus pontos: 1. Nenhum ordinando seria admitido ao sacerdócio sem que apresentasse documento do respectivo pároco, verificando a frequência dos sacramentos todos os meses, o acompanhamento do sagrado viático aos enfermos e atos religiosos; 2. Que não imporiam as mãos a nenhum dos aspirantes, mormente aos que já se achavam iniciados ou adscritos no clero, se aparecessem nas ruas e lugares públicos com trajes seculares; 3. Ordenou que ninguém fosse matriculado para as ordens, sem que tivessem completado o processo de sua habilitação. Dois anos mais tarde, em 26 de fevereiro de 1832, por meio de uma pastoral, o arcebispo viria novamente exigir o aprofundamento dos estudos do clero<sup>405</sup>.

## Os seminários

A criação dos seminários diocesanos da Igreja Católica Apostólica Romana remonta ao contexto da reforma católica no século XVI e do processo de expansão das diversas denominações protestantes na Europa<sup>406</sup>. A sessão XXIII, capítulo XVIII, do Concílio de Trento, dispõe sobre a “forma de se erigirem os seminários de clérigos” e sobre a

---

<sup>404</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. I, p. 7-8.

<sup>405</sup> *Ibidem*. p. 163-174.

<sup>406</sup> De acordo com Maurício César de Lima (2004, p. 83) antes do Concílio de Trento, enquanto o clero regular era formado segundo as regras de suas Ordens e Congregações, o clero secular formava-se segundo o próprio interesse dos candidatos à vida religiosa, somada ao interesse dos bispos, que os retinham junto a si ou a algum outro sacerdote mais antigo escolhido para esse fim. Em tese foi também este o sistema adotado no Brasil até o surgimento dos seminários no século XVIII. Já a XXIII sessão do Concílio de Trento, equivalente ao decreto de reforma, não tratava só da questão da instituição dos seminários, mas de todo o processo de admissão dos candidatos ao clero ainda que fossem nas primeiras posições dentro da estrutura eclesiástica.

“educação dos que se hão de promover nas catedrais e igrejas maiores”<sup>407</sup>. Neste sentido, a criação dos seminários diocesanos buscava também dar resposta ao mundo de então, criando um corpo coeso com unidade de discursos e práticas, afastando o perigo de novos fracionamentos no corpo católico, a partir de um grupo habilmente formado, distante das influências do século. Para tanto, era fundamental, sob a ótica desses clérigos, afastar os jovens candidatos ao sacerdócio do mundo secular e dos perigos que este oferecia à instituição católica<sup>408</sup>. O propósito era criar um clero diferenciado que compreendia a sua missão divina e sua separação diante dos outros homens. Arriscaríamos dizer que esse novo clero proposto pelo concílio tridentino deveria se aproximar da imagem do Cristo e de seus santos, como os próprios religiosos argumentavam, deveriam ser “o sal da terra”.

Na Bahia, de acordo com Jurandir Aguilar, em *Conquista espiritual...*, a criação do primeiro seminário se deu ainda no século XVI, mais especificamente no ano de 1569, com carta de fundação emitida pelo rei D. Sebastião<sup>409</sup>. O seminário teve vida curta, sendo destruído e extinto por volta de 1603, mas não sem tentativas de recriá-lo anos depois (1675).

Só na segunda metade do século XVIII outros seminários começaram a surgir como o já mencionado Seminário de Olinda, dirigido pelo bispo Azeredo Coutinho. Este, como vimos, estava altamente impregnado das ideias racionalistas e liberais do século XVIII que tanto preocupavam a ortodoxia católica movida pelo ideal da Restauração. Por sua vez, na Bahia, um seminário propriamente dito, só viria surgir em 1815, com a iniciativa do arcebispo frei Francisco de São Dâmaso Abreu Vieira, instalado num solar residencial pertencente ao falecido cônego tesoureiro-mor José Telles de Menezes. Este Seminário Maior, que também recebia o nome de Seminário de Ciências Eclesiásticas enfrentou algumas dificuldades tais como a falta de recursos, a vacância da cadeira episcopal, depois da morte de seu criador em 1816, e mesmo as guerras de independência. O desmantelamento da instituição levou ao

---

<sup>407</sup> *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez...* Lisboa: na Off. de Francisco Luiz Ameno, 1781, vol. 2, p. 199.

<sup>408</sup> *Ibidem*. Sessão XXIII, cap. XVIII, “Como a idade da adolescência, não sendo bem educada, seja propensa a seguir os apetites do mundo; e não sendo desde os anos tenros encaminhada à piedade, e religião, antes que os hábitos dos vícios se apoderem inteiramente do homem, nunca persevera perfeitamente nem sem grandíssimo, e especial auxilio de Deus Omnipotente na disciplina Eclesiástica: estabelece o santo Concilio; que todas as Igrejas Catedrais, Metropolitanas, e outras superiores a estas, segundo as suas rendas, e extensão de território, sejam obrigadas a sustentar, e educar virtuosamente, e instruir na Disciplina Eclesiástica a certo numero de meninos da mesma Cidade, e Diocese, ou daquela Província, se no Bispado os não houver...”

<sup>409</sup> A informação sobre o período de fundação do primeiro seminário na Bahia é confirmada por Arlindo Rubert que comenta que o mesmo foi criado “nas últimas décadas do século XVI, depois desfeitas por falta de recursos por culpa do padroado”, quando houve por parte do governo laico “grave omissão na construção e dotação dos seminários prescritos pelo Concílio de Trento e urgidos por diversos bispos”. RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil...* p. 273.

abandono dos estudantes da casa que passaram a ter aulas com um franciscano, frei Luís de Santa Tereza, ministradas no mosteiro de São Bento<sup>410</sup>.

Com a proclamação da independência a situação não se alteraria muito. As dificuldades para a criação dos seminários continuaram, e, segundo o cônego José Higinio Freitas, destacavam-se uma suposta falta de interesse do grão-mestre, a negligência de alguns bispos, a falta de recursos das dioceses e a falta de sínodos provinciais e diocesanos<sup>411</sup>. As duas primeiras questões podem ser relativizadas, uma vez que o próprio D. Romualdo Antônio de Seixas lembrou em suas *Memórias do marquês de Santa Cruz* a intenção do governo imperial, no ano de 1824 para recriar o seminário com a doação do Convento da Palma, antes pertencente aos religiosos agostinhos. A esta doação seria somada a quantia de um conto de réis para sua manutenção,

[...] mas ou fosse pelas inevitáveis interrupções causadas pelas lutas da independência nesta província ou porque vigários capitulares não tinham bastante influência e prestígio para vencerem os imensos obstáculos, que necessariamente deviam encontrar, como de fato depois encontrou a realização desta obra<sup>412</sup> [...],

a criação de um novo seminário mais uma vez não ocorreria.

Contudo, a atuação dos bispos interessados em reformar a instituição procurou mudar essa situação, inclusive, no parlamento, através de recursos que seriam aplicados aos novos seminários. D. Romualdo Antônio de Seixas, quando deputado pela província do Pará, em discurso de 15 de junho de 1827, reivindicou a consignação da quantia de 200 réis para o Seminário daquela mesma província com o fim de promover sua manutenção. Alegou os serviços prestados por aquele estabelecimento à cultura amazônica e reclamou a doação de um terreno contíguo ao estabelecimento. É preciso dizer que parte dos gastos com os seminários saíam dos cofres da própria Igreja e os religiosos denunciavam essa falta de apoio para a manutenção do estabelecimento. As cadeiras criadas pelos bispos, por exemplo, “não eram pagas pelo Estado e os contratos de professores estrangeiros dependiam da autorização governamental”<sup>413</sup>. Apesar da organização dos seminários caber aos bispos, ainda havia aqueles que defendiam a intervenção do Estado na organização e instituição do currículo dos seminários, como é o caso do deputado João Cândido de Deus e Silva. Três dias após a

<sup>410</sup> MATTOSO, Katia M. Q. *Bahia no século XIX...* p. 353.

<sup>411</sup> FREITAS, José Higinio de. *Aplicação no Brasil do decreto tridentino sobre os seminários até 1889...* p. 145.

<sup>412</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 160.

<sup>413</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS. *O clero no parlamento...* Vol. II, p. 229-231.

proposta de D. Romualdo ele lançou um projeto relativo à organização dos seminários que, tendo em vista seu conteúdo relevante, reproduziremos na íntegra:

A Assembleia Geral Legislativa do Império do Brasil decreta:

1º - A fim de haver uniformidade no método de estudar e ensinar em todas as escolas do Império, os seminários episcopais ficam sujeitos à inspeção de Comissários da Instrução Pública, que se nomearem para todas as províncias do Império.

2º - Neles se ensinará pelo mesmo método e compêndios destinados às escolas seculares.

3º - Haverão [sic] em todos os seminários cadeiras de gramática latina, de ideologia e ética; de língua francesa, retórica e poética e análise das orações dos mais célebres oradores sagrados, como Bossuet, Massillon e Flechier; de elementos de geografia, cronologia, história sagrada e profana, geral e particular do Império; de direito natural, público e das nações, que constitui um curso de moral universal da natureza; de teologia polêmica especulativa e de moral revelada; de instituições canônicas e história eclesiástica.

4º - Para este fim terá cada seminário 10 cadeiras, regida por outros tantos professores.

5º - Ninguém será admitido sem receber a ordem dos subdiáconos, sem se mostrar examinado e aprovado em todos estes objetos pelos professores competentes.

6º - Os exames serão públicos, perante dez professores do mesmo estabelecimento, presididos ou pelo bispo diocesano ou pela maior autoridade eclesiástica.

7º - Enquanto se não forma o plano geral dos estudos para as escolas do Império, regular-se-ão pelos estatutos da universidade de Coimbra, em tudo que lhes for aplicável.

8º - O governo fica autorizado a conceder as loterias, que julgar convenientes a benefício destas pias instituições<sup>414</sup>.

Como se pode notar, o projeto apresentado pelo deputado João Cândido de Deus pretendia, além de manter os seminários sob o controle do Estado, sob a inspeção de “Comissários da Instrução Pública”, buscava controlar suas rendas e ainda incluir em seu currículo disciplinas de caráter fortemente laico, intervindo, desta forma, nas atribuições episcopais, estabelecidas pelo concílio tridentino. Observe-se também a instituição dos Estatutos da Universidade de Coimbra, influenciados por algumas ideias regalistas, por vezes rechaçadas pela ortodoxia católica. O projeto, é bom que se diga, não passou na Câmara, mas expressava certa tendência galicana e regalista, de parte daqueles políticos.

Outra intervenção de D. Romualdo Antônio de Seixas se deu em 31 de julho de 1827, quando mais uma vez reclamou por recursos para o estabelecimento e manutenção dos seminários advindos dos legados pios. Estas aplicações eram aceitas pela legislação brasileira, mas naquele momento estavam sendo aplicadas em obras assistenciais. A luta de D. Romualdo era provar que os seminários também eram obras pias: “Estou persuadido [...] que

---

<sup>414</sup> Ibidem., p. 231.

a aplicação dos legados não cumpridos a estabelecimento e manutenção dos seminários é obra pia e muito pia, pois que tende a promover o bem e o esplendor da religião, que não pode prosperar sem que os seus ministros tenham as necessárias luzes e conhecimentos [...]”<sup>415</sup>.

Mas foi no ano de 1834 que D. Romualdo Antônio de Seixas partiu realmente para uma luta em favor da educação do clero e do fortalecimento e criação dos seminários. Reabriu as portas do seminário da arquidiocese da Bahia, por meio de uma pastoral, lançada em 12 de março do mesmo ano. Manteve seu antigo nome, Seminário de São Dâmaso, e ordenou que se mantivessem os mesmos estatutos daquele estabelecimento enquanto não se fizessem “aquelas alterações que reclamem a diferença das circunstâncias”. Prosseguiu afirmando:

Bem quiséramos apresentar logo um sistema completo de estudos eclesiásticos, mas semelhante projeto é absolutamente inexecutável, atentas as poucas forças do mesmo seminário e, por isso, nos limitamos a estabelecer por ora as cadeiras de língua francesa, retórica e filosofia racional, história eclesiástica, teologia dogmática e moral, sendo, portanto, forçoso que os pretendentes juntem aos seus requerimentos certidão de se acharem examinados e aprovados na língua latina<sup>416</sup>.

D. Romualdo ainda advertiu na mesma pastoral que nenhum candidato ao sacerdócio seria admitido ao presbitério sem antes frequentar as aulas do Seminário. E mais, nessa admissão, “daremos sempre preferência e usaremos de maior contemplação com os que residirem dentro, sujeitos à disciplina e regime do Seminário”<sup>417</sup>. Ou seja, o prelado dava prioridade aos seminaristas internos, por seu contato reduzido com o mundo, o que por tabela, reduzia também a possibilidade da aquisição dos vícios tão prejudiciais à mocidade pretendente à obtenção das ordens. Nessa fase de criação do Seminário, segundo Kátia Mattoso, “o prelado encontrou dificuldades para recrutar professores capazes de dar uma sólida formação espiritual aos candidatos ao sacerdócio.”<sup>418</sup>

Mas não bastava apenas criar o seminário, era necessário mantê-lo, garantir recursos da Câmara provincial e para isso era necessário demonstrar para o público em geral a importância social do clero e a necessidade de sua educação. Já vimos como os clérigos mais ortodoxos, tal qual D. Romualdo, defendiam a importância da Igreja no âmbito social e como decorrência dela sua luta no parlamento. Um clero educado era fundamental para se criar um

<sup>415</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS, *O clero no parlamento...* Vol. II, p. 297-298.

<sup>416</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção de obras...* Tom. I, p. 212.

<sup>417</sup> *Ibidem.*, p. 213.

<sup>418</sup> MATTOSO, Kátia M. Q. *Bahia no século XIX...* p. 353.

povo educado, respeitador das leis do Império. Seriam “disseminadores do dogma e da moral”, capazes de promover a “união das esposas, dos pais e dos filhos, a lealdade das relações particulares, o zelo da administração, a firmeza da magistratura, a ação paternal do governo”<sup>419</sup>. Um clero bem instruído era também aquele que ajudaria a manter a ordem social vigente, lutando contra possíveis insurreições contra o Estado. Portanto, toda a argumentação de defesa dos seminários se pautava no apoio que este daria ao governo no sentido de dar-lhe sustentação ante as ameaças políticas e sociais. Além disso, não se deixava de pregar o dever que o Estado tinha para com a Igreja sendo o catolicismo a religião do Estado, responsável também pela educação do clero.

Na fala do presidente da província, Francisco José de Sousa Soares d’Andréa, de 1845, encontramos mais algumas informações sobre o Seminário da Bahia, que em 1844 tinha seu curso dividido em três anos e naquela época contava com 56 seminaristas. Já no ano de 1848 um relatório da situação do Seminário Arquiepiscopal enviado pelo arcebispo da Bahia, D. Romualdo Antônio de Seixas, ao desembargador e presidente da província, João José de Moura Magalhães, dá-nos mais informações sobre a instituição. De acordo com esse relatório, findo o ano de 1847, frequentavam o seminário, entre alunos externos e internos, oitenta e quatro indivíduos “com a nota medíocre”. Cinco, por diversas causas, perderam o ano e dezenove conseguiram receber a ordem de presbítero<sup>420</sup>. Ao arcebispo cabia a observação da avaliação dos seminaristas, conforme rezava as *Constituições Primeiras do Arcebispado* em seu livro I, título 52. Se este não pudesse estar presente à avaliação, o processo era dirigido pelo reitor. De acordo com Cândido da Costa e Silva, aquele ritual era desenvolvido da seguinte forma:

No último dia de aula, cada Lente entregava ao Secretário da Congregação a lista dos seus alunos, apontando as faltas, o aproveitamento de cada um e observações que julgasse necessárias para classificar o mérito do estudante. Essas listas serviam para melhor orientar a votação no momento dos escrutíneos. Era o ritual do exame. A cerimônia que demonstrava a força e estabelecia a verdade. Seus jogos de perguntas e respostas. O sistema de avaliação que qualifica, classifica e pune. Após 14 de outubro, reunia-se a Congregação para determinar o dia inicial dos exames, o número de alunos que cômoda e suficientemente pudessem ser arguidos em um só dia. Os pontos eram tirados à sorte, por cada examinando, no momento e lugar do exame que, ato contínuo, ocorria. O examinador em suas perguntas, limita-se ao assunto sorteado e quanto possível ao texto de uso escolar<sup>421</sup>.

<sup>419</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 12 de agosto de 1848, p. 89-91.

<sup>420</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 30 de maio de 1848, p. 1.

<sup>421</sup> SILVA, Cândido da Costa e. *Os segadores e a messe...* p. 172-173.



Depois dos exames diários havia uma votação secreta em que se decidia pela maioria a aprovação ou reprovação do aluno. Em caso de empate o voto decisivo cabia ao arcebispo. A simbologia avaliativa se fazia por meio de duas votações:

A primeira para se conhecer do mérito ou demérito, estando reprovado aquele a quem se atribuísse três esferas pretas. A segunda estabelecia o conceito: plenamente se todas as esferas brancas; simplesmente ou medíocre se uma ou duas pretas. Uma terceira poderia ocorrer para o aluno que obtendo plenamente, quisesse o lente da cadeira lhe acrescentar a nota de louvor [...]. Neste caso, só alcançaria a distinção sendo todas as esferas brancas e mais o voto do lente que propôs. O resultado do escrutínio era irreformável e servia à avaliação do Arcebispo quanto à capacidade intelectual do ordinando<sup>422</sup>.

Como apontamos, boa parte dos candidatos ao sacerdócio não rendia o esperado pelos educadores. Assim, cabe nos perguntar, a que se devia tão baixo rendimento dos seminaristas baianos. Ainda não encarariam a vocação do sacerdócio de forma séria ou aquilo era apenas falta de preparo por parte dos estudantes que entravam no seminário sem uma base educacional mais sólida? No geral muitos clérigos costumavam relatar o desleixo de muitos seminaristas quanto à sua formação, principalmente os externos que costumeiramente se envolviam com a vida laica. É possível que nem o rigor do prelado quanto à seleção dos seminaristas tenha sido capaz de extirpar todos os velhos costumes assinalados por Luís dos Santos Vilhena<sup>423</sup>. Eles permaneciam e a fiscalização desses candidatos, especialmente os externos, ainda daria muito trabalho aos reitores e todos aqueles envolvidos em sua formação.

Mas o mesmo relatório também deu nota de alguns poucos seminaristas que se destacavam nos cursos, e, para o arcebispo, valeria a pena enviá-los a alguma universidade para ampliar seus estudos para alcançarem o “grau de doutor”<sup>424</sup>. E por ser o Seminário da Bahia um dos “mais afluentes em candidatos”, vindo, inclusive, candidatos de outros bispos fazer seu tirocínio, o arcebispo reclamava certos melhoramentos para a instituição, a saber:

<sup>422</sup> Ibidem. p. 173.

<sup>423</sup> VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no século XVIII...* p. 458.

<sup>424</sup> Muito provavelmente foi o que aconteceu com Antônio de Macedo Costa. Nascido na cidade de Maragogipe, em 7 de agosto de 1830, tornou-se aluno do Seminário da Bahia, em 1848, e foi enviado à Europa para continuar seus estudos (1852, em Bourges, França). De lá se correspondia frequentemente com o clero baiano, publicando diversos artigos apologéticos ao cristianismo e a crença católica. No início da década de 1870 já se encontrava no Brasil e havia se tornado bispo da diocese do Pará (1861). Foi um dos porta-vozes da ortodoxia brasileira, envolvendo-se diretamente na “Questão dos Bispos”, quando expulsou, ao lado do bispo de Olinda, D. Vital, membros maçons das hostes da Igreja. D. Antônio de Macedo Costa ainda seria eleito arcebispo da Bahia em 1891, falecendo pouquíssimo tempo depois. LUSTOSA, Antônio de Almeida. *D. Macedo Costa, bispo da Pará*. Rio de Janeiro, Cruzada da Boa Imprensa, 1939.

1º um patrimônio suficiente para que ele possa fazer face as suas despesas extraordinárias [...]; 2º obter do governo imperial a restituição, que em vão tenho solicitado de uma parte do mesmo edifício concedido a extinta sociedade Filomática de Química [...], com o fim de obter mais acomodações ao seminário.<sup>425</sup>

Ainda com o objetivo de promover melhoramentos para o Seminário D. Romualdo Antônio de Seixas almejava a criação de mais uma cadeira para o curso – a de filosofia, pois,

embora se aprendam as outras preparatórias nas aulas públicas da capital, por isso que, devendo ser esta ciência uma introdução imediata a teologia revelada, convém que ela venha ser ensinada por um método mais análogo, mais completo, e não se diga, mais seguro e extreme de doutrinas suspeitas ou pouco sãs, que por aí vogam [...]<sup>426</sup>

Planejou ainda a criação de outra cadeira “importante” para o seminário, a de Eloquência Sagrada. Era nela onde os estudantes deveriam se instruir

nos preceitos especiais deste interessante ramo, distinto por suas formas de todas as outras em que se divide a arte da oratória [...] A utilidade desta cadeira, torna-se evidente a vista da pouca ou nenhuma preparação da maior parte dos ordinandos, que se destinam ao ministério da palavra, deixando por conta da memória todo o trabalho que ele requer.<sup>427</sup>

Naquele mesmo ano de 1848, D. Romualdo anunciou a criação de duas novas cadeiras para o Seminário, completando então sete disciplinas a serem cursadas em quatro anos. A primeira não foi a de filosofia como havia programado, mas uma segunda opção, a cadeira de Direito Natural. Agradecia à Assembleia Legislativa Provincial pela quantia de cinco contos de réis como dotação ao Seminário e que permitiu a criação das duas novas cadeiras. A primeira, de utilidade “tão óbvia quanto o direito positivo considerado em todas as suas formas e ramificações pressupõe, ou antes, não é senão dos imutáveis princípios da justiça natural ou dos direitos e deveres gravados pelo Supremo Legislador [...]”. Quanto à segunda “[...] sua urgente necessidade só pode ser negada por quem não reflete os perigos que ameaçam o futuro da eloquência cristã”. Na mesma pastoral resolvia ampliar os estudos preparatórios para o seminário acrescentando o exame de geografia, pois, “rival da história ela cuida da descrição do globo e está intimamente ligada ao estudo do homem, dos costumes e instituições. Oferece as ciências políticas documentos preciosos”<sup>428</sup>.

<sup>425</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 30 de maio de 1848, p. 3

<sup>426</sup> Ibidem. p. 3-4.

<sup>427</sup> Ibidem.

<sup>428</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. IV, p. 200-208.

Em 1849, escreviam os redatores do *Noticiador Católico*<sup>429</sup>, que a instituição era “a melhor por sem dúvida de todo o país”. Faz referência também a críticas feitas por um outro periódico baiano (que não identifica), além de dar informações sobre os novos estatutos que estavam sendo preparados pelo arcebispo. Esses novos estatutos substituiriam os antigos estatutos que eram os mesmos do tempo do frei Francisco de São Dâmaso, escritos, portanto, no ano de 1815. Essas novas regras renderiam uma pastoral publicada em 19 de outubro de 1850, na qual o prelado adverte aos seminaristas à obediência aos mesmos e a provar sua vocação diante dos meios que a Igreja e o Seminário concediam. Para Katia Mattoso, os estatutos do Seminário Maior eram severos, em se considerando horários, regras de conduta, sanções aplicadas contra recalcitrantes, etc., e tais elementos contribuíam se não para reduzir, ao menos manter estáveis em baixos números as matrículas e, por consequência, o número de ordinandos por toda a segunda metade do século XIX<sup>430</sup>. Numa análise da autoridade exercida nos seminários, Cândido da Costa e Silva também estudou as relações de poder exercidas nos seminários diocesanos. Neles o corpo está submetido a “limitações, proibições, obrigações”, pois inspirados nos modelos conventuais, tornavam os corpos manipuláveis, modeláveis e treináveis “para obedecer, responder, tornar-se apto a multiplicar suas forças”. Mais do que isso:

codificam-se o espaço, o tempo, os movimentos. É uma arte para tornar o corpo tanto mais útil quanto mais obediente for. Dominar sobre o corpo dos outros, *não para que façam o que se quer*, mas para que operem *como se quer*. Cria-se um automatismo pelo qual a pessoa faz como se quer, convencida de que faz o próprio querer [...]<sup>431</sup>.

Da mesma forma Keneth Serbin caracteriza os seminários como lugar onde a disciplina permeava a vida dos estudantes. Ele analisa o modelo imposto pelos religiosos vicentinos em Mariana, Minas Gerais, mas que também administrariam os seminários baianos, na segunda metade do século XIX, relatando que nessas instituições, “governava a hierarquia, as atitudes corporais de estudantes e professores, o sistema de vigilância, a arquitetura e os espaços internos, os horários de atividades dos seminários, o currículo, a atividade religiosa e a crença”<sup>432</sup>.

<sup>429</sup> NOTICIADOR CATÓLICO. Não pudemos identificar nem a data nem o mês de publicação do periódico.

<sup>430</sup> MATTOSO, Katia M. Q. *A Bahia no século XIX...* p. 354.

<sup>431</sup> SILVA, Cândido da Costa e. *Os segadores e a messe...* p. 168. Grifo do autor.

<sup>432</sup> SERBIN, Keneth P. *Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo, Companhia da Letras, 2008, p. 102.

No ano de 1852 D. Romualdo Antônio de Seixas deu mais um passo significativo no intuito de formar um clero mais próximo do modelo romano. Criara um Seminário Menor para dar uma base mais sólida aos candidatos ao sacerdócio na arquidiocese. Neste sentido, lançou uma pastoral em 12 de janeiro daquele ano<sup>433</sup> em que afirmava sentir-se muito satisfeito com os resultados do Seminário de Santa Teresa, pelo desenvolvimento que este havia alcançado apesar das dificuldades que lhe eram impostas. Todavia, no cumprimento de mais uma das disposições do Concílio de Trento em sua sessão XXIII, cap. XVIII, procurou criar esse novo colégio episcopal “onde a mocidade preservada desde os primeiros anos, da infecção do século adquirisse com a cultura da inteligência as virtudes cristãs e os hábitos de ordem, obediência e regularidade [...]”<sup>434</sup>. A obra, segundo ele, teve o apoio do Imperador, e, inicialmente, contava com cinco cadeiras: filosofia racional e moral, retórica e geografia, latim, grego e francês. Além dessas disciplinas D. Romualdo Antônio de Seixas ainda pretendia fazer ministrar aulas que para ele eram fundamentais na formação dos jovens como as de “primeiras letras” e de “gramática da língua nacional”. Além disso, pensava também em incluir o ensino da língua inglesa e “assim conhecendo as principais línguas mortas e vivas terão os alunos o íntimo prazer de conversar com os mais ilustres escritores de todos os tempos e de todos os países”<sup>435</sup>.

Sua abertura se deu em 3 de fevereiro e o novo colégio recebeu o nome de Seminário São Vicente de Paulo. O prelado advertiu a comunidade baiana que não se assustasse com o nome de Seminário Eclesiástico. Embora ele fosse destinado de fato aos aspirantes ao sacerdócio aquela nova instituição estaria aberta a todos os jovens que, obviamente, se enquadrassem aos seus estatutos, ficando desta forma, “inteiramente livre a vocação de cada um para qualquer outro estado”. Mas o arcebispo deixou claro que procuraria afastar o que ele chamou de “puro racionalismo pernicioso”, tanto em religião, quanto em política. Para além das disciplinas relacionadas, o foco do novo colégio também estava na formação moral dos indivíduos o que servia tanto para os futuros sacerdotes quanto para os cidadãos comuns que seriam os “virtuosos pais de família, os funcionários ativos e probos, o legislador independente e consciencioso, o magistrado íntegro e amigo da justiça”<sup>436</sup>.

Mais tarde, movido pelo exemplo do bispo de Mariana, D. Romualdo Antônio de Seixas tomou outra medida, já mencionada por nós para o melhoramento dos Seminários

---

<sup>433</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. IV, p. 251-255.

<sup>434</sup> *Ibidem.*, p. 252

<sup>435</sup> *Ibidem.* Tom. IV, p. 253.

<sup>436</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. IV, p. 231-255.

Maior e Menor, que foi a contratação dos serviços dos missionários de São Vicente de Paulo. Sobre ele disse em suas *Memórias*:

Convencido de que um dos principais objetos do admirável Instituto de São Vicente de Paulo foi a reforma dos Seminários Eclesiásticos, que tantos e tão saudáveis frutos produziu para a regeneração do clero na França e outros países da Europa, cujos bispos passaram a adotá-los nas suas diocese; e movido pelo exemplo que acabava de dar o exímio bispo de Mariana encarregando a esses padres, fiéis discípulos e herdeiros do espírito de seu imortal fundador, não só a administração como também a regência das cadeiras do Seminário, entendi que devia lançar mão de igual medida para promover o melhoramento do pequeno e do grande seminário deste arcebispado [...]<sup>437</sup>

Para Katia Mattoso, “os argumentos do arcebispo merecem atenção”. “Seria verdade que os clérigos baianos que ensinavam nos seminários ocupavam cargos incompatíveis com a direção destes?”<sup>438</sup> Francisco Arsênio da Natividade Moura, além do cargo de diretor do Seminário Menor exercia apenas suas usuais obrigações conventuais e o cargo de examinador sinodal. Já o reitor do Seminário Maior, José de Souza Lima, que era pároco do Pilar, desenvolvia atividades como juiz do tribunal eclesiástico e examinador sinodal, “até 1857 ele só manteve uma cadeira de professor substituto no Seminário maior”. A questão é que os lazaristas também exerciam várias atividades e, portanto, também estavam sobrecarregados. Para a autora o problema estava na dificuldade que D. Romualdo Antônio de Seixas tinha em aceitar a direção de um novo seminário com professores antigos, isto é, os clérigos que ensinavam nos seminários eram na sua maioria padres com formação empírica, “sem estudos regulares, a não ser os realizados nos próprios conventos, como monges ou como ouvintes”. Portanto, faltava a estes uma formação adequada às necessidades do novo modelo de seminário. Eles necessitavam de uma educação “propriamente clerical”. É possível que a autora esteja correta em suas observações, mas também não possuímos nenhum documento que comprove o contrário e assim nossas dúvidas ficam apenas no campo da especulação.

O fato é que o modelo aplicado pelos vicentinos teria que mudar a face da formação dos novos eclesiásticos na Bahia. Segundo Serbin “os vicentinos consideravam a formação de padres sábios e santos uma necessidade de sua missão”<sup>439</sup>. Todavia essa missão não era aprovada por todos e a atração desses religiosos para o Brasil, além de sua assunção como diretores dos seminários provocou grandes protestos por conta de sua postura ortodoxa,

<sup>437</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...*, p. 165.

<sup>438</sup> MATTOSO, Katia M. Q. *A Bahia no século XIX...* p. 387.

<sup>439</sup> SERBIN, Keneth. *Padres, celibato e conflito social...* p. 103-104.

como veremos mais adiante. Para nós agora importa saber que sua presença nos seminários foi combatida e após a morte de D. Romualdo, o contrato assinado por este foi anulado por meio de um despacho do Ministério do Império, requerido pelo deputado provincial, o cônego e vigário-capitular, Rodrigo Inácio de Souza Menezes, em 1862<sup>440</sup>.

Em relatório enviado ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Justiça, José Joaquim Fernandes Torres, em 27 de abril de 1847, D. Romualdo Antônio de Seixas afirmou: “[...] longe de faltarem aspirantes ao sacerdócio, é preciso muitas vezes reduzir o seu número, excluindo os que não oferecem suficientes provas de vocação.”<sup>441</sup> Se o Seminário de São Vicente de Paulo teve, no ano de 1852, 172 alunos (70 internos, 2 meio pensionistas e 100 externos), o Seminário Arquiepiscopal “teve no mesmo ano 85 alunos, dos quais só 32 foram internos, saindo prontos 30”. Desta forma, e confirma Katia Mattoso, 53 alunos eram externos<sup>442</sup>. Como não encontramos dados relativos até o início da década de 1860, limite de nossa pesquisa, quando faleceu o arcebispo D. Romualdo Antônio de Seixas, tomamos emprestado algumas informações de Mattoso<sup>443</sup> demonstrados na seguinte tabela:

Ano	Seminário Menor	Seminário Maior
	externos	externos
1855	102	-
1857	256	23
1858	80	21
1860	93	20
1861	83	23

Esses dados parciais não demonstram uma relação clara entre os alunos em regime de internato e externato, mas sabemos a preferência de D. Romualdo pelos alunos internos, já que esses tinham maior possibilidade de romper com o mundo, diminuindo assim, a possibilidade de contrair os sempre criticados “vícios do século”.

<sup>440</sup> MATTOSO, Kátia M. Q. *Bahia no século XIX...* p.388.

<sup>441</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 5 de agosto de 1848, p. 83-85.

<sup>442</sup> Fala do presidente da província da Bahia, Maurício Wanderley, 1853

<sup>443</sup> MATTOSO, Kátia M. Q. *Bahia no século XIX...* p. 355.

Mas cabe-nos uma relevante questão. O ensino nos novos seminários realmente defendeu uma teologia de tendência conservadora? Kátia Mattoso comentou que “menos do que ‘ciência’” a teologia ensinada nos novos seminários propunha-se ser uma

sistematização – repetitiva, não criativa – de informações teológicas e do magistério eclesiástico. Uma teologia a serviço da ortodoxia romana, o que era coerente com as posições assumidas pela Igreja, que tomara partido do papa. Aliás, a romanização da Igreja brasileira teria sido impossível sem essa tentativa de extirpar as doutrinas liberais e regalistas, glória do ensino de outrora, que teve no cônego dom Antônio Joaquim das Mercês (1786-1854) um dos nomes mais representativos<sup>444</sup>.

Continua afirmando a autora que “sem deixar de defender a ortodoxia romana, a teologia ensinada nos seminários foi colocada a serviço da Igreja e assumiu caráter apologético no combate às ideias em voga”<sup>445</sup>.

## As Conferências Eclesiásticas

As Conferências Eclesiásticas foram criadas no século XVI, pelo bispo de Milão, São Carlos Borromeu. Respondem ao contexto da Reforma Católica, no qual deveriam, assim como os seminários, colaborar na formação do clero diocesano. As Conferências deveriam reforçar essa formação e alcançar inclusive, os clérigos mais velhos.

Todavia, na Bahia, no arcebispado de D. Romualdo Antônio de Seixas, a criação das Conferências Eclesiásticas foi anterior à formação dos seminários. Elas consistiam em reuniões periódicas do clero, nas quais se tiravam dúvidas sobre diversos pontos das disciplinas eclesiásticas, e, segundo Azzi, principalmente, da chamada “teologia moral”<sup>446</sup>. Na capital da província Salvador, costumavam ser realizadas com a presença do arcebispo e/ou outras autoridades eclesiásticas, além do lente de Teologia Moral, quando já reorganizado o Seminário. Algumas dessas Conferências chegaram mesmo a ser publicadas no *Noticiador Católico*, como foi o caso daquela realizada no mês de maio de 1853, e publicada pelo periódico no dia 18 de junho do mesmo ano. Nela se questionou sobre os sacramentos em geral, quando foram defendidos três tópicos por dois seminaristas, João Antônio de Figueiredo Mattos e Joaquim Ignacio de Vasconcellos. Dizia: “Poderá qualquer

---

<sup>444</sup> Ibidem., p. 355.

<sup>445</sup> Ibidem.

<sup>446</sup> AZZI, Riolando & SILVA, Cândido da Costa e. *Dois estudos sobre D. Romualdo Antônio de Seixas...* p. 25.

pároco, lícitamente, conferir o batismo a um africano boçal, instruído apenas confusamente, nos mistérios da fé, atenta a sua inaptidão para uma instrução mais circunstanciada?” Responderam afirmativamente os seminaristas. Acrescentando: “Contanto que se realize no batizado o indispensável conhecimento que a Igreja exige [...]”. Num segundo quesito perguntaram:

Antônio, pároco da Igreja – A – sabendo que dois de seus paroquianos afazendados e ao mesmo tempo muito irreligiosos, recusam constantemente (apesar de repetidas instâncias do seu pastor) mandar instruir seus escravos africanos, nos rudimentos da fé; vendo que os ditos senhores, movidos de certos interesses temporais, os enviaram um dia a matriz, para fazê-los batizar. Compadecido da sorte de tais escravos, aproveitando o ensejo, na mesma igreja, os fez incluir por interprete e lhes conferiu depois batismo. 1º Se batizou validamente? 2º se lícitamente?<sup>447</sup>

Responderam os seminaristas que “não havia a menor dúvida de que o sacramento fora validamente conferido [...]”. No segundo quesito responderam que “somente se poderá conceder que o pároco procedeu em regra, dadas certas circunstâncias e cautelas, que justifiquem a sua ação”<sup>448</sup>. Ainda houve um terceiro quesito sobre os casos de “sacramento”, que não citaremos aqui, pois acreditamos que os exemplos apresentados são suficientes para ilustrar a dinâmica dessas reuniões realizadas periodicamente.

Assim, em pastoral publicada à comunidade baiana, em 3 de junho de 1830<sup>449</sup>, D. Romualdo Antônio de Seixas anunciou antes mesmo de concluir os reparos no seminário arquiépiscopal “o utilíssimo exercício das Conferências de Teologia Moral”, duas vezes por mês. Naquele momento seriam presididas pelo padre mestre, frei Luiz de Santa Tereza. Comentava o arcebispo:

[...] quem deixará de convir na utilidade de reunião ou conferências, que fomentando a emulação e o amor de uma disciplina, sem a qual não se pode ser bom pároco, nem bom confessor, podem ainda contribuir para estabelecer aquela uniformidade de regras e princípios, que convém seguir no regime pastoral, afim de evitar-se, quanto é possível o conflito de opiniões que escandaliza os fatos e os timoratos; podendo, deste modo, a nossa diocese chamar-se na frase da escritura pela unidade da sua fé, da sua moral, do seu culto?<sup>450</sup>

Era fundamental, neste sentido, garantir a “uniformidade de regras e princípios” para combater as diferentes concepções políticas e eclesiológicas que envolviam a

<sup>447</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 18 de junho de 1853, p. 22-23.

<sup>448</sup> Ibidem.

<sup>449</sup> SEIXAS, D. Romualdo A. de. *Coleção das obras...* Tom. I, p. 113-123.

<sup>450</sup> Ibidem., p. 122.



Igreja e seus membros. Sem dúvida, a experiência de D. Romualdo Antônio de Seixas como padre político e o diálogo com seus colegas de hábito no parlamento devia ter naquela conjuntura ganhado um papel de extrema relevância para a formulação daquela argumentação. O antístite continuou sua pastoral ordenando que não só os ordinandos, mas todos os eclesiásticos, que não estivessem impedidos por algum motivo de frequentá-lo deveriam fazê-lo. Isto quer dizer que aquela iniciativa não era só uma forma de educar o novo clero, mas também um instrumento de combate aos vícios do velho clero formado no fim do século XVIII e início do XIX:

Confiemos dos reverendíssimos capitulares, párocos e ainda dos sacerdotes seculares desta metrópole, hajam de dar o edificante exemplo de comparecerem a estes atos, em que cada um dos espectadores poderá propor as suas objeções ou argumentos sobre as matérias que forem indicadas pelo reverendíssimo lente, sendo o Tratado dos Sacramentos *in genere* o objetivo da primeira Conferência<sup>451</sup>.

As Conferências Eclesiásticas não deveriam ficar circunscritas à sede do arcebispado. Para isso, em qualquer paróquia, “em cujo distrito houver mais de três sacerdotes, que possam reunir-se sem grave incômodo ou prejuízo, ainda que sejam capelães de capela ou engenhos se façam as ditas Conferências [...]”. Por sua vez, onde houvesse vigário da vara ou forâneo estes deveriam presidir os estudos, propondo os diferentes casos de consciência, expendendo a doutrina dos teólogos sobre as dificuldades “mais correntes no ofício paroquial, sobretudo no Tribunal de Penitência, bem como os ritos e cerimônias que fazem o objeto da Teologia Sacramental e Litúrgica”<sup>452</sup>.

Com as perturbações de 1831<sup>453</sup>, a execução das Conferências Eclesiásticas sofreu uma interrupção e sua retomada só se deu no ano seguinte. No dia 20 de junho de 1832, mais uma vez D. Romualdo Antônio de Seixas publicou uma pastoral em que mandava continuar as mesmas reuniões, ressaltando sua importância. Assinalou a participação dos religiosos no interior da província, recomendando sua continuação e indicou o objeto a ser estudado naquele ano que seria o “Tratado dos Atos Humanos” que, “encerra toda a teoria da moralidade das nossas ações e, conseguintemente, os fundamentos da moral e de toda a legislação natural e positiva”. Na mesma pastoral o prelado sinaliza uma característica das Conferências Eclesiásticas desenvolvidas na Bahia que as diferenciava de outras exercidas no

---

<sup>451</sup> Ibidem.

<sup>452</sup> SEIXAS, D. Romualdo A. de. *Coleção das obras...* Tom. I, p. 113-123.

<sup>453</sup> Provavelmente, para nós, essas perturbações eram os já mencionados conflitos entre portugueses e brasileiros, isto é, os conflitos de mata-marotos.

Brasil. Segundo ele, essas Conferências realizadas em outras partes do país se reduziam “a proposta e solução de dois ou três casos de consciência, bem como se pratica nos exames das igrejas paroquiais”. Dizia ainda estar “bem longe de reprovar essa praxe, que foi também seguida pelo já citado Lambertini e que nos parece convir particularmente aos reverendos párocos e capelães das freguesias rurais, onde nem sempre há tempo e forças para manejar as controvérsias da escola.” Preferia, desta forma, seguir o método das “célebres Conferências d’Angers e de Paris”, mais úteis aos ouvintes de Teologia Moral, “que formavam a parte racional ou teórica da ciência sem o qual a moral casuística se tornaria uma espécie de empirismo ineficaz e muitas vezes funestos [...]”<sup>454</sup>.

Nos anos seguintes, apesar das recomendações vemos D. Romualdo Antônio de Seixas reclamar tanto da suspensão das Conferências Eclesiásticas em algumas partes da diocese, como também da baixa frequência de alguns clérigos nesses eventos. Já em circular publicada no *Noticiador Católico* de 19 de agosto de 1848, observou

com bastante desgosto, que muitos sacerdotes da capital empregados no exercício do confessionário ou como coadjutores ou operários das respectivas freguesias, raras vezes ou nunca compareçam nas Conferências de Teologia Moral estabelecidas em um dia de cada mês no Seminário Arquiepiscopal, deixando assim de aproveitar-se deste oportuno e providente auxílio, que lhes oferece a sabedoria da Igreja para adquirirem ou alargarem a esfera dos conhecimentos indispensáveis a um tão importante ministério.

Por isso, ordenou ao cônego cura da Sé, Vicente Mário da Silva, que lhe enviasse uma “lista nominal de todos os confessores ou operários da sua freguesia, a fim de que, faltando eles sem justa causa as supraditas Conferências, ou lhes sejam cassadas as suas provisões ou chamados a exames sinodais quando tiverem de requerer a propagação delas.”<sup>455</sup>. O mesmo fez em sua visita pastoral à cidade de Nazaré, em janeiro de 1845:

Vimos com bastante dor achar-se interrompido ou inteiramente acabado o utilíssimo exercício das Conferências de Teologia Moral constituídas pelas nossas pastorais de 3 de junho de 1834, 20 de junho de 1832 e 22 de agosto de 1840, naquelas freguesias onde houvesse mais de três sacerdotes e desejando que se não perca um meio tão oportuno de entreter e aumentar a indispensável ciência do nosso clero”<sup>456</sup>.

Nas mesmas recomendações mantinha as punições outrora anunciadas contra os “negligentes” e “refratários” que insistissem em não frequentá-las, com a obrigação de prestar

<sup>454</sup> SEIXAS, D. Romualdo A. *Coleção das obras...* Tom. I, p. 179-189.

<sup>455</sup> NOTICADOR CATÓLICO, 19 de agosto de 1848, p. 98-99.

<sup>456</sup> Termos das visitas pastorais de D. Romualdo Antônio de Seixas (1845-1846).

os exames sinodais. Fez a mesma observação na visita pastoral de Nossa Senhora da Ajuda, alguns dias depois<sup>457</sup>.

Portanto, tanto a criação dos seminários quanto a realização das Conferências Eclesiásticas faziam parte de uma mesma estratégia para educar os sacerdotes. Esta última, todavia, constituía-se também numa tentativa de corrigir os erros intelectuais e morais de um “clero da meia idade”, citado em sua pastoral de 3 de junho de 1830<sup>458</sup>. Finalmente, o importante para D. Romualdo Antônio de Seixas e o clero reformista era devolver aos membros da Igreja a imagem de um grupo diferenciado na vida, nos conhecimentos, nos hábitos e no hábito.

## O uso do hábito sacerdotal

De acordo com o *Diccionario de Derecho Canónico*<sup>459</sup> a batina e a coroa eram o que deveriam ser entendidos como hábito clerical. Essa veste era também fundamental nas celebrações dos ofícios divinos, estando qualquer presbítero ou ordinando, obrigados a usa-la. A Igreja, no Concílio de Trento, estabelecia regras gerais para o vestuário dos clérigos, afirmando na Sessão XIV, cap. VI que os eclesiásticos deveriam se trajar com “vestidos convenientes ao seu próprio estado, para com a decência do hábito exterior manifestar a interior honestidade dos costumes”. “Que deveriam trazer hábito clerical honesto, congruente ao seu estado e decoro, conforme a ordenação e mandado do mesmo bispo”. Primeiramente essas regras foram impostas no Brasil pelas *Constituições de Lisboa*<sup>460</sup>, em seu título X. Depois foram as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, promulgadas em 1707, que além de reforçar o uso do hábito talar nas celebrações, se estendeu e especificou as recomendações das vestes dos religiosos mesmo no dia-a-dia dos clérigos, fora das celebrações. Determinavam que os padres deveriam se vestir sem pompa, sem luxo e sem

<sup>457</sup> Ibidem.

<sup>458</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. I. p. 113-128.

<sup>459</sup> ANDRÉ, Abbé Michel. *Diccionario de derecho canónico*. Madrid, Imp. de D. José dela Peña, Vol. III-IV, 1848, p. 57. Vem em:

[http://books.google.com.br/books?id=3bNolfT1bhWC&pg=PA362&dq=codigo+de+derecho+canonico+andre+h+abito+clerical&hl=pt-BR&sa=X&ei=uUaiUKydL\\_G10AGA84HIDw&ved=0CDAQ6AEwAA#v=onepage&q=codigo%20de%20derecho%20canonico%20andre%20habito%20clerical&f=false](http://books.google.com.br/books?id=3bNolfT1bhWC&pg=PA362&dq=codigo+de+derecho+canonico+andre+h+abito+clerical&hl=pt-BR&sa=X&ei=uUaiUKydL_G10AGA84HIDw&ved=0CDAQ6AEwAA#v=onepage&q=codigo%20de%20derecho%20canonico%20andre%20habito%20clerical&f=false). Acesso em 13/11/2012.

<sup>460</sup> Ver as *Constituições do Arcebispado de Lisboa, assi as antigas como as extravagantes primeiras e segundas. Agora novamente impressas por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor do Miguel de Castro, Arcebispo de Lisboa*, 1588. Disponível em: <http://purl.pt/14564/1/P5.html>. Acesso em 20/12/2012.

ornamentos. Nas cidades, deveriam se apresentar com vestidos que lhes cobrissem os artelhos dos pés, loba fechada e capa sem calda. As mangas, por sua vez, do mesmo material das lobas ou de qualquer outro, mas sempre na cor preta. Já os vestidos interiores deveriam ser calções de seda, conforme a possibilidade de cada um, também na cor preta, parda ou roxa, sem guarnições, passamanes, galões e outros elementos que não citaremos aqui. As meias deveriam ser de seda ou lã, nas cores pardas, escuras ou roxas. Para os clérigos que viviam no campo ou necessitassem caminhar muito, até se poderiam usar vestidos de cor, mas que os mesmos não fossem vermelhos ou verdes claros, por exemplo. Os clérigos deveriam sempre expressar a sobriedade que se esperava de um sacerdote. As mesmas *Constituições* também especificavam os símbolos que cada religioso deveria usar conforme seu grau, certamente mais uma forma distintiva dentro da hierarquia da instituição. Só as “dignidades, cônegos, vigários e os clérigos que tiverem graus de doutores ou licenciados poderiam usar o anel”. Em casa, as mesmas *Constituições* estabeleciam ainda o uso de roupas “honestas”, nas mesmas cores citadas<sup>461</sup>.

Muitas dessas imposições não tiveram efeito algum, fosse no período colonial, fosse no período imperial. O uso de vestes próprias aos sacerdotes na rua e o próprio hábito talar continuaram sendo negligenciados. Assim, seu uso foi também um dos pontos de luta do arcebispo D. Romualdo Antônio de Seixas. Foi desta forma que em uma de suas primeiras pastorais (20 de fevereiro de 1829) o religioso advertiu aos párocos e demais sacerdotes que se “apresentavam a celebrar o tremendo sacrifício dos altares ou se assentam no sacrossanto tribunal da penitência sem o hábito talar [...]”. Lembrava que o pontífice Bento XIV “havia lamentado uma tão escandalosa relaxação” da lei eclesiástica:

Será possível, exclamava o erudito pontífice, que se peje o sacerdote de apresentar-se ante o seu superior ou qualquer personagem sem o hábito próprio do seu estado, e que não tenha vergonha, nem temor de chegar-se sem ele a presença daquele Deus, diante de quem os serafins cobrem reverentes a sua face?<sup>462</sup>

O arcebispo continuou ponderando que o uso das vestes era fundamental como instrumento distintivo, pois: “Que diria de um militar que aparecesse vestido de paisano em ocasiões de parada ou em qualquer ato do seu ofício; ou que se pensaria de um magistrado que comparecesse no santuário da justiça sem a toga que o distingue?” Aos clérigos estava terminantemente proibido o uso de vestes seculares nas missas e nos atos de confissão. O

<sup>461</sup> *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ...* Livro III, Título II, p. 184-185.

<sup>462</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. I, p. 53.

arcebispo ordenava, naquele início de governo, “que nenhum sacerdote possa celebrar o santo sacrifício da missa sem que esteja de hábito talar, nem ouvir confissões na igreja sem o mesmo hábito e sobrepeles”. Proibia também que prelados dos conventos, párocos, sacristãos ou quaisquer outras pessoas a quem competisse a preparação para a celebração da missa, mantivessem o costume de haver nas sacristias um hábito talar para esses clérigos, tendo os mesmos que trazer o seu de casa. Mantinha a posição de que se deveria fazer exceção aos sacerdotes do campo que enfrentavam grandes distâncias até os locais dos cultos e confissões. O arcebispo reconhecia a dificuldade de cavalgar com aquelas vestes. Ainda assim, quando nos templos, estes também eram obrigados ao uso do mesmo hábito em qualquer das funções eclesiásticas<sup>463</sup>.

Na pastoral de 26 de fevereiro de 1832, alerta, principalmente, aos ordinandos sobre a falta de uso do hábito, assinalando que tal atitude era “prova decisiva da falta de verdadeira vocação”, afinal, “que conceito pode merecer um ordinando que a despeito de nossas reiteradas advertências e durante o curto período do seu tirocínio em que só deve brilhar a modéstia, o recolhimento e o fervor da piedade tem o despejo de vir quase debaixo dos nossos olhos fazer alarde de sua desobediência [...]”. Ordenaria, pois, ao meirinho geral que se encontrasse um ordinando *in moribus* ou *in sacris* pelas ruas ou lugares públicos da capital sem o hábito, que este fosse conduzido imediatamente à sua presença para que fossem tomadas as medidas como de direito<sup>464</sup>. A luta do prelado duraria ainda mais tempo, era difícil extirpar costumes dos jovens e mais ainda dos velhos clérigos.

Em 20 de abril de 1838, D. Romualdo Antônio de Seixas continuaria combatendo em prol do uso do hábito sacerdotal. Baixou uma portaria em que ameaçava com “pena de suspensão, *ipso facto incurrenda*, ao sacerdote que ousar comparecer na Igreja em vestes seculares para celebrar os tremendos mistérios do altar ou qualquer ato do santo ministério.” Reprovado estava também o tradicional costume de se vestir com o hábito apenas na sacristia. Tal costume, como já se disse, valia apenas para os clérigos do campo, “em longa distância das igrejas, os quais poderão, neste caso, dirigir-se em vestidos curtos, sendo honestos e trazendo o distintivo da volta [...]”<sup>465</sup>.

Transcorridos quase onze anos, o periódico *Noticiador Católico* ainda publicou um artigo sobre o desprezo ao uso do hábito sacerdotal por parte dos clérigos, demonstrando que tal mudança de costume foi realmente lenta. Um ato, diziam os redatores do periódico,

---

<sup>463</sup> Ibidem., p. 55

<sup>464</sup> Ibidem., p. 172-174.

<sup>465</sup> Ibidem. p. 324.

“revoltante”, “escandaloso”. Reconheciam mais uma vez, assim como o antístite, que havia casos em que trazer o hábito era um sacrifício quando em sua visita ao arcebispo. Perguntavam então que razão poderia desculpar o eclesiástico ou o ordinando que queria dar prova da sua vocação, andando continuamente “de curto” e “sem o distintivo da volta”. Mais do que isso, reclamavam os redatores do periódico:

[...] nem ao menos trajais as vestes de um secular modesto e grave!! Esquecidos da sublimidade do vosso caráter metei-vos pelas modas, folgais com as mais extravagantes esquisitices e ficais tão gamenhos com vossas calças de cores e vossas gravatas listradas, que, a fé de cristão, pareceis o que quiserdes, menos eclesiásticos. Mas como que vos ouço reclamar para sustentar a delicadeza de vosso gosto, que o hábito não faz o monge. Não pensais bem; e tanto não pensais que o sagrado Concílio Tridentino prevenindo já essa coarctada vos responde na Sessão XIV cap. VI: ‘Ainda que assim seja, diz ele, contudo convém que os eclesiásticos tragam vestido conveniente ao seu próprio estado para com a decência do hábito exterior manifestarem a interior honestidade dos costumes’. Continuai a ler o mesmo e vereis que os padres de Trento tanto não admitem vossas copiosas desculpas que impõem severas penas a todos os eclesiásticos que não trouxerem seu hábito, sem excetuar a nenhum quaisquer que sejam suas isenções, ordens, dignidades e officios [...]’<sup>466</sup>.

De fato, as punições impostas aos clérigos recalcitrantes eram instrumento para coibir a prática abusiva desses religiosos. O *Diccionario de Derecho Cannónico*, de 1848, assim expunha, segundo as normas tridentinas: “que todos os eclesiásticos, independente de suas graduações, sendo avisados pelos seus bispos ou por uma ordem pública sua, não cumprindo a indicação, seriam suspensos de sua ordem, ofício e benefício e com a perda dos frutos, rendas e produtos dos mesmos”<sup>467</sup>. Sobre o mesmo tema, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* diziam:

Qualquer clérigo de ordens sacras ou beneficiado de qualquer qualidade e dignidade que seja, que no hábito e trajes não guardar o que fica disposto, além das penas que por direito incorre, será pela primeira vez amoestado com termo feito e condenado em dois mil réis e em perdimento da peça defesa que lhe for achada para o meirinho; e pela segunda perderá a mesma peça e pagará quatro mil réis do aljube também para o mesmo meirinho e acusador e, sendo compreendido mais vezes se procederá contra ele com mais rigor, segundo a qualidade da pessoa e circunstâncias da culpa. E os clérigos *in minoribus* que trouxerem tonsura aberta, usarão dos mesmos trajes que temos determinado aos clérigos de ordens sacras, sob pena de se proceder contra eles a perdimento da peça defesa que lhe for achada e com as mais penas que merecem sua culpa. E não andando em hábito clerical não gozarão do privilégio do foro como está determinado pelo Sagrado Concílio Tridentino<sup>468</sup>.

<sup>466</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 20 de janeiro de 1849, p. 246

<sup>467</sup> ANDRÉ, Abbé Michel. *Diccionario del derecho canónico...* p, 57.

<sup>468</sup> *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...* Livro III, Titulo II, p. 185-186.

Portanto ao que parece, mais do que um simples traje distintivo, o hábito passou a “expressar a renúncia e a abnegação de uma vida inteiramente dedicada ao serviço de Deus”<sup>469</sup>. Um símbolo daqueles que por vocação eram “o sal da terra”, e, como tal, assim deveriam se comportar. “Vestir a batina equivalia a um rito de passagem, à transposição de uma barreira psicológica, com drástica mudança tanto na aparência exterior como na atitude interior do indivíduo”<sup>470</sup>.

Essa crítica às vestes dos sacerdotes, porém, não era só da hierarquia, mas também da sociedade que se sentia incomodada com as vestes de seus sacerdotes, que deveriam ser seus exemplos. Em longo artigo, o periódico laico *A Verdadeira Marmota*<sup>471</sup> publicou artigo criticando o costume dos clérigos tanto seculares como regulares:

[...] Em verdade é para lastimar que entre os mesmos ministros da religião de Jesus Cristo, entre aqueles que deveriam ser exemplares da modéstia e bons costumes, apareçam gamenhos que tanto injuriam seu sagrado ministério, quanto descredita e menosprezam a si próprios. Ser gamenho já é coisa repreensível em um moço do mundo. É horrível em um padre. O que será em um frade? E se este for mendicante? É o supra sumo do ridículo. O que dizer de um padre todo dengue [...] Que quer dizer um sacerdote com cheiro de macassa no cabelo, com camisas papudas e com as abas da casaca esparralhadas para traz, só andando na pontinha dos pés todo misureiro?

Há nada mais cômico, mais burlesco e risível do que ver um frade que professou total desapego das verdades do mundo, que pelo seu instituto anda amortilhado em vida apresentar-se no meio da rua com um chapéu de forma esquisita, alteroso com uma fragata, com um hábito todo repuxado para traz e a correia ou cordão muito apertado afim de ver a vontade o esbelto corpinho feiticeiro, limpando o suor evangélico em lencinhos de cambraia bordados, mais aromáticos do que o de uma iaiá? Há coisa mais feia e vergonhosa do que vê no mesmo altar dos tremendos mistérios da paixão um clérigo ou frade só aos pulinhos, de forma que ao proferir um *Dominus Vobiscum* parece um jogador que perde vasa? [...] <sup>472</sup>.

O redator do periódico era um crítico aos costumes de seu tempo. À sociedade e suas instituições e, claro, aos sacerdotes que, andando em tais trajes “gamenhos”, não poderiam passar despercebidos de seu olhar atento, de seu sarcasmo.

Apesar de difícil, com o passar do tempo a situação tendeu a mudar. Provavelmente, os insistentes apelos dos bispos e do resto da hierarquia católica, além da rigorosa educação no seminário, devem ter contribuído se não para a extirpação, ao menos

<sup>469</sup> MATTOSO, Kátia M. Q. *Bahia no século XIX...* p. 344.

<sup>470</sup> SERBIN, Keneth. *Padres, celibato e conflito social...* p. 105

<sup>471</sup> O jornal de variedades *A Verdadeira Marmota* era publicado em Salvador, Bahia, todas as quartas e sábados, na tipografia de Epiphânio Pedroza e era de propriedade do Dr. Próspero Diniz. Segundo Aloysio, circulou entre os anos de 1845 e 1850, com seguinte divisa: “Sou pequenina, porém sou forte. Digo a verdade, não temo a morte”. CARVALHO, Aloysio de. *A imprensa na Bahia em 100 anos*. In: TAVAVRES, Luís G. Pontes (org.). **Apontamentos para a história da imprensa na Bahia**. Salvador, Academia Baiana de Letras, 2008. P. 41-61.

<sup>472</sup> A VERDADEIRA MARMOTA, 19 de abril de 1851, p. 2-3.

para diminuição do costume. E seria na capital, segundo Mattoso, onde o clero mais rico “se submeteu mais facilmente que o pobre clero das zonas rurais e das paróquias afastadas” ao uso cotidiano do hábito<sup>473</sup>.

## O casamento dos padres

Desde muito cedo a Igreja Católica Apostólica Romana teve que enfrentar o problema da imposição do celibato aos seus sacerdotes. Embora nos primeiros séculos do cristianismo já houvesse medidas que sugerissem o não casamento dos padres ou o estabelecesse localmente, como no Concílio de Elvira, Espanha, no ano de 305, só no século XII este passou a ser obrigatoriedade. Na sessão XXIV, cânon IX e X, do Concílio de Trento, reafirmou-se a importância do celibato. Mesmo assim, tal fato não iria romper com uma tradição de séculos imediatamente, não só na Europa como no Brasil. Em Portugal, por exemplo, mesmo antes de Trento, em 1446, “as *Ordenações Alfonsinas* tinham condenado a barregania dos clérigos, que afetava o mercado de casamentos, já que ‘muitas mulheres deixam de tomar maridos lédimos e vivem com clérigos e religiosos pelas suas barregãs, prejudicando seus padres e gerando escândalos’”. Essa tendência foi seguida nas ordenações seguintes, chegando, inclusive, a condenar mulheres a pagar uma indenização de dois mil réis e um ano de degredo. Essa situação de quebra da indicação do celibato, contudo, não dizia respeito só aos simples clérigos, mas também a alguns bispos que costumavam serem vistos com mulheres no Concílio de Trento, segundo Torres-Lodoño. Sob sua análise:

Se era difícil guardar a castidade em Portugal, no próprio Concílio reformador, imagine-se o que seria no Brasil. Os jesuítas não deixaram de acusar o clero português de viver em mancebias com as índias e assim iniciaram a construção de uma imagem de imoralidade, devassidão e desordem do clero do Brasil que vigorou até o século XIX [...]

Continua o mesmo autor afirmando que:

De fato, uma importante parcela do clero português e brasileiro no século XVIII aparece em diferentes documentos, denunciada por terceiros por ter desrespeitado o

---

<sup>473</sup> MATTOSO, Kátia M. Q. *Bahia no século XIX...* p. 345.



celibato, não faltando também o próprio reconhecimento do eclesiástico de que não tinha cumprido o voto de castidade<sup>474</sup>.

Para Serbin as atitudes dos padres variavam publicamente dentro de dois extremos: um primeiro, de total obediência aos ditames eclesiásticos do celibato; e um segundo, de total ostentação de amantes. E nesse quadro havia padres que com suas famílias “respeitáveis” apresentavam discretamente sua mulher como “comadre” e seus filhos como “afilhados”, “sobrinhos” ou “sobrinhas”. A situação, segundo o autor, exigia prudência, pois os mesmos poderiam ser delatados ao bispo. Contudo, como veremos, esse comportamento discreto não seria característica de todos os clérigos envolvidos com mulheres. Sobre os filhos dos padres, comenta Serbin “tinham bons empregos e as filhas se casavam com homens de classe média ou viviam confortavelmente com os bens acumulados pelos pais”<sup>475</sup>. Este último aspecto confirma a preferência das mulheres que ao invés de tomar “maridos lédimos”, como relatou Lodoño, preferiam tomar clérigos ou religiosos, tornando cada vez mais comum a prática na colônia.

Separamos alguns exemplos apresentados por Lodoño relativos à arquidiocese da Bahia:

De seu próprio punho e letra o padre Francisco Borges de Figueiredo [...] no começo do século XIX, reconhecia a continuidade de seu vínculo e o pouco tempo de que tinham durado seus propósitos de emenda. Encaminhou em 1822, petição para a legitimação de filhos, dizendo que em 1814 tinha já legitimado dois filhos, Francisco e Camilla, “que a esse tempo havia tido” da viúva d. Maria Joaquina de Jersey, tendo de legitimar agora mais três, Aurélio, Maria e Tranquilina, da referida viúva<sup>476</sup>.

Apresenta também o caso do padre Alexandre Ferreira Coelho que tivera “amizade ilícita com a parda Rosa Maria da Cruz, da qual houve José, Joaquim, Manuel, Antônio, Mônica, Alexandria, Inácio, reconhecendo-os ‘sem nenhuma dúvida por seus filhos’”; e o caso do padre Francisco Agostinho Gomes que por “natural fragilidade” teve “comércio ilícito com D. Maria Luíza, moradora na mesma cidade e viúva de Joaquim Antônio Vianna” quando teve desta, já em estado de viuvez, sete filhos, “pelos quais sempre tinha respondido pela educação”<sup>477</sup>. Para o autor, “a situação de precariedade da Igreja

<sup>474</sup> LODOÑO, Fernando T. *A outra família: concubinato, Igreja e escândalo na colônia*. São Paulo, USP/Loyola, 1999, p. 75-76.

<sup>475</sup> SERBIN, Keneth. *Padres, celibato e conflito social...* p. 74.

<sup>476</sup> LODOÑO, Fernando T. *A outra família...* p. 77-78.

<sup>477</sup> *Ibidem.*, p.79-80.

colonial fez com que os controles emanados do Concílio de Trento, regimentados pelas *Constituições da Bahia*, pouco funcionassem<sup>478</sup>. Aliás, essas últimas, estabeleciam em seu Livro III, cap. XII, que os clérigos deveriam “fugir” das companhias femininas e “práticas com mulheres”, para evitar suspeitas ou escândalos. Nesse sentido, mandava que nenhum clérigo de ordens sacras ou qualquer outra condição tivesse mulher alguma “de que possa haver suspeita ou perigo ainda que seja escrava sua.” “E as amas que tiverem para seu serviço serão ao menos de idade de cinquenta anos e de tal vida e costumes que não possa haver ruim suspeita”. Ademais, aos que contrariassem as ordens, as mesmas *Constituições* estabeleciam num primeiro momento a admoestação do religioso, com dispensa da dita mulher tida por suspeita. Se incorresse pela segunda vez no ato, o religioso pagaria dois mil réis “para as despesas e meirinho” e se livraria do aljube, pagando as penas arbitrárias que merecesse. Mas tudo isso sempre conservando a obrigação de dispensar as mulheres. Nesse contexto, as *Constituições do Arcebispado*, fazia exceção às avós, às mães, irmãs, sobrinhas filhas de irmãos, tias e primas co-irmãs, das quais o grau de parentesco não permitisse suspeitas. Advertia ainda que mesmo essas parentes não poderiam ser moças. Enfim, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* proibiam que os eclesiásticos se dedicassem ao ensino de moças e a frequência aos mosteiros “falando com elas ou escrevendo-lhes sem justa causa, salvo se forem parentas suas até o segundo grau<sup>479</sup>”.

Apesar de tantas restrições as relações de clérigos com mulheres continuavam muito comuns até o século XIX. Para se ter uma ideia geral da situação, no período de intensificação das discussões sobre celibato no parlamento imperial cerca de 51% dos padres baianos declaravam ter filhos. “Essa porcentagem equivale à dos pais solteiros leigos que deixaram testamento<sup>480</sup>”.

Portanto, D. Romualdo Antônio de Seixas teve que enfrentar um costume que apesar de muito criticado pela Igreja era tão comum como diversos outros aspectos típicos da vida de um secular. Sua luta começa ainda antes de ter se tornado arcebispo da Bahia, quando no ano de 1827, no parlamento imperial brasileiro surgiram as discussões acerca do tema. Foi o deputado baiano Ferreira França que, em 3 de setembro de 1827, lançou uma proposta acerca do casamento dos padres na qual defendia “que o nosso clero seja casado e que os frades e as freiras acabem entre nós”. Após essa bombástica proposição o padre Diogo Antônio Feijó, membro da Comissão Eclesiástica, lançou voto em separado pedindo também

<sup>478</sup> Ibidem., p.82

<sup>479</sup> *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Livro III, Tit. XII, p. 197-198.

<sup>480</sup> SERBIN, Keneth. *Padres, celibato e conflito social...* p. 74.

a abolição do celibato. Este parlamentar, como já apontamos algumas vezes, foi o maior interlocutor do arcebispo da Bahia e vale a pena nos aprofundar na trajetória desse eclesiástico que insistia em lançar propostas de reforma à Igreja Católica no Brasil. Nasceu em 17 de agosto de 1784 em São Paulo e era filho de pais desconhecidos. Foi batizado naquela mesma Sé, na casa do padre Fernando Lopes de Camargo. Mais tarde verificou-se um grau de parentesco entre o padre e o jovem Feijó que era filho de Maria Joaquina de Carvalho, irmã do padre, e, como citou Caldeira<sup>481</sup>, “possivelmente”, Félix Antônio Feijó, irmão de seu cunhado. Mesmo vivendo como agregado na casa de seu tio, o jovem Feijó viveu o estigma da bastardia, embora fosse neto de uma família importante na região (seu avô teria sido governador da província). Sua educação se teria feito por meio dos padres que cuidavam dele, quando aprendeu a ler e a escrever. Naquele ambiente aprendeu também “os rudimentos do ofício sacerdotal”. Passou a estudar por conta própria esperando uma futura habilitação que não viria logo por conta de sua idade. Contudo fez provas de conhecimento nas áreas de retórica e língua latina, concluindo as mesmas em 1801. Mais tarde mudou-se para a vila de Campinas, vivendo das aulas que lecionava, esperando a chance de se habilitar<sup>482</sup>. Envolveu-se com os chamados padres patrocínistas (porque se reuniam nas redondezas da igreja de Nossa Senhora do Patrocínio), de onde parece, tirou parte de suas convicções político-religiosas. Naquele ambiente das cidades de Itu e Campinas, na província de São Paulo, Feijó e os padres patrocínistas disputavam com o grupo do padre Pina, acerca de uma série de condutas a serem tomadas pelos padres. Condutas que variavam conforme as interpretações que se faziam sobre a Bíblia, as normas eclesiásticas e as Ordenações<sup>483</sup>. Sobre a importante figura dos padres patrocínistas, Magda Ricci, citou a opinião do capitão-general João Carlos Augusto Oyenhausen, quando se solicitou ao monarca D. João VI a criação de uma Congregação oficial dos patrocínistas:

Parecendo a primeira vista atendível pelos pios e honestos fins que parecem dirigir as intenções, não merece aprovação de Sua Majestade pelas ruinosas consequências que delas se pode seguir. Estes sacerdotes têm conseguido grande preponderância sobre o ensino daquele povo e têm se constituído diretores de consciência de muitas pessoas, principalmente do sexo feminino, e longe de dirigirem os seus confessados e devotos ao serviço de Deus e aos deveres de bons cidadãos, pelo contrário têm fomentado desordens no seio das famílias, e desunião entre as várias pessoas daquela vila. Por educação e caráter são anti-católicos e vingativos, qualidades estas

<sup>481</sup> CALDEIRA, Jorge (org & introd.). *Diogo Antônio Feijó*. São Paulo, Ed. 34, 1999, p. 22.

<sup>482</sup> Ibidem., p. 23. Segundo Jorge Caldeira o nome de Diogo Antônio Feijó já aparece como padre nos censos campineiros a partir de 1805. Já Magda Ricci apresenta como sua data de ordenação o ano de 1809. RICCI, Magda. *Assombrações de um padre regente...* p. 241.

<sup>483</sup> RICCI, Magda. *Assombrações de um padre regente...* p. 2001.

que vão nutrindo os ditos eclesiásticos por seu interesse particular, sendo que eles, principalmente o padre Elias, nenhum conhecimento tem além de uma casuística moral.; e o mais hábil entre eles, o padre Diogo Antônio Feijó que é quem assina o requerimento, é um intrigante, até processado em Campinas, embora a acusação não provada e, portanto, nula<sup>484</sup>.

Feijó fora amigo próximo do frei Jesuíno do Monte Carmelo, outra figura marcada pelo preconceito. Não só o de sua formação, mas ainda o de sua cor. Mulato, tentou ingressar na Ordem dos Carmelitas, mas foi vítima de sua ascendência, embora esta também revelasse nomes significativos como o do famoso secretário do rei D. João V, Alexandre de Gusmão, seu tio-bisavô. Sua impossibilidade de entrar na Ordem fez com que “montasse um arremedo de Ordem”, onde “estudavam e discutiam teologia, faziam caridade, preces e jejuns”. Quando na morte do amigo Jesuíno, Diogo Antônio Feijó rezou por meio de Nossa Senhora do Patrocínio, buscando no livro do Eclesiastes inspiração para o seu discurso. Assim,

com tudo isso se pode entender que o padre Diogo Antônio de Feijó não fosse exatamente um apreciador das ordens religiosas ou da alta hierarquia da Igreja. E também que, sendo um cidadão brasileiro e, mais que isso, um deputado brasileiro, desejasse ardentemente que o poder público renovado, isto é, onde a lei dominava, fizesse sua entrada também na questão religiosa<sup>485</sup>.

Teria razão a autora em fazer tais afirmações? Achamos que sim. Possivelmente suas experiências contribuiriam para as posturas tomadas por aquele padre político em sua vida como parlamentar, embora as demandas daqueles tempos também sejam fundamentais para compreender as disputas que travou. Questões como a abolição do celibato, as reformas nas ordens religiosas, o direito de intervenção do papa na Igreja brasileira, a utilidade dos cabidos e outras questões que defendem o direito de intervenção do Estado nos assuntos religiosos, não eram só defendidos por ele ou pregados pelos tais “padres patrocínistas”, mas de todos quanto foram influenciados pelas tradições galicanas e regalistas advindas da antiga metrópole, Portugal.

Sobre a figura do padre Diogo Antônio Feijó, D. Romualdo Antônio de Seixas dizia em suas *Memórias*:

Era um homem de poucos conhecimentos, bem que hábil e resoluto. Aspirando a glória de reformador da Igreja do seu país, ele pretendeu não só dotá-la com as

---

<sup>484</sup> Ibidem., p. 239-240.

<sup>485</sup> Ibidem., p. 27.

doutrinas da Constituição Civil do Clero de França, mas ainda mimosear os nossos padres com a permissão do casamento, sua mania predileta, e que sustentou com todo o calor possível. Inimigo de sua classe, ele procurou despojá-la de sua independência e antigos privilégios e nunca se serviu do poder que grangeou, para prestar-lhe o menor auxílio e favor<sup>486</sup>.

Continuou D. Romualdo Antônio de Seixas suas impressões, mas desta vez ressaltando os aspectos morais de seu interlocutor: “Todavia como particular e no próprio exercício dos cargos públicos mostrou virtudes morais mui recomendáveis, não lhe faltando senão o amor e o espírito de seu estado sacerdotal”. Nos mesmos comentários D. Romualdo aponta, de fato, a vontade de Feijó em promover reformas na Igreja brasileira, tal qual um Lutero ou Lamennais:

Logo que este padre chegou ao Rio de Janeiro, fez-me o obséquio de visitar-me, o que se repetiu mais algumas vezes e numa destas entrevistas deu-me a ler um espécie de código ou constituição eclesiástica, que ele havia organizado, pendido-me que acerca dela lhe comunicasse francamente a minha opinião. Assim o fiz, dizendo-lhe com toda a delicadeza e urbanidade, que eu não poderia aderir a maior parte das ideias do seu manuscrito. Não gostou, mas nem por isso deixaram de continuar entre nós mui amigáveis relações<sup>487</sup>.

Apesar das “amigáveis relações” as discussões no parlamento sempre foram agitadas e opuseram esses “dois representantes dos interesses populares”.

O voto em separado de Feijó acerca do fim do celibato dos padres conseguiu o apoio do padre José Custódio Dias, deputado por Minas Gerais, que pediu que se imprimisse o voto do deputado paulista, para que a nação não estranhasse e soubesse que os deputados podem legislar sobre matérias relativas à religião. Tais medidas visavam também evitar que “os fanáticos que se cobrem com o manto da religião, não tenham ocasião de atacar a Assembleia e principalmente o muito nobre deputado que se anima a dar um voto destes. Talvez no Brasil não haja suficiente instrução nos membros da sociedade para verem um voto destes”. Um resumo do voto foi apresentado pelo próprio autor [Feijó] que o apresenta sob os seguintes princípios:

1º - Que se autorize ao governo para obter de sua santidade a revogação das penas espirituais impostas ao clérigo que se casa; fazendo saber ao mesmo Santíssimo Padre a necessidade de assim praticar visto que a Assembleia não pode deixar de revogar a lei do celibato;

<sup>486</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p . 44.

<sup>487</sup> Ibidem. (Discurso de 10 de outubro de 1827)

2º - Que o mesmo governo comunique ao nosso plenipotenciário prazo certo, e só o suficiente, em que deve definitivamente receber da Santa Sé o deferimento desta súplica;

3º - Que no caso da Santa Sé recusar-se ao requerido, o mesmo plenipotenciário declare a Sua Santidade mui clara e positivamente que a Assembleia Geral não derrogará a lei do celibato, mas suspenderá beneplácito a todas as leis eclesiásticas disciplinares que estiverem em oposição aos seus decretos e que o governo fará manter a tranquilidade e o sossego público por todos os meios que estiverem ao seu alcance<sup>488</sup>.

Na mesma sessão de 10 de outubro, D. Romualdo responderia as colocações de José Custódio Dias com o seguinte discurso:

Tendo eu ouvido dizer a um ilustre deputado que até o público estranharia que se não imprimisse o parecer, que acaba de ser lido sobre a abolição do celibato eclesiástico e que não tomasse conhecimento de tal objeto, não posso deixar de levantar-me para ponderar que ao contrário o que será estranhado é que esta augusta Câmara se ocupe de uma matéria que seguramente não é de sua competência [...] <sup>489</sup>.

Para D. Romualdo Antônio de Seixas o casamento dos padres apresentava-se como algo “exótico” e “ridículo”. Dizia ele respeitar a erudição e as luzes do deputado Diogo Antônio Feijó, mas não admitia

seus princípios e ainda menos as suas conclusões, como mostrarei se desgraçadamente entrar em discussão semelhante matéria que deve se rejeitar *in limine*; e como não é agora permitido refutar aquela doutrina, limito-me a declarar desde já que me hei de sempre opor, até onde chegarem 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 reconheço que a legítima dispensa dessa lei eclesiástica não ofenderia a integridade do dogma, mas sobretudo, porque tais exprobrações e epítetos tão odiosos não são armas dignas da majestade desse augusto recinto. Em conclusão voto que não se imprima o parecer, nem se tome conhecimento da sua matéria. Deixemo-nos de casamento de padres e vamos tratar de coisas que possam ser úteis e profícuas a prosperidade de nossa pátria<sup>490</sup>.

O padre Diogo Feijó se pronunciou naquela ocasião dizendo:

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

<sup>488</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS. *O clero no parlamento...* Vol. II, p. 338.

<sup>489</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. II, p. 160.

<sup>490</sup> *Ibidem*. Tom. III, p. 162-163.

que o ocasiona e para o que tem todo o direito, como tenho provado no meu parecer<sup>491</sup>.

De acordo com os redatores de *O clero no parlamento*, não consta nos Anais da Câmara Imperial se a impressão do parecer do deputado Feijó foi aceita ou não, mas no ano de 1828, o mesmo se encarregaria de imprimir o seu parecer num folheto com o seguinte título: *Demonstração da necessidade do celibato clerical pela Assembleia Geral do Brasil e de sua verdadeira e legítima competência nesta matéria*. Sobre a mesma, apresentada pela primeira vez em 76 páginas, anotaremos as principais ideias e argumentos do autor que elucidam sua postura e seu discurso. Argumentava que a Câmara “armada pelo poder que a Constituição [lhe] outorga”, tinha toda a força para impor medidas à disciplina da Igreja, “para debelar esses espíritos turbulentos, inimigos de toda a reforma; incapazes de propor uma só medida de melhoramento” para a instituição, tornando-se “eternos censores dos que nem sabem mendigar seus conselhos impotentes, nem se aterram com os devotos sarcasmos de sua religião aparente”. Para ele, todos viam a “imoralidade” que os transgressores do celibato traziam à sociedade. Esta era uma lei “que não foi, não é, nem será jamais observada.” Mais ainda, o celibato não era uma lei de origem divina e nem mesmo por instituição apostólica. Historicamente, não havia base alguma para aquela imposição que, aliás, era a “origem da imoralidade dos mesmos”. Ainda assim, o papa não recuava e “a Cúria romana, não hesitando um só instante em conceber dispensas nas leis eclesiásticas, não tolera, contudo, que estas sejam revogadas. Não lhe convém”<sup>492</sup>.

O padre Feijó em sua defesa do fim do celibato, de fato parecia estar preocupado em moralizar o clero, reestabelecendo sua honra, sua dignidade clerical, para que esta classe pudesse cumprir, finalmente, sua missão de “salvar as almas”. A grande questão é que o caminho da reforma proposta por Roma seguia outra direção, também pautada na ideia de moral, mas, sobretudo, na tradição e obediência de sua doutrina, sem nenhum espaço para contestações. Talvez por isso o próprio Feijó em sua *defesa da abolição do celibato*, dirija o mesmo trabalho “não aos verdadeiros sábios nem para os homens bem intencionados”, mas para os homens comuns “que de ordinário se deixam cegamente conduzir por aqueles em que os supõem certo direito de guiar. Eu me farei inteligível, para que não sejam seduzidos com

---

<sup>491</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS. *O clero no parlamento...* Vol. II, p. 340.

<sup>492</sup> FEIJÓ. Diogo Antônio. *Demonstração da necessidade de abolição do celibato clerical*. In: CALDEIRA. *Diogo Antônio Feijó...* p.280-281.

aparatos argumentos, cuja futilidade se acha acobertada com o sagrado manto da religião. Eu quero ser entendido, e pouco me importa ser combatido.”<sup>493</sup>

O padre político continuou ainda sua defesa da abolição do celibato nos jornais da época e, desta vez, teria como interlocutor frequente o também padre, Luiz Gonçalves dos Santos, conhecido publicamente como o padre perereca. Um dos principais trabalhos de Feijó, em suas disputas contra o “padre perereca” foi um artigo intitulado *Resposta às parvoíces, impiedades e contradições do Sr. Luiz Gonçalves dos Santos na sua intitulada defesa do celibato clerical, contra o voto separado do padre Diogo Antônio Feijó, membro da Comissão Eclesiástica da Câmara dos Deputados*. Nela o padre Feijó defendeu sua posição como representante da nação, que tinha a

obrigação de propor tudo quanto julgar conveniente à felicidade dos cidadãos, em cujo número entram os eclesiásticos; excetuados certamente os ultramontanos, e papistas, que obedecem ao bispo de Roma, como a seu senhor, e que o julgam autorizado para dar leis aos monarcas nos objetos da privativa competência destes<sup>494</sup>

Em conclusão, impunha-se novamente a questão da nacionalidade. O que era um padre brasileiro? Era um cidadão do Império ou súdito do Pontífice romano? Como já se disse, essa questão permeou todas as discussões jurisdicionalistas nas relações entre Igreja e Estado no século XIX. Um poder estrangeiro poderia intervir em assuntos supostamente nacionais? O poder temporal poderia intervir em assuntos de disciplina eclesiástica? Enfim, Feijó representava esse grupo significativo de padres e de leigos galicanos/regalistas em todo o país que durante essa primeira metade do século XIX contendia contra a ortodoxia católica nacional.

D. Romualdo Antônio de Seixas não fez mais debates significativos no parlamento, mas sua posição foi a mesma nos anos seguintes. Defendeu a disciplina da Igreja reforçada pelo papa Gregório XVI, em sua encíclica *Mirari vos* (1832), na qual criticou os filósofos que

faziam coro com alguns eclesiásticos que, esquecidos da sua dignidade e do seu estado, e aliciados pela voluptuosidade, chegaram a licenciabilidade tal, a ponto de em alguns lugares se atreverem a pedir publicamente faculdades aos príncipes para infringir tão santa disciplina<sup>495</sup>.

<sup>493</sup> Ibidem. p. 282.

<sup>494</sup> Ibidem. p. 342.

<sup>495</sup> Disponível em:

<http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=mirarivos&lang=bra>. Acesso em 13/11/2012.



Já em 1835, o pontífice Gregório emitiu carta em apoio ao arcebispo da Bahia ante aos que “maquinavam” contra a disciplina da Igreja:

Venerável irmão [...]

Entre as gravíssimas angústias que oprimiam e soterravam o nosso coração, por causa da execranda conjuração, que nesse país por muito tempo lavrou contra a lei do celibato, sobremodo nos recreou o zelo verdadeiramente pastoral, digno de ser imitado, que haveis manifestado na defesa e propugnação de um tão salutar ponto da disciplina. Igualmente nos constou que também por meio de alguns opúsculos que haveis publicado pela imprensa tendes resistido aos ímpios e ruinosos desígnios daqueles que, em desprezo do respeito à Igreja e a Sede Apostólica, tudo maquinam em totalmente destruir tão santa disciplina. Assim, que louvando como merece, o desvelo exímio, que nesta causa haveres mostrado, muito vos felicitamos, reconhecendo-vos benemérito da Ordem Eclesiástica, e por isso da mesma Igreja. Ainda que, porém, de modo algum pareça preciso excitar-vos a que continueis advogando a mesma causa, vendo-vos espontaneamente tão empenhado nela, contudo pede a sua gravidade que também vos estimulamos com nossas exortações. Prossegui pois, venerável irmão, e pelo posto que ocupais, e pelo amor da religião que vos inflama, perseverai com todo vigor em obra tão santa. Não duvidamos que estejais persuadido da deliberação e firmeza com que resistiremos às tentativas daqueles que se deixam encandecer do espírito de novidade. Mas para que as maquinações, que aí principiaram, mais facilmente se desvançam e se dissipem, muito contribuirá na verdade a solícitude, na verdade, a solícitude e coadjuvação que empregardes conosco [...]

Dado em Roma, em São Pedro no dia 20 de junho do ano de 1835. V do nosso pontificado<sup>496</sup>.

Por sua vez, o *Noticiador Católico*, sob os auspícios de D. Romualdo Antônio de Seixas, vinte anos após as discussões na Câmara, ainda publicou um artigo com o título de *O casamento dos padres julgado por um protestante*. O periódico apontava as mesmas questões defendidas por seus entusiastas de um e de outro lado, isto é, a questão da moralidade e da cidadania dos eclesiásticos:

Será raro, no tempo presente, ouvir reprovar por homens ignorantes, o celibato dos padres católicos? E não falo somente desses que padecem o mal da padre-fobia. Quem há aí que não tenha ouvido, mesmo de pessoas cristãs, deplorar a disciplina do celibato, com as mais excelentes e mais filantrópicas vistas? Concedei ao padre, dizem eles, a faculdade de contrair laços conjugais e tereis um cidadão que se identificará com a sociedade civil, que pelas graças e virtudes unidos ao caráter sacerdotal torna-se-á o modelo dos esposos, que não sofrerá as incessantes calúnias que todos os dias atacam sua moralidade, que se achará, por assim dizer, mais desembaraçado para desenvolver a influência do seu ministério apostólico. O homem do mundo e pai de família verá no padre casado um cidadão, em lugar de só olhar para ele como um escravo... além de que não se casam os padres orientais.

<sup>496</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. I, p. IX-XIII.

Não nos cansaremos aqui em rebater e mostrar a falsidade de todas estas razões. Somente responderemos a: não, os padres orientais se não casam. Jamais se casarão os padres [...] <sup>497</sup>.

Nos anos seguintes a questão do celibato perderia força no parlamento, sobretudo, pelo afastamento de figuras como o padre Diogo Antônio Feijó e D. Romualdo Antônio de Seixas, mas as marcas das campanhas do arcebispo da Bahia e a defesa do regente Feijó, que buscavam a moralização da instituição católica por caminhos diversos ficariam na história de suas biografias e na história da Igreja Católica no Brasil.

## Reforço e reforma do clero regular

No alvorecer do século XIX existiam na arquidiocese da Bahia Ordens e Congregações masculinas e femininas com seus conventos. As masculinas eram de carmelitas, beneditinos, franciscanos, também conhecidos como capuchos, capuchinhos, carmelitas descalços, Eremitas de Santo Agostinho. Já as casas conventuais femininas eram as de Santa Clara do Desterro, Nossa Senhora da Conceição da Lapa, de Nossa Senhora da Soledade e Nossa Senhora das Mercês. Segundo Mattoso:

Na primeira metade do século XVIII as ordens religiosas viveram um momento de grande expansão, com a multiplicação de instituições e o fortalecimento de seu poder econômico. Às doações de terras, feitas pela Coroa para a construção de conventos e mosteiros, acrescentaram-se doações de particulares de todo tipo. Com exceção dos franciscanos e capuchinhos, ordens mendicantes, todas as outras se tornaram proprietárias de terrenos e imóveis urbanos, engenhos e fazendas de gado. Frequentemente seu poder econômico provocava conflitos com leigos, principalmente nas regiões Norte e Sul da Colônia. Nas grandes cidades do litoral, as ordens financiavam numerosas empresas comerciais e agrícolas. Jesuítas, beneditinos, carmelitas e religiosas do Convento da Santa Clara do Desterro desempenhavam na Bahia, papel de banqueiros, quando ainda não existiam estabelecimentos formais de créditos <sup>498</sup>.

Esse quadro, contudo, iria mudar na segunda metade do XVIII, quando as iniciativas de Sebastião José de Carvalho e Melo, o marquês de pombal, iniciariam transformações profundas na lógica da administração pública portuguesa e nas relações entre a Igreja e o Estado. Embora ela atingisse principalmente os jesuítas, que foram expulsos em

<sup>497</sup> O NOTICIADOR CATÓLICO, 5 de junho 1848.

<sup>498</sup> MATTOSO, Kátia M. Q. *Bahia no século XIX...* p 375. Sobre a acumulação de bens e atividades bancárias pelas Ordens e Congregações, consultar: SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial (1550-1835)*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988. p. 179-185).

1759, num processo gradativo, se criou uma suposta política de tentativa de extinção das Ordens e Congregações para a absorção dos bens desse clero regular que alcançou, no século XIX, seu auge com os políticos liberais do Império brasileiro. Essa política metropolitana, para Cândido Mendes de Almeida, foi introduzida desde que “as ideias galicanas dominaram o governo da metrópole, frustrando a fiscalização dos gerais das corporações regulares, a pretexto de serem estrangeiros os seus chefes [...]”, podendo assim, enfraquecê-las, pelo que ele chamou de “veneno do jansenismo”<sup>499</sup>. É fato também que essa política de racionalização da metrópole portuguesa reproduz um modelo frequentemente adotado na Europa secularizadora, que pode ser exemplificado pelas reformas empreendidas pelo arquiduque da Toscana, Pedro Leopoldo, entre os anos de 1765 e 1790. Este não só tornou submissa à autorização estatal qualquer transferência de propriedade a favor da Igreja, fosse de bens móveis ou imóveis, como também a partir de 1773 deu início ao confisco dos bens das ordens religiosas supressas. O controle das reformas promovidas pelo príncipe estendeu-se a tal ponto, assim como em Portugal, a uma retirada da dependência dos institutos das mãos de superiores estrangeiros entregando-os aos bispos diocesanos, “de maneira que ficasse assegurada uma unidade maior de toda a atividade eclesiástica, de acordo com uma mentalidade tipicamente racional”<sup>500</sup>. Passou a controlar ainda a admissão dos candidatos às ordens, promoveu exames especiais para as candidatas, proibindo os mosteiros de receberem dotes, impediu ostentações de riquezas nos cultos, orientou os institutos femininos para a vida ativa, facilitando a transformação dos mosteiros em conservatórios voltados para a educação, etc. Para Martina, além de tentar promover essas reformas criando uma autêntica religiosidade no povo, o monarca também procurou “resolver difíceis questões econômicas, não só atenuando o *déficit* estatal com a ajuda do patrimônio eclesiástico” como, ao mesmo tempo, procurou trazer uma solução para “as más condições de grande parte do clero, pondo em circulação, com proveito de todo o país, imóveis até então irracionalmente explorados”<sup>501</sup>.

Respeitadas as especificidades de cada caso podemos perceber diversas semelhanças entre os projetos de reforma – toscano, português e depois dos políticos do

---

<sup>499</sup> ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Código de Direito Civil e Eclesiástico Brasileiro*.... p. 1066. Cândido Mendes de Almeida, nasceu no Maranhão, em 1818 e estudou na Faculdade de Direito de Olinda. Defendeu o bispo D. Vital na “Questão dos bispos” e tornou-se uma das principais figuras leigas adeptas do ultramontanismo no Brasil. Esse facto justifica suas considerações sobre o que ele chamou de “veneno do jansenismo” e seu conservadorismo político e religioso. Para um estudo das políticas pombalinas em relação aos bens das Ordens e Congregações na Bahia ver também: VIVAS, Rebeca C. de Souza. *Aspectos da ação episcopal de D. José Botelho de Matos sob a luz das relações Igreja-Estado (Bahia, 1741-1759)*. Salvador, UFBA., 2011 (Dissertação de Mestrado).

<sup>500</sup> MARTINA, Giácomo. *História da Igreja*... p. 271-272.

<sup>501</sup> *Ibidem*.

Brasil império. O deputado paulista Francisco Paula e Sousa, por exemplo, lançou emenda para criação do projeto-lei que regularia o estatuto das ordens e congregações religiosas na qual propunha que ficasse “proibida a admissão ou residência não só de frades ou congregados estrangeiros, qualquer que seja sua denominação, instituto ou hábito, como também de qualquer nova ordem ou corporações religiosas”<sup>502</sup>. A emenda foi combatida primeiramente pelo deputado e bispo do Maranhão, D. Marcos Antônio de Sousa, que afirmava que o Brasil admitia todas as seitas e todos os estrangeiros. Ponderava então: “Que se pretenda não se instituem novas corporações estrangeiras, sem o consenso do governo, isto eu entendo, mas que sejam excluídos todos os estrangeiros, só porque seguem os conselhos evangélicos, não entendo e nem posso admitir.”<sup>503</sup> O deputado José Custódio Dias interveio com a seguinte afirmação:

Que um homem queira ser frade, queira ser jesuíta, parecerá ser loucura no tempo presente; mas nós somos obrigados a atalhar, porque nem todas as loucuras se consentem.

Que o homem se entregue a sua devoção, que se quiser vá para algum deserto, tudo isto nos pode ser indiferente, mas o que eu desejo é que não se utilize dos bens da nação<sup>504</sup>.

E continuou afirmando: “[...] Eles vêm pregando santidade, cheios de mel nos lábios, mas com o veneno nos corações e sempre que podem não deixam de fazer mal à sociedade.” O deputado mineiro deixava implícito seu despreço aos religiosos capuchinhos: “Portanto, não tem cá negócios no Brasil, não se fecham as portas aos estrangeiros. O que não queremos são esses barbados que vêm meter medo às crianças.”<sup>505</sup> Esses religiosos que eram ligados à *Propaganda Fide*<sup>506</sup>, em Roma, falavam frequentemente da necessidade de arrependimento e, para tanto, faziam recurso às imagens do inferno e toda a crença punitiva existente na doutrina cristã.

As discussões prosseguiram pelos argumentos do deputado Diogo Antônio Feijó que também passou a atacar o discurso de D. Marcos: “A emenda não proíbe a ninguém seguir os princípios evangélicos. O que se quer somente é coarctar um abuso e o Sr. Bispo do

<sup>502</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS. *O clero no parlamento...* Vol. II, p. 360.

<sup>503</sup> Ibidem.

<sup>504</sup> Ibidem.

<sup>505</sup> Ibidem.

<sup>506</sup> A Sagrada Congregação da *Propaganda Fide* foi criada em 22 de junho de 1622, mediante a Constituição Apostólica *In Inscrutabili Divinae Providentiae*, do papa Gregório XVI. Tem como função até hoje organizar a atuação missionária da Igreja Católica nas regiões onde o cristianismo apresenta-se mais incipiente. No geral, sua administração é feita por Vigários Apostólicos ligados diretamente e, portanto, não possui a independência características de certas dioceses.

Maranhão sabe muito bem que os estatutos dos mesmos frades determinam que não haja frade disperso fora do convento”. D. Marcos, por sua vez, continua defendendo a entrada dos religiosos no Brasil, enquanto Paula e Sousa os acusa de propagar ideias absolutistas e ultramontanas. Interveio então o arcebispo da Bahia, D. Romualdo Antônio de Seixas, combatendo a imagem de que todos os religiosos fossem jesuítas: “Só porque têm hábito são jesuítas? Isso é uma conjectura sem fundamento algum, porque poderão [sic] haver inimigos da nação vestidos de todo o modo.” Tal intervenção vem do fato do deputado Pereira de Vasconcelos dizer que os frades estrangeiros eram “verdadeiros jesuítas”<sup>507</sup>. Vale lembrar que os jesuítas expulsos do Brasil representavam tudo o que havia de mais ultramontano na Igreja romana e sua filosofia de cunho tomista e tradicionalista era vigorosamente rechaçada pelas doutrinas de tendências galicanas e regalistas dos políticos do Brasil império, absorvidas na Universidade de Coimbra.

Todas essas discussões foram realizadas no dia 17 de maio de 1828, mas voltariam à pauta dois dias depois quando foi aprovado o artigo 2º sobre o projeto de admissão de noviços nas ordens religiosas. Entrara em discussão, no dia 19, o artigo 3º do projeto que estabelecia a idade de 50 anos para a profissão religiosa. Naquele momento, pelo menos para D. Romualdo Antônio de Seixas ficara clara a intenção daqueles políticos de “acabar com os frades sem distinção de estrangeiros e nacionais”:

Pois o que quer dizer, que ninguém possa professar em uma religião antes da idade de 50 anos, senão abolir de fato todas as ordens regulares? (Apoiados). Pois bem, nesse caso fale-se claramente e com franqueza; diga-se não queremos frades -, não se afete a querer conservá-los por um modo ilusório, e irrisório que ninguém pode enganar. Eu não sei mesmo, Sr. Presidente, aonde se iria buscar o modelo ou o exemplo e uma tão singular legislação, a não ser entre as reformas do célebre Pedro I da Rússia, o qual parece-me ser o único que se lembrou dessa idade de 40 ou 50 anos, sem dúvida com o fim de acabar com os frades do seu Império<sup>508</sup>.

Segundo o prelado, em uma idade tão avançada seria muito difícil um indivíduo largar os prazeres da vida e os hábitos adquiridos nos primeiros anos e, exatamente por isso, o Concílio tridentino teria indicado a idade de 16 anos para se fazer profissão de fé em alguma ordem religiosa. O Concílio tridentino dizia na sessão XXV, capítulo XV, sobre a idade mínima de 16 anos: “Em nenhuma religião tanto de homens como de mulheres, se faça profissão antes de completos 16 anos; nem seja admitida a profissão a que tiver menos de um ano de aprovação, desde que recebeu o hábito.” D. Romualdo advertiu ainda para a indicação

<sup>507</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS. *O clero no parlamento...* Vol. II, p. 360-364.

<sup>508</sup> *Ibidem.* p. 367.

dos 5 anos estabelecidos pelo Concílio para “reclamar a nulidade da profissão”. Por isso concluiu votando contra o artigo: “se o seu verdadeiro fim é dar um golpe mortal em todas as comunidades religiosas não o posso por modo algum aprovar [...]; e se é melhorá-las, não admitindo senão homens velhos e decrépitos, então digo, que além de repugnante à disciplina geral da Igreja, ele é inteiramente irrisório e pouco digno de Câmara”<sup>509</sup>. Sobre essa mesma questão o deputado Diogo Antônio Feijó retrucou os argumentos apresentados por D. Romualdo afirmando que a teoria de que mais convinha para os religiosos as crianças que os homens de maior idade é uma

Teoria que tem contra si a prática de todos os séculos! E sustentada quando há um clamor geral contra esses estabelecimentos de religiosos? E será porque eles são muito bons? Como é possível, que se possa sustentar a conveniência de admitir ao claustro um menino de 16 anos? [...] (o ilustre deputado não foi ouvido por algum tempo até que se disse)<sup>510</sup>, porque desde o momento em que cada um professa, fica ligado a todas as funções e encargos da religião.

Entre nós observa-se que sem ter a idade de 25 anos um jovem não é senhor de seus bens; e com a idade de 16 anos há de ser senhor de ceder a sua liberdade, e por toda sua vida? [...] Eu entendo que nós vamos curar o mal da nossa sociedade, e nem eu sustento esta doutrina pelo lado da população; eu desejo a felicidade desses mesmos que já estão nos claustros, e daqueles que houverem de entrar; porque o homem de 50 anos (como se disse) tem uma natureza mais viciosa. Afirmar isto é na verdade não conhecer a natureza humana!<sup>511</sup>

O discurso de Feijó ganhou o apoio do deputado Lino Coutinho e rendeu nova intervenção de D. Romualdo Antônio de Seixas justificando diversos pontos de sua fala:

Apesar de que eu não queria mais falar nesta matéria, sou obrigado a dizer ainda alguma coisa, porque vejo que se torceram algumas das minhas proposições e procurou-se dar-lhe um sentido absurdo, para se facilmente combaterem; e até fui taxado de herético.

Disse o ilustre deputado que eu fazia como inseparável do catolicismo a existência das ordens religiosas. O que eu disse foi que a disciplina estabelecida pelo Concílio de Trento, que marca a idade de 16 anos, achava-se em vigor entre todas as nações católicas e que apesar dos soberanos haverem projetado algumas reformas, elas não se puderam verificar.

Também me atribuiu o dizer, que se deviam escolher moços de 16 anos, porque estes homens estavam puros; quando eu somente fiz paralelo ou comparação entre os hábitos adquiridos na idade de 16 anos e os adquiridos na idade de 50 anos; e isto porque o ilustre deputado há pouco acabava de dizer que era impossível que o homem de 50 anos rompesse por todas essas prisões, que pelos hábitos contraíra; o que é um fato fundado na experiência[...]<sup>512</sup>

<sup>509</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. III, p. 173-179.

<sup>510</sup> Observação do taquígrafo anotada pelos redatores de *O clero no parlamento*.

<sup>511</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS. *O clero no parlamento...* Vol. II, p. 369-370. (Discurso de 19 de maio de 1828).

<sup>512</sup> *Ibidem*. p. 370-371.

D. Marcos Antônio de Sousa, que já interviera outras vezes, tornou a argumentar que: “A Constituição garante a todo cidadão o direito de seguir a profissão que quiser. Portanto, qualquer moço em qualquer idade pode escolher qualquer estado. A Constituição garante também aos religiosos o foro de cidadão.”<sup>513</sup>.

Apesar de todas as discussões e da defesa ferrenha de D. Romualdo e D. Marcos, naquele dia 19 de maio de 1828 o artigo 3º do projeto que proibia a entrada de frades estrangeiros e mesmo a direção das ordens por esses indivíduos e sua idade de 50 anos acabou sendo aprovado no parlamento. A problemática continuou, só que, desta vez, focalizando exclusivamente a questão da direção das ordens que para Diogo Feijó, também era da competência do poder temporal. O parlamentar defendeu que era necessário proibir a obediência dos religiosos brasileiros aos superiores estrangeiros. Neste sentido, Feijó buscou tornar independente a Congregação Beneditina brasileira daquela existente em Portugal. Na concepção do deputado paulista, “toda sociedade tem o poder de rejeitar qualquer lei ou disposição da Igreja que, de qualquer modo, possa promover a desordem ou perturbar a tranquilidade pública.”<sup>514</sup> Nem mesmo o papa, ponderava, poderia fazê-lo sem o consentimento do governo e muitas vezes da própria Assembleia segundo a Constituição. Para D. Romualdo Antônio de Seixas: “É dever do governo, em atos desta natureza, marchar sempre de acordo com o governo espiritual e já mostrei que essas ordens foram admitidas com o concurso dos dois poderes e que a mais pequena alteração não se pode fazer”<sup>515</sup>. Aquelas discussões sobre a independência das ordens instaladas no Brasil não eram novas. Na verdade, remetiam a mais uma das demandas do Imperador Pedro I quando enviou o monsenhor Vidigal à Roma. Segundo Cândido Mendes de Almeida: “Nos parágrafos 29 e 30 das instruções dadas a monsenhor Vidigal nosso ministro em Roma, se lhe recomendou que obtivesse da Santa Sé em decisão geral para que ordens regulares do Brasil não ficassem sujeitas aos superiores de Portugal [...]”<sup>516</sup> De acordo com o mesmo autor, não havia interesse em atrair novas ordens ao Brasil. “Este era o pensamento do governo nascente. Conservar o que existia inda que por algum tempo e nunca aumentar.”<sup>517</sup> O ministro Vidigal, que não conseguiu uma separação geral das ordens brasileiras de suas províncias na Europa, teve que solicitá-las individualmente ao Santo Padre<sup>518</sup>. A primeira ordem a “pedir” a separação foi a

---

<sup>513</sup> Ibidem.

<sup>514</sup> Ibidem. p. 378-379.

<sup>515</sup> Ibidem..

<sup>516</sup> ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Código civil e eclesiástico brasileiro antigo e moderno...* p. 1067.

<sup>517</sup> Ibidem.

<sup>518</sup> Ibidem.

beneditina, que a obteve em 7 de julho de 1826 pela bula *Inter gravíssimas curas*. Cândido Mendes ressalta que outras “ordens não o fizeram logo: seja por vontade ou porque houve em Roma demora na apresentação da súplica”. Havia ainda casos em que “o governo não lhes fizesse conhecer sua vontade por qualquer meio [...]”<sup>519</sup>. De fato, a situação poderia variar. Em 21 de maio de 1836, D. Romualdo Antônio de Seixas voltaria à cena mais uma vez em defesa da intervenção do poder religioso no fechamento de ordens religiosas e da propriedade de seus bens. Ele não aprovou a atitude unilateral do poder civil que suprimiu ordens tanto na Bahia como em Sergipe, pelo advento do Ato Adicional de 1834 que permitiu às Assembleias Provinciais legislar sobre os conventos. Para ele, que na época da instituição do Ato havia apresentado emenda contra esses artigos, que, aliás, foi rejeitada, tais supressões não poderiam se dar sem concurso das duas autoridades, civil e religiosa<sup>520</sup>.

A discussão sobre a autoridade do Estado em questões que aludiam às ordens, como se pode perceber mais uma vez, tocava nos limites de interferência do governo temporal sobre o governo espiritual e foi aditivo ao projeto de lei que proibia a admissão de ordens religiosas no Império. Este último teve como grande decorrência, para muitos autores, a diminuição do número de membros de muitas ordens no Brasil e até o fechamento de algumas. Algo que, em boa medida, não podemos comprovar pela falta de dados que comprovem essa tendência. Os dados que dispomos são insuficientes para demonstrar tal situação. De qualquer forma, os dados levantados servem para ilustrar o quadro das ordens e congregações religiosas durante dois anos. Observemos as seguintes tabelas:

Tabela 1

Ordens e Congregações	Números de Religiosos
Benedictinos	-
Franciscanos	106
Carmelitas	46
Capuchinhos	9
Soledade	23

<sup>519</sup> Ibidem.

<sup>520</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS. *O clero no parlamento...* Vol. III, p. 256.



Santa Clara	36
Ursulinas das Mercês	26
N. S. Conceição da Lapa	16

Fala do presidente da província da Bahia, João José Moura de Magalhães, 1848.

Tabela 2

Ordens e congregações	Número de religiosos
Benedictinos	34
Franciscanos	65
Carmelitas	46
Capuchinhos	15
Soledade	22
Santa Clara	33
Ursulinas das Mercês	25
N.S. Conceição da Lapa	16

Fala do presidente da província da Bahia, Mauricio Wanderley, 1854.

Como se poderá perceber há uma divergência entre os dados apresentados acima e aqueles apresentados por Kátia Mattoso para o ano de 1854<sup>521</sup>. Isso se explica pelo fato da autora considerar apenas os religiosos residentes na capital da província. Nós tomamos por referência o número de religiosos em toda a arquidiocese da Bahia. Ela observou um crescimento do número de homens nas ordens religiosas, mas faz uma comparação entre Salvador e a Bahia que para nós suscita dúvidas. Nós só pudemos fazer uma comparação entre os anos de 1848 e 1854, para toda a arquidiocese e observamos, como se pode concluir pelas tabelas, uma diminuição – 262 em 1848 e 256 em 1854 – considerando números totais, isto é, ordens e congregações masculinas e femininas. Importante ressaltar que em nenhum dos dois relatórios de presidentes de província encontrados por nós constavam a entrada das irmãs de caridade ou dos religiosos lazaristas. Portanto, não devemos tomar como exatos os dados apresentados.

Assim, a julgar por essa suposta diminuição do número de religiosos, seguindo o exemplo do que já havia ocorrido na Europa, os políticos brasileiros tinham como intenção

<sup>521</sup> MATTOSO, Kátia M. Q. *Bahia no século XIX...* p. 379.

absorver os bens dessas organizações que tinham grandes somas em patrimônios tanto móveis quanto imóveis. “Considerando-se herdeiro e sucessor legítimo das ordens, ele [o governo]<sup>522</sup> cobiçava esses bens, integrados ao seu patrimônio pela lei de 9 de dezembro de 1830.”<sup>523</sup> Era uma forma de sanear as contas públicas com bens que pertenciam às organizações religiosas, mas que também eram pretendidas pelo Estado por conta do padroado régio e do sistema de união entre Igreja e Estado.

Mais tarde outras leis viriam contribuir para a diminuição do clero regular, aumentando a possibilidade de obtenção dos bens dessas ordens por parte do Estado, como foi o caso da lei de 1834 que por meio de

uma circular do Ministério da Justiça proibiu que candidatos ao noviciado fossem admitidos sem permissão expressa do governo. Elaborado com outro espírito, o artigo 10 do Ato Adicional de 1834 atribuiu às Assembleias Legislativas a faculdade de legislar sobre os conventos e outras reformas de associação religiosa. Finalmente, em maio de 1855, o governo reforçou suas medidas, suspendendo o funcionamento do noviciado, o que provocaria um esvaziamento total dos conventos<sup>524</sup>.

Sobre a posição de D. Romualdo Antônio de Seixas em relação à extinção das ordens e congregações fica clara sua discordância quando se propôs a extinção da Congregação do Oratório de São Felipe Néri, na cidade do Recife. Contestada primeiramente por D. Marcos Antônio de Sousa, D. Romualdo dizia basear-se em certas razões:

A primeira porque não se deve deitar a baixo um edifício só porque nele se descobre alguma ruína. [...] Se a casa da Congregação em Pernambuco, outrora tão respeitável [...] tem infelizmente degenerado da saudável observância de seus estatutos, apresentando o vergonhoso espetáculo da insubordinação e da discórdia, não seria melhor, em vez de destruí-la, promover a sua reforma [...]?<sup>525</sup>

Percebemos que no discurso do prelado há um ponto relevante que é a disciplina do clero regular. Para muitos políticos e cidadãos os regulares apresentavam uma religiosidade apenas aparente e seu comportamento não condizia com a postura a ser assumida por verdadeiros religiosos. Mattoso comenta que “povo e governo concordavam que

<sup>522</sup> Inserção nossa.

<sup>523</sup> MATTOSO, Kátia M. Q. *Bahia no século XIX...* p. 376.

<sup>524</sup> Ibidem. De acordo com os redatores de *O clero no parlamento* o Ato Adicional de 1834 havia conseguido imprimir “grande falta de coerência nas decisões governamentais, pois pelo menos na Bahia a resolução provincial nº 25 de 23 de junho de 1835 concedeu aos provinciais dos franciscanos, dos carmelitas descalços e dos beneditinos, licença para aceitarem 30 noviços” (CÂMARA DOS DEPUTADOS, *O clero no parlamento...* Vol. II, p. 272).

<sup>525</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS. *O clero no parlamento...* p Vol. II, p. 557. (Discurso de 29 de agosto de 1829).

as ordens religiosas eram inúteis, pois congregavam em seus conventos um punhado de monges, cuja vida privada nada tinha de exemplar”<sup>526</sup>. De fato vimos que o deputado baiano Lino Coutinho encarava dessa forma a existência das freiras em sua vida conventual, claustral. As freiras eram costumeiramente vistas “conversando à grade” com os que passavam pelas ruas. “Melhor” seria tornar essas instituições escolas abertas para a mocidade. No discurso D. Romualdo Antônio de Seixas via o problema não como um motivo para exterminar as ordens ou congregações, mas um motivo para se planejar uma reforma das mesmas. Era contrário também à ideia de absorção dos bens das Congregações por parte do Estado. Dizia que

[...] Como poderia agora convir que, sem pleno conhecimento de causa se pusessem em administração os bens dos congregados de Pernambuco, cujo direito é ainda mais inviolável como verdadeiros cidadãos, a quem não se pode contestar nenhuma das garantias da Constituição, pois que não estão ligados por votos alguns, nem se pode alegar que pertençam ao outro mundo, como se disse a respeito dos regulares<sup>527</sup>.

Apesar da existência de tantas leis que contribuíram para proibir a entrada de novos religiosos nas congregações e ordens religiosas instaladas no Brasil, visando, teoricamente, seu desmantelamento, D. Romualdo Antônio de Seixas foi capaz de trazer novas Congregações que desempenhariam um papel de importante no seu projeto reformador. Sabemos que a presença dos religiosos capuchinhos no país, apesar de combatida, desempenhava um papel de extrema relevância, principalmente no contato com as populações sertanejas da arquidiocese da Bahia e do restante do Império brasileiro e as diferentes comunidades indígenas, em seu trabalho missionário. Os capuchinhos italianos se destacaram no papel de trabalho missionário a partir do século XIX. Sua ação foi vital para manter viva a presença da Igreja onde o clero secular não se verificava. Mesmo tendo sido expulsos do país no período regencial, o Segundo Império reabriu as portas para esses religiosos nos anos de 1840, afim de cumprir seu tradicional papel missionário de “apaziguar os conflitos sociais sangrentos e a contribuir na consolidação do Estado imperial”<sup>528</sup>. Muitos conflitos foram debelados com a ajuda desses religiosos no fim da primeira e toda a segunda metade do século XIX no campo ou na cidade, a saber, a Cabanagem (1841) nas Alagoas, a Praieira

<sup>526</sup> MATTOSO, Kátia M. Q. *Bahia no século XIX...* p. 376.

<sup>527</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS. *O clero no parlamento...* Vol. II, p. 555-557. (Discurso de 29 de agosto de 1829).

<sup>528</sup> SAMPAIO, Wilson C.; MADEIRA, Maria das Graças. *Século XIX – conflitos e flagelos: um exame sobre os aspectos formativos do povo*. In: **Intelectuais e processos formativos em Alagoas (séculos XIX e XX)** (org. Elcio de Gusmão Verçosa). Maceió, Edufal, 2008, p. 75

(1848-1850) e o Ronco das Abelhas (1851-1853), em Pernambuco, e porque não mencionar Canudos, no sertão da Bahia, já em fins do XIX, depois de proclamada a república no Brasil<sup>529</sup>. Portanto, apesar de tantas críticas e perseguições às ordens religiosas, o Estado imperial e mesmo os governos provinciais se utilizaram desses religiosos para desenvolver atividades que lhes convinham. Com relação à Assembleia Legislativa da Bahia, de acordo com Pietro Regni, “no dizer de fr. Ambrosio de Arcevia”, era composta de “bons cidadãos” e trabalhou nesse sentido. Acolheu “favoravelmente” um pedido dos capuchinhos do hospício da Piedade para receber reforços de missionários vindos da Itália. Para o mesmo autor:

Não é difícil descobrirmos nesta nova mentalidade da Assembleia Legislativa da Bahia o influxo benéfico do Senhor Arcebispo, D. Romualdo Antônio de Seixas, o gênio tutelar da religião católica em terras brasileiras. Estribando-se em sua competência no campo jurídico, ele defendeu briosamente os valores religiosos tradicionais, postos em discussão pelo liberalismo racionalista e maçônico, como o celibato eclesiástico, a vida religiosa, o uso de missionários de qualquer procedência na pastoral diocesana e na catequese dos índios [...]<sup>530</sup>.

O *Noticiador Católico* tornou público na Bahia um relatório do Ministro da Justiça à Assembleia Geral Legislativa em que afirmava a importância desses sacerdotes no serviço missionário no Brasil:

Continuam estes religiosos a prestar bons serviços à religião e ao Estado, confirmando por constantes provas de piedade e dedicação a confiança que o povo lhes consagra. Ainda no ano p.p. sua glória prestigiosa, concorreu muito no Pau d’Alho, Nazareth e Limoeiro para prevenir os devaneios que a credulidade nesses lugares no ano de 1851 produziu.

O relatório também apresentou os números desses religiosos distribuídos por todo Império que chegavam ao total de 49, destacando-se a arquidiocese da Bahia (províncias de Bahia e Sergipe), com 13 religiosos.

Corte	3
Rio de Janeiro	3
Bahia	11
Sergipe	2
Pernambuco	3

<sup>529</sup> Ibidem.

<sup>530</sup> REGNI, Pietro V. *Os capuchinhos na Bahia...* p. 48.

Maranhão	2
Pará	4
Espírito Santo	2
São Paulo	8
Minas Gerais	6
Goiás	3
Mato Grosso	2

“Desses 49 missionários, 9 estão empregados na cura d’almas, como párocos encomendados; pasto alheio de sua missão, este serviço lhe tem sido incumbido por falta absoluta de outros eclesiásticos”. Outros 22, prosseguia o relatório, “se ocupam nos aldeamentos de índios, onde melhores serviços poderiam prestar, segundo informou o prefeito geral, se não fossem embaraçados pelo atual sistema de missões, que admite nos aldeamentos autoridades estranhas<sup>531</sup>”.

Alguns autores também defendem a tese de que essa opção do governo imperial pelas missões capuchinhas estava no fato de ser esta ordem mendicante e não se preocupar em acumular bens. Diferente de outras ordens existentes no Brasil, que acumulavam bens e dedicavam-se a uma vida essencialmente contemplativa, os capuchinhos dispensavam o luxo e tinham uma relevante função social.

Além das missões dirigidas ao homem sertanejo, também existiam aquelas destinadas aos indígenas da diocese, onde se procurava catequizá-los, mas também protegê-los das agressões dos senhores da região, como nos tempos coloniais. Muitas dessas comunidades passavam por perseguições, roubo de suas terras e, finalmente, o extermínio. Regni citou o relatório do fr. Cândido de Taggia, acerca dos indígenas de Pacatuba, na província de Sergipe, onde alertava para esses problemas e também para o abandono religioso e civil desses indivíduos. Dizia:

Existem na Pacatuba muitos índios, porém, estes inteiramente abandonados pelos seus párocos a toda sorte de brutalidades e constrangidos a gemerem na maior ignorância tanto civil como religiosa, pois se eles não pagarem os vigários [...], não se casam não se batizam e não se enterram no cemitério que por direito é deles porque existe na igreja onde assistiam e oficiavam os nossos antigos missionários.

<sup>531</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 1 de julho de 1854, p. 31-38.

Ninguém ou bem poucos são aqueles que lhes pagam o arrendamento das terras e se não fosse a diligência de um capitão dos mesmos índios, por nome Francisco Antônio de Tal, ninguém pagaria. As suas terras são pilhadas, as matas são destruídas pelos vizinhos que lhes tiram a melhor madeira, de tal modo que se aqueles miseráveis não se acharem uma mão benfazeja que prontamente se lhes acuda, daqui a pouco tempo ficarão sem nada. É essa razão porque muitos saem de seus lugares, espalham-se por toda a província e vão cometendo furtos, homicídios, assassinatos e roubos<sup>532</sup>.

D. Romualdo enviando relatório ao Secretário de Estado de Negócios da Justiça, em 1847, mencionou duas importantes missões desenvolvidas no sertão da província da Bahia com esse fim. A missão de São Pedro de Alcântara e a missão de Santo Antônio da Cruz, dirigidas por dois missionários capuchinhos que continuava em estado “próspero” e “esperançoso”, fazendo com que saíssem

dos bosques muitas tribos selvagens atraídas pela união inefável da Cruz do Redentor, mediante as incansáveis fadigas daqueles varões apostólicos, mormente do de S. Pedro de Alcântara, frei Ludovico de Liorne, assaz conhecido e geralmente respeitado por suas eminentes virtudes e relevantes serviços<sup>533</sup>.

Mas esses missionários se encontravam em idade avançada e não possuíam coadjuvação para sustentar aquela

laboriosa e difícil cultura destes agrestes e desertos campos; convidando portanto que o governo imperial destine ao serviço desta diocese mais alguns missionários, uns para acompanharem aqueles e outros para se ocuparem nas missões ambulantes pelo sertão das províncias que os povos pedem com instância e que em verdade não são mui proveitosas à moral pública e a paz das famílias<sup>534</sup>.

De acordo com Regni, o mesmo frei Ludovico era tudo: “bispo, vigário, médico, cirurgião”. “Morava no meio deles, numa casa que parecia ‘uma furna de morcegos’. Não fugia do perigo. Desprezava-se a si mesmo. Vivia pauperrimamente, tanto com relação a roupa, como a comida. Desconhecia conforto e comodidade”<sup>535</sup>. Ele havia chegado à Bahia em 17 de março de 1816, no governo do arcebispo São Dâmaso Abreu Vieira.

Ainda sobre a ação missionária do frei Ludovico, o presidente da província, João de Moura Magalhães, relatou suas atividades à Assembleia, considerando-as úteis não só ao serviço religioso, mas também laico:

<sup>532</sup> REGNI, Pietro V. *Os capuchinhos na Bahia...* p. 316.

<sup>533</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 5 de agosto de 1848. Não pudemos identificar as páginas.

<sup>534</sup> Ibidem.

<sup>535</sup> REGNI, Pietro V. *Os capuchinhos na Bahia...* p. 321.

O aldeamento de nossos indígenas neste lugar não só é útil pelo lado da moral e da religião, mais ainda pelas vantagens industriais, que daí resultam porquanto existindo uma estrada dos Ilhéus para a vila da Vitória, pelo qual se faz o comércio desses lugares, é fora de dúvida que essas duas aldeias estabelecidas na direção da dita estrada muito contribuirão para a sua conservação e limpeza e, por conseguinte, para que ela seja muito mais frequentada, por que a experiência mostra que os aldeamentos dirigidos por um hábil administrador, de bom grado se prestem a esse trabalho<sup>536</sup>.

E D. Marcos Antônio de Sousa no parlamento em 17 de maio de 1828 também se referiu aos relevantes serviços prestados à nação brasileira pelos religiosos capuchinhos:

No arcebispado da Bahia observam-se muitos religiosos administrando igrejas; lá há um frade (fr. Ludovico) que tem catequizados todos os índios do Mossungue e fez uma aldeia de mais de 200, ensinando-lhes todas as matérias da fé e civilizando outros muitos, os quais não teriam gozado destes benefícios se não estivesse lá aquele barbadinho; e que sacerdote se sujeitaria a isto? Um padre não quer sujeitar-se a isto, é preciso que hajam homens destes tocados dos princípios do verdadeiro cristão para tais sacrifícios, para tratar da catequese e civilização dos índios; não sei que haja outro meio senão o da religião, pondo-se entre os índios missionários e ministros de Deus [...]<sup>537</sup>

No intuito de continuar promovendo uma reforma na Igreja Católica da Bahia, D. Romualdo Antônio de Seixas procurou atrair também, e como já tivemos a oportunidade de nos referir, membros da Congregação de São Vicente de Paulo, isto é, os padres lazaristas. Vimos que os mesmos apesar de combatidos por certos setores da intelectualidade baiana e brasileira foram postos na direção dos seminários maior e menor da arquidiocese da Bahia. Contudo, eles também desempenharam papel de missionários na arquidiocese. Executavam os sacramentos, pregavam, ouviam as confissões, como bons missionários itinerantes.

Os lazaristas desenvolveram seu modelo missionário na França do século XVII e na essência não parece divergir muito do modelo de pregação dos capuchinhos. Tentavam, segundo Serbin, “reaver o povo abandonado por longo tempo ao catolicismo popular, à mistura de crenças indígenas e afro-brasileiras”. Esses religiosos “celebravam grandiosas missas ao ar livre nas fazendas e nos povoados. Lideravam a multidão na via sacra, na reza do terço, em novenas à Nossa Senhora e em procissões e vigílias à luz de velas”<sup>538</sup>. Os primeiros deles chegaram ao Brasil em 1820, sob o governo do príncipe regente D. João, estabelecendo-se em Minas Gerais. No governo de D. Romualdo Antônio de Seixas sua entrada foi no ano de 1853, como capelães das irmãs de caridade, versão feminina da Congregação de São

<sup>536</sup> Apud REGNI, Pietro V. *Os capuchinhos na Bahia...* p. 328.

<sup>537</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS. *O clero no parlamento...* Vol. II. p. 364

<sup>538</sup> SERBIN, Keneth. *Padres, celibato e conflito social...* p. 90-91.

Vicente de Paulo. Aliás, os lazaristas se referiram ao arcebispo como alguém “tão sábio quanto cheio de fé”, que empreendia uma “renovação religiosa e moral” na arquidiocese da Bahia<sup>539</sup>.

D. Romualdo Antônio de Seixas destacou em suas *Memórias* a importância desses religiosos afirmando que não podia prescindir da presença deles na sua arquidiocese. Para isso sempre teve o apoio do presidente da congregação, o padre Lamant, e por vezes, da própria Assembleia Provincial que chegou a promover tanto a vinda de alguns religiosos lazaristas para a Bahia, como também liberou recursos para o aprontamento do hospício onde residiram esses missionários. Assim, percebe-se que nem só do “espírito de irreligião” e “antiultramontanismo” viviam os políticos da Bahia, embora, certos setores continuassem em suas campanhas anticlericais na imprensa baiana. Para D. Romualdo aquele era um “ódio gratuito que outrora sofreram os jesuítas”. De fato, reforçamos, os lazaristas eram representados como um dos braços ultramontanos da Igreja romana. Sua forte ligação com uma filosofia aristotélica-tomista e tradicionalista<sup>540</sup>, além da ligação com Roma, fazia tremer os setores liberais e anticlericais da metrópole eclesiástica do Brasil. Eram também acusados constantemente de absolutistas<sup>541</sup>. De acordo com D. Romualdo Antônio de Seixas, o argumento mais comum utilizado não só na Bahia, mas no Brasil, para o repúdio a esses religiosos era de que sua presença se tornava desnecessária quando a mesma função missionária poderia ser desempenhada pelos clérigos seculares. Neste caso, ponderou o prelado que o número de seculares era tão limitado que não podia assumir mais esta obrigação além das que já existiam, isto é, “o ofício paroquial e outros benefícios que exigem assídua residência e não permitem outras funções [...]”. Além disso, continuava

qual é dos nossos padres que já se ofereceu animado de zelo apostólico para ir evangelizar nas horríveis prisões da capital ou nos incultos sertões da província e entre os indígenas selvagens? Nem eu por isso os censuro, porquanto o laborioso ofício de missionário exige habilitação que eles não tiveram, como em outros países, onde existem seminários para os formar e preparar a este santo ministério<sup>542</sup>.

<sup>539</sup> Apud AZZI, Riolando & SILVA, Cândido da Costa e. *Dois estudos sobre D. Romualdo A. de Seixas...* p. 33.

<sup>540</sup> Sobre esta relação consultar: CORETH Emerich; LEIDL, Walter M.; PFLIGERSDORFF, Geog (trad. Eloy Rodríguez Navarro). *Filosofia Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX e XX: vuelta a la herencia escolástica*. Tom. II. Madrid, Ed. Encuentro, 1994. Ver também: Keneth. *Padres celibato e conflito social...* p. 106 e o prefácio à tradução brasileira de Carlos Josaphat da obra *Suma Teológica* de São Tomás de Aquino, Vol. I. São Paulo, Loyola, 2001.

<sup>541</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS. *O clero no parlamento...* Vol. II. p. 362.

<sup>542</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...*p. 169.



D. Romualdo, muito provavelmente tinha razão, a julgar o usual comportamento dos clérigos de escolher sempre as paróquias da capital ou próximas a ela em detrimento daquelas mais distantes. Nesses locais a vida paroquial era extremamente desgastante e quase sempre a situação era agravada pela falta de um coadjutor. Essa mesma tendência, já vimos, era confirmada por D. Marcos Sousa. O antístite conclui sua defesa em relação à presença dos religiosos lazaristas no Brasil, dizendo que a situação da vida religiosa estava “reduzida a um estado lamentável, minada e corroída por uma profunda e quase universal ignorância dos princípios e deveres do cristianismo, pelo cancro fatal da indiferença religiosa e pelo espantoso progresso da imoralidade”<sup>543</sup>.

O braço feminino da Congregação de São Vicente de Paulo, as irmãs de caridade, também teve importante papel no projeto de D. Romualdo Antônio de Seixas. Estabelecidas na Bahia em número de 12, elas se destacavam, sobretudo, no cuidado das órfãs, viúvas e educação das moças da província, as quais deveriam ser instruídas nos ditames católicos. *O Noticiador Católico* de 22 de outubro de 1853 apresentou de forma precisa as áreas em que essas religiosas iriam atuar:

Nos hospitais elas tratam dos enfermos, dos velhos, dos alienados e dos menos expostos.

As casas de caridade prestam socorros gratuitos, primeiro aos doentes pobres em seus domicílios e também em uma sala do estabelecimento destinado para esse fim; segundo, recebem meninas para o trabalho em comum e as da mais tenra idade nas escolas, nos asilos e nas creches; terceiro, recebem também as órfãs de pai e de mãe<sup>544</sup>.

Especificamente nos colégios “ensinavam a religião, a leitura, a pronuncia, a escrita, as línguas portuguesa e francesa, a composição literária, contabilidade, geografia geral e especial e a história, regras da civilidade, o trabalho e o regimem doméstico, costura, bordado, etc, etc.”<sup>545</sup>. Em 19 de novembro daquele mesmo ano, já se anunciava a abertura do colégio com alunas externas, “em cujo número serão admitidas sem distinção e gratuitamente todas as meninas que seus pais ou pessoas que as dominem e para ali queiram levá-las a educar-se e a aprender as matérias que já foram anunciadas, crescendo mais o ensino da música”<sup>546</sup>. A pensão a ser paga pelas alunas internas do colégio era de 200 mil réis, pagos

---

<sup>543</sup> Ibidem., p.170.

<sup>544</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 22 de outubro de 1853, p. 162-163.

<sup>545</sup> Ibidem.

<sup>546</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 19 de novembro de 1853, p. 200.

adiantados por trimestre. Essas alunas seriam admitidas naquele momento apenas em número de 10 meninas, em cujo ensino se observava o seguinte regulamento<sup>547</sup>:

As 5:00	horas da manhã	despertar
As 5:30	“	oração
As 5:45	“	missa
As 6:25	“	estudo das lições
As 7:25	“	almoço e recreio
As 7:45	“	classe
As 11:30	“	jantar
Meio dia		recreação
Meio dia e meia		trabalho manual
As 14:30		instrução religiosa
As 15:30		merenda e recreio
As 15:45		estudo de classe
As 18:30		ceia
As 19:00		recreio
As 19:30		orações
As 19:45		dormir

Uma disciplina rígida de horários, como podemos notar, era norma do instituto controlado por essas religiosas. Essa disciplina, todavia, não se restringia somente aos horários, mas também ao comportamento das internas. A exemplo dos irmãos lazaristas, as irmãs da caridade controlavam de perto aquelas jovens e isso daria motivos a muitas críticas dos setores laicos da sociedade e geraria conflitos. Por sua vez, para as alunas externas as aulas se abririam “às 8 horas precisas da manhã até às 11. Depois do meio dia de 1 até às 5” da tarde<sup>548</sup>.

Em 14 de janeiro de 1854, o arcebispo da Bahia publicara um discurso em que enaltecia a importância destas

modestas virgens, que revestidas de uma coragem quase sobrenatural, se despedem das mais caras afeições da carne e do sangue, para virem, através de mil perigos e afrontando a própria morte, exercer a missão divina de uma supereminente caridade [...]”<sup>549</sup>.

O controle do colégio pelas irmãs de São Vicente de Paulo também refletia a tentativa de implantação de um modelo de mulher apreciado pela Igreja. Um modelo que procurava entregá-las à “vontade da Providência”, afastando-as dos “liceus e das academias”, direcionando-as exclusivamente aos “cuidados domésticos”.

<sup>547</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 22 de outubro de 1853, p. 162-163.

<sup>548</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 3 de dezembro de 1853, p. 216.

<sup>549</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 14 de janeiro de 1854, p. 233-237.

A presença das irmãs de caridade se tornava relevante no projeto de reforma da Igreja implementado por D. Romualdo Antônio de Seixas, enquanto também cresciam os ataques a essas religiosas na imprensa. De acordo com o *Noticiador Católico*, de 15 de abril de 1854, dois redatores do *Correio Mercantil*, periódico publicado em Salvador, apresentaram artigos em que agrediam as religiosas chamando-as de “postergadoras insolentes das leis da província”, “ignorantes da doutrina cristã”. Criticavam ainda as mensalidades cobradas pelas religiosas e o fato delas morarem “em um palácio tendo a sua disposição carros e mil outras comodidades da vida”. Como não podia deixar de ser o *Noticiador* partiu em defesa das religiosas, afirmando que: “O Colégio das irmãs de caridade não é objeto furtivo, como de propósito e aleivosamente o propalam, e nem para isso havia motivo [...]”. Tudo, na verdade, havia sido aprovado pela mesa da confraria de São Vicente de Paulo, que havia organizado sua vinda. A instalação da instituição estava, portanto, conforme as leis da província e do Império e não mereciam tais críticas.

A ação das irmãs de caridade estendeu-se também sobre as casas de recolhimento e conventos onde a desobediência às regras era frequente. Embora os estatutos dessas casas fossem bastante rigorosos no Brasil, desde o século XVIII, como relata Algranti, a relaxação era costume. É com o seguinte relato do bispo de São Paulo, D. Mateus de Abreu Pereira, que redigiu os estatutos para as recolhidas da Divina Providência, que a autora caracteriza a situação dos conventos e casas de recolhimento:

É notório e ninguém ignora que a relaxação, descrédito e perdição dos mosteiros tem tido princípio nas portarias e locutórios. Na verdade se faz lastimoso que tantas donzelas bem-recatadas em casas de seus pais, sem terem liberdade para se afabilizarem, ainda com os próprios irmãos, hajam depois com liberdade nos claustros de tratarem com o mundo inteiro<sup>550</sup>.

#### Algranti conclui que

Longe das famílias, facilitadas pela falta de observância da clausura estrita ou por pequenos descuidos na elaboração dos regulamentos, as reclusas, como lembrava o bispo, acabavam muitas vezes transformando os claustros em locais com condições de maior independência e sociabilidade do que usufruíam se vivessem com seus familiares<sup>551</sup>.

Apesar dos esforços de muitos prelados, no século XIX a situação não mudou e, como sabemos, conventos e recolhimentos eram alvos de muitas críticas. D. Romualdo

<sup>550</sup> D. Mateus de Abreu Vieira, bispo de São Paulo apud ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres da colônia*. Rio de Janeiro, UNB, 1993, p. 211.

<sup>551</sup> Idem.

Antônio de Seixas, todavia, apontava esses problemas principalmente para as casas masculinas onde não se observava o problema da clausura, afirmando que:

Desnecessário é observar que as casas de profissão religiosa se acham bastante decadentes e tão longe daquela regularidade de disciplina que prescrevem os seus institutos, já pelo espírito da época, que tem levado até o fundo do santuário a indiferença e a paixão do século e já por outras causas de relaxações, com a falta de escrúpulos na admissão e educação dos noviços [...] <sup>552</sup>.

O religioso culpava, sobretudo, o Estado, que com suas leis permitiam tais abusos e “não atendiam as súplicas que lhes eram dirigidas”, impedindo a reforma dos institutos. Já para as casas de religiosas esse problema não era significativo, dizia ele, uma vez que a clausura impedia tais “secularizações e licenças”.

Ainda assim, não obstante seu discurso de crítica às ordens masculinas, existiam problemas nos conventos e recolhimentos da arquidiocese da Bahia. Prova disso, foi uma queixa anotada pela Mesa Capitular da arquidiocese, sobre a relaxação no Convento da Lapa, no ano de 1804, para conter os abusos quando se nomeou visitantes, o provisor e cônego Manoel Marques Brandão e o secretário, o Cônego João Brito. Estes pediram que as religiosas observassem os estatutos que regiam o Convento <sup>553</sup>. Sobre as mesmas instituições D. Romualdo Antônio de Seixas emitiu um aviso às superiores dos conventos de Salvador, em 18 de abril de 1848, contra as servas “díscolas e desobedientes, que sendo advertidas e castigadas se mostrarem incorrigíveis perturbando a paz e o espírito de caridade, que deve reinar em tais corporações”. O antístite autorizou as abadessas e superiores dos conventos, para que independente de sua ordem e ouvindo somente o parecer das religiosas, passassem logo “a despedir as servas culpadas dessa escandalosa insubordinação ou outros procedimentos incompatíveis com a boa ordem e observância das regras da casa”.

Já no dia 28 de fevereiro de 1858 o problema foi com as internas de um recolhimento, num conflito que se tornou célebre e conhecido na história como a “Revolta das Recolhidas”. Esse distúrbio que ocorreu no recolhimento controlado pela Santa Casa de Misericórdia, naquele momento administrada pelas irmãs de caridade, ganhou as páginas da historiografia tradicional como decorrência da difícil conjuntura do período marcada por uma crise econômica e política gerada pelos problemas de centralização do poder nas mãos do imperador e pela crise de abastecimento ocorrida na Bahia que produzira a revolta da “Carne

<sup>552</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 170-171.

<sup>553</sup> Documentos do cabido do arcebispado da Bahia/pasta 28.

sem osso, farinha sem caroço”. Braz do Amaral argumentou sobre o primeiro aspecto, da centralização:

Parece que os estadistas da época que se seguiu ao primeiro império, interessados em formar a estabilidade do regime monárquico e assustados pelas múltiplas tentativas revolucionárias que encheram o ciclo que vai de 1823 a 1840, procuraram cercear a vida política municipal, concentrando toda a autoridade nas mãos dos presidentes de província, o que constituiu o sistema que se chamou centralização do império, que durou até o fim dele [...] <sup>554</sup>

Desta forma, segundo o autor, o poder que tradicionalmente passava pelas câmaras municipais foi-lhes retirado e entregue aos presidentes de províncias mais afinados com o poder imperial. Tal situação provocou grande alvoroço na vida política das localidades e mesmo na imprensa, símbolo maior da resistência. Qualquer poder ou símbolo do poder estranho às localidades passou a ser veementemente criticado, não só em Salvador, na Bahia, como em outras partes do Brasil <sup>555</sup>. Foi o que ocorreu com João Luiz Vieira Cansanção de Sinimbú, depois visconde de Sinimbú, que além de ser de fora da província (Alagoas) e representar os interesses do poder central, opôs-se aos políticos da câmara de Salvador, quando estes emitiram ordem para a expulsão de um cidadão naturalizado, casado com uma baiana e pai de filhos baianos <sup>556</sup>. Sinimbú apesar da insistência dos camaristas manteve sua posição de não expulsar o cidadão e, além disso, afastou os membros da Câmara recalcitrantes, exacerbando ainda mais a oposição que contra ele lhe moviam.

O segundo aspecto, não tão bem analisado por Braz do Amaral, relativo à economia, que explica o movimento do “Carne sem osso, farinha sem caroço”, tem a ver com a crise de abastecimento por que passava a província da Bahia, que encarecia os preços e era agravado pelo monopólio de certos produtos muito consumidos pela população baiana. Na verdade, estes eram elementos a mais a se somar a outras reivindicações do povo como iluminação à gás, estradas de ferro, etc., que vinham sendo exigidas.

O fato é que a punição dos camaristas de Salvador, a oposição que atacava o presidente da província pela imprensa e a insatisfação do povo com o preço de certos víveres, fizeram com que se reunissem nas ruas da cidade um grupo de manifestantes, que, depois, invadiram aos gritos de socorro das internas do recolhimento da Santa Casa de Misericórdia

<sup>554</sup> AMARAL, Braz do. *Recordações históricas*. Porto, Typographia Econômica, 2007, p. 269.

<sup>555</sup> Importante recordar os motivos que levaram as diversas revoltas ocorridas nas províncias no período regencial como a Farroupilha, a Cabanagem, a Balaiada, a própria Sabinada e etc.

<sup>556</sup> WILDBERGER, Arnold. *Os presidentes da província da Bahia (1824-1889)*. Salvador, Tipografia Beneditina, 1949, p. 377.

aquele estabelecimento. Já vimos que alguns setores anticlericais e nacionalistas da província criticavam sobremaneira a entrada de religiosos estrangeiros no Brasil, e, as irmãs de caridade, assim como os lazaristas eram representantes desses grupos. E no evento do “Carne sem osso, farinha sem caroço”, inflamados, os manifestantes passaram a invadir estabelecimentos controlados pelas “irmãs” e muitas vezes agredi-las, o que na rua da Santa Casa de Misericórdia fez com que elas se abrigassem no Palácio da Presidência. Segundo Amaral:

O chefe de polícia, chegando na rua da Misericórdia, presenciou os fatos anormais, aconselhando os populares a se dispersarem e veio para o Palácio, recebendo pouco depois pelo sub-delegado da rua do Paço a notícia de que outros grupos se estavam juntando no largo do Pelourinho com o intento de expulsar da Casa de Providência as irmãs de caridade que ali dirigiam o estabelecimento de mesmo nome<sup>557</sup>.

Depois os populares passaram a se acumular na igreja de São José, enquanto um membro da guarda-nacional, José de Santana, “armado de uma tranca dirigia os grupos assaltantes”. Continuou Braz do Amaral a narrativa dos acontecimentos afirmando que:

Tendo conseguido acalmá-los um pouco, retirou-se o chefe de polícia, sabendo pouco depois que a Casa da Providência tinha sido arrombada, invadido pelo populacho o estabelecimento e expulsas as irmãs de São Vicente de Paulo que se tinham refugiado nas casas da vizinhança [...]

Um outro grupo numeroso de turbulentos lançou-se para o bairro de Nazaré, com o fim de atacar o Colégio São Vicente de Paulo, também dirigido pelas irmãs da mesma ordem, mas não pôde conseguir o seu objetivo por lá ter encontrado um piquete de cavalaria de 1ª linha, comandado pelo capitão Francisco Joaquim Pinto Pacca e uma força da guarda urbana comandada pelo tenente Antônio Joaquim de Souza Braga<sup>558</sup>.

Mais tarde todos os grupos de manifestantes reunidos na praça do Palácio, invadiram a Câmara e passaram a gritar: “Queremos carne sem osso, farinha sem caroço”.

No dia seguinte, os distúrbios prosseguiram e os revoltados invadiram a Câmara em meio à reunião. Continuavam gritando: “Carne sem osso e farinha barata”. Um grito contra a carestia vivida pelo povo baiano. Mas, cabe perguntar: por que a animosidade contra as irmãs de caridade? Por que seus estabelecimentos foram os principais alvos da fúria dos manifestantes? D. Romualdo Antônio de Seixas produziu algum escrito contra aquele estado de coisas? Acreditamos que além do já citado repúdio às irmãs de caridade pelo fato de serem religiosas estrangeiras, havia uma discordância em relação aos métodos de administração,

<sup>557</sup> AMARAL, Braz do. *Recordações históricas...*, p. 271.

<sup>558</sup> *Ibidem.*

ensino e ordem impostos pelas irmãs de caridade nos conventos e recolhimentos. Em especial, na Santa Casa de Misericórdia. Era comum a comunicação das internas com o mundo exterior, elas desfrutavam de certas liberdades que incomodavam a Mesa da Casa, ao arcebispo da Bahia e a outros leigos que viam naquela situação a relaxação moral daquelas casas. Segundo Leila Algranti esse comportamento era comum há muito tempo. Ivani Almeida Silva, que segue essa mesma tese que ora apresentamos sobre as causas da “Revolta das Recolhidas” cita o relato do escrivão da Mesa da Santa Casa, Bernado Canto Brunn:

Para as recolhidas era uma opressão intolerável o proibir-se a conversação das janelas abaixo, a comunicação por cartas, pessoas estranhas a sua parentela, a estada de visitas por dias inteiros, perturbando a regularidade que nenhum tal estabelecimento deve haver o costume de andar desalinhado, quase despida e descalça, o não comer no refeitório, e vender rações para comprar futilidades<sup>559</sup>.

Foi essa incorreção dos costumes das internas que provocou a decisão da Mesa da Santa Casa, sob a certa aquiescência das superiores de transferir as internas desobedientes para o Convento da Lapa, de alguma forma isolando-as ainda mais. Segundo o presidente da província, Cansação de Sinimbú, D. Romualdo Antônio de Seixas havia aprovado aquela mudança<sup>560</sup>.

Lembremos mais uma vez que as irmãs de caridade impuseram nos estabelecimentos controlados por elas uma rígida disciplina de horários, comportamentos, etc., tal qual sua versão masculina – os lazaristas. E foi exatamente nesse contexto de insatisfação que as internas da Santa Casa de Misericórdia passaram por uma situação que certamente consideravam aviltante. Os mencionados gritos de socorro das internas em meio ao movimento da “Carne sem osso, farinha sem caroço” foram resultado, segundo elas, das agressões impostas pelos membros da mesa da Santa Casa de Misericórdia, no dia 28 de fevereiro de 1858. Ou pelo menos foi assim que explicaram ao presidente da província, em

<sup>559</sup> BRUM, Bernado Canto apud SILVA, Ivani Almeida T. da. *Construindo um objeto histórico a partir da reflexão de gênero: a revolta das recolhidas do santo nome de Jesus*, p. 53. Ver em: <http://www.revistahistorien.com/03%20Construindo%20um%20objeto%20hist%C3%B3rico%20a%20partir%20da%20reflex%C3%A3o%20de%20g%C3%AAnero%20A%20Revolta%20das%20recolhidas%20do%20Santo%20Nome%20de%20Jesus.pdf>. Acesso em 10/09/2012.

<sup>560</sup> Esse e os mesmos dados apresentados por Braz do Amaral podem ser encontrados no relatório feito pelo presidente da província da Bahia, João Lins Vieira Cansação de Sinimbú, por ocasião de passar-lhe a administração da mesma província ao vice-presidente, desembargador Manoel Messias de Leão. Bahia, Typographia de Antônio Olavo da França Guerra Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/hotpage/hotpageBN.aspx?bib=130605&pagfis=2717&pesq=escol%c3%a1stica+basilia+de+seixas&url=http://memoria.bn.br/docreader>. Acesso em 25/07/2013.

carta assinada em 23 de março de 1858<sup>561</sup>. Na carta, as internas contestavam o ofício do presidente da mesa Bernardo Canto Brum, que havia sido publicado pelo periódico, o *Diário da Bahia*, em 9 de março daquele ano. Contestavam a fama de que suas “maneiras de viver não eram as melhores”. Passaram assim a narrar os fatos. Naquele dia 28 de fevereiro de 1858 os membros da mesa da Santa Casa de Misericórdia chegaram ao estabelecimento indo “uns para o terceiro andar, outros para o claustro e os últimos que foram o provedor e o mordomo dos expostos”, ficaram na portaria conversando com duas moças. O escrito das internas não esclarece exatamente o local, mas cita que dois dos membros da mesa, de nomes, Joaquim de Castro Guimarães e Agostinho Lima Dias, incitados pelas ordens da superiora (irmã de caridade), afim de prender as internas, passaram a agredi-las com um guarda-sol. Seus nomes eram Idalina, Lucinda e Damiana, “ficando a primeira bastante maltratada; e a Lucinda, quer das pancadas, quer do susto, deitara escarros de sangue, assim como Idalina”, ficando esta última “com um tumor na cara da pancada que levava na marquise ao fugir deles que as oprimiam em um dos vestibulos da casa.” Ao que a situação sugere, os pedidos de socorro das internas levaram à invasão do recolhimento pelos manifestantes da “Carne sem osso, farinha sem caroço”, já inflamados pela propaganda contra as “irmãs” na imprensa. Eles que já estavam naquela região, muito provavelmente impediram a continuação das agressões e fizeram com que as irmãs e quem se sentisse ameaçado se refugiassem no Palácio ou em casas da região.

Na mesma carta as internas passaram a narrar suas insatisfações diante das mudanças impostas pelas irmãs de caridade, mudanças “moralizadoras”, mas que para elas se revelavam verdadeiro acinte aos seus costumes. Diziam as internas que as irmãs de caridade haviam sido muito bem recomendadas pelo provedor “a quem tínhamos por pai”, mas, assim que chegaram as mesmas ao recolhimento, passaram a proibir “nas barras do dia” seguinte à noite de natal o costume de se louvar ao Senhor Deus Menino,

pelo que levamos toda a festa do natal em um silencioso desgosto, sem que ainda aos pedidos do Provedor e do Escrivão quisesse anuir a intrusa superiora. E se alguma das recolhidas se queixava de nos vermos privadas de festejar o Senhor Deus Menino, como nos conventos das freiras é também costume, ficava ela irada como uma víbora<sup>562</sup>.

E continuavam suas queixas, afirmando:

<sup>561</sup> Sobre a “Revolta das Recolhidas. In: *Documentos enviados das irmandades à presidência da província da Bahia*. (Seção colonial/provincial do Arquivo Público do Estado da Bahia) - Maço 5285.

<sup>562</sup> *Ibidem*.



Foi também proibido (parece incrível) o rezarmos o terço de Nossa Senhora, o ofício da mesma Senhora e o da Paixão; assim como a adoração ao S. S. Sacramento, a Via Sacra, que temos obrigação de reger nos dias consignados pelas alunas dos benfeitores e pelos falecidos, obrigações estas que nos mandam os Estatutos que nos regem desde a criação da casa há mais de um século.

Já tinham chegado o desespero a algumas por sua pouca idade, pois que se viam entaipadas as órfãs sem poder falar mais com seus parentes, nem chegar às janelas para espairecerem apesar das grades<sup>563</sup>.

Portanto o que se nota é uma “intromissão” nos costumes daquelas internas, muitos deles, é bom lembrar, criticados pela hierarquia e pelos leigos, como o costume de falar pelas janelas do internato. Sua comunicação excessiva quebrava o silêncio que deveria haver nos conventos e recolhimentos<sup>564</sup>.

As internas continuaram relatando as mudanças impostas pelas “intrusas”, irmãs de caridade. Mudanças essas que visavam promover, não só a punição das desobedientes, com a “preparação de um tronco”, mencionado pelos vizinhos do estabelecimento, que elas próprias duvidavam pudesse ser verdade; ou com a criação de uma estrutura que possibilitasse uma maior capacidade de fiscalização sobre as recolhidas. Ao menos, é o que entendemos a partir das mudanças estruturais feitas no prédio e que são narradas pelas internas: “Já tinha ela feito deitar abaixo as divisões de muitos cubículos e pretendia acabar com todos e ficar a casa só com salões para dormitórios, tanto das pessoas menores, como das pessoas maiores.” Acabaram ainda com um salão onde se fazia as aulas de primeiras letras, que foram, inclusive, substituídas pelas aulas de catecismo, dirigidas pelo padre lazarista. No mais, as internas relatam a pretensão da superiora de acabar, com as salas específicas para a confissão e assim destinou “um quarto mui aberto e distante de nossa habitação para lá irmos confessarmos com o padre lazarista [...]”.

Outra crítica feita às imposições da superiora pelas internas foi o fato daquela exigir que as mesmas fossem ter com o provedor com as roupas que se encontravam em seus aposentos, “sem a formalidade que o próprio provedor tinha de observar, dando-se então o fato de querer ela determinar a maneira de coser os vestidos sem saber, nem ainda alinhar, quanto mais cortar”. Em conclusão diziam:

A não ser o fazer precisões, o privar-nos de nossas orações de devoção e de regulamento, o ameaçarmos de nos pôr na rua, o tirar nosso confessor, nossos cubículos, o querer que dormíssemos e nos lavássemos como pretas da costa aos bandos, a não beijar nossas imagens, a dar na cara das crianças, a acordá-las às 4 da

<sup>563</sup> Ibidem.

<sup>564</sup> ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres da colônia...* p. 228.

manhã para a reza, o obrigar-nos ao uso francês, o trazer-nos entaipadas, o privar que ou parentes ou moças que foram da casa viessem visitar-nos ou falar-nos, exceto em um dia consignado cada mês ou cada semana e ao ensinar mal a sua língua, não vemos que educação nos vinham dar as irmãs de caridade<sup>565</sup>.

Com tantos aspectos negativos, as internas achavam injustificável a mudança de postura dos membros da mesa da Santa Casa que “de pais passaram a padrastos”. Principalmente o escrivão Canto Brum e os srs. Guimarães e José Augusto Pereira de Mattos, que diziam que as internas “só levadas a pau”. “[...] que as recolhidas eram umas...”. Exceção feita ao mesário, ex-tesoureiro, Correia de Sá e o mordomo, Emigdio, os quais sempre as trataram com “brandura”. Finalmente, convidaram mais uma vez o presidente da província a constatar com os próprios olhos aquele estado de coisas. Que aqueles “iníquos tratamentos” impostos pelas irmãs de caridade eram verdadeiros e que as agressões às internas poderiam ser comprovados pelo médico do hospital, o sr. Sebrão, que cuidou da interna Idalina. Clamaram que o “paternal eterno coração de V. Exc. seja o remédio a nossos males contra os caprichos de nossos gratuitos opressores.”

Não encontramos até agora nenhum escrito direto de D. Romualdo Antônio de Seixas sobre as mudanças impostas na administração do recolhimento, mas é fato que dois anos antes, no relatório enviado ao ministro da justiça, Nabuco de Araújo, de 1856, ele refere-se ao Colégio de Nossa Senhora dos Anjos, dirigida pelas Irmãs de caridade, “onde o sexo feminino recebe a instrução conveniente, que um dia dará a sociedade mães de família verdadeiramente cristãs e mediante seus desvelos ótimos cidadãos”. Considerava um ódio “injusto e gratuito”, os comentários que se faziam sobre as Irmãs, alvo de “mil contradições, atozes calúnias e gravíssimas injúrias”. Referiu-se positivamente também, no mesmo relatório, acerca da Casa de Providência. Tais instituições, dizia, “não podem deixar de merecer a alta munificência e proteção de S. Majestade, o Imperador”<sup>566</sup>. Portanto, apesar dessas referências não serem uma anotação direta relativa ao recolhimento da Santa Casa de Misericórdia é de se supor que D. Romualdo Antônio de Seixas concordasse com as restrições das conversas nas janelas, a exagerada visita de parentes ou amigos externos e outros aspectos da disciplina imposta pelas Irmãs de Caridade nas instituições que administravam. Todavia, custa-nos crer que ele aprovasse o tratamento violento imposto às internas, até porque tal atitude deporia contra sua imagem e sua postura conciliadora, mesmo em momentos de

<sup>565</sup> Sobre a “Revolta das Recolhidas. In: *Documentos enviados das irmandades à presidência da província da Bahia*. Maço 5285.

<sup>566</sup> SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. V, p. 339.

revolta na sociedade. D. Romualdo Antônio de Seixas parecia ser acima de tudo um educador, disposto a evitar escândalos na instituição que dirigia e amava.

Por fim, um dos últimos esforços para a reforma do clero na Bahia, tomadas por D. Romualdo Antônio de Seixas foi a tentativa de convocação de um Concílio Provincial que dever-se-ia convocar, reunindo os bispos em Salvador. Aquela, dizia ele, era “uma das medidas mais salutaras para manter a pureza da fé e da disciplina, infelizmente tão alteradas nesta época de indiferença religiosa”<sup>567</sup>. Desta forma, enviou um ofício ao ministro e secretário de Estado dos negócios da justiça, o conselheiro, João Lustosa da Cunha Paranaguá, em 18 de setembro de 1860, informando sobre o objeto que buscava “reformular os costumes, sobretudo, os do clero, e extirpar mil abusos, que pela ignorância e desgraça dos tempos se tem introduzido no culto público”. Acrescentou:

Eu tinha ainda para mim que a sociedade não menos que a nossa Igreja, muito ganharia com a prática desta magnífica instituição, altamente recomendada pelos sagrados cânones, e que depois da longa e deplorável interrupção, começa a reviver em alguns dos mais ilustres países da Europa.

Ao meu pensamento, porém, aliás, conforme os desejos de alguns outros bispos do Império, se opunham graves considerações, que me faziam desconfiar de sua inoportunidade. Mas hoje que a nomeação de quatro novos prelados, que podem facilmente concorrer à esta província, sendo três naturais dela, e o do Ceará, que por aqui deve passar, e por outra parte a boa vontade do governo imperial, que tão empenhado se mostra em promover o melhoramento do clero em auxiliar os bispos em tudo que pode contribuir ao bom governo das respectivas dioceses, parece remover as principais dificuldades que se me atolhavam entendendo ser este o momento mais favorável e adaptado para realizar-se este tão grande ato que os verdadeiros amigos da religião há muito desejam e, que, se não estou enganado, já foi lembrado no senado em uma das transatas legislaturas<sup>568</sup>.

Pediu enfim, o arcebispo da Bahia, que Sua Majestade, o Imperador, D. Pedro II, consentisse naquela reunião e todos os mais que pudessem comparecer pessoalmente ou por seus procuradores tivessem os meios necessários para o transporte até a província baiana. Aquela reunião nunca ocorreu, pois em apenas três meses D. Romualdo Antônio de Seixas viria falecer. Todavia aquela iniciativa demonstra seu objetivo de continuar mantendo as reformas necessárias ao clero e demonstra ainda que alguns frutos de suas iniciativas já apareciam para a Igreja baiana e brasileira, como os “três novos bispos” recém-nomeados, naturais da Bahia, além de uma suposta “boa vontade” do governo imperial em relação aos assuntos religiosos.

---

<sup>567</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do marquês de Santa Cruz...* p. 181.

<sup>568</sup> *Ibidem*.

Por fim, se a ação pastoral de D. Romualdo Antônio de Seixas, centrou-se primeiramente na reforma do clero baiano, fosse ela intelectual e/ou moral, com a criação dos seminários, a instituição das Conferências Eclesiásticas, a obrigação de uso do hábito e a observação do celibato ou mesmo a reforma dos institutos religiosos, num segundo momento, suas posturas reformistas também procuraram intervir nos costumes e na religiosidade do povo baiano. Veremos que as diversas confrarias, ainda poderosas nesse momento, tentaram resistir a essas mudanças, salvaguardando seu tradicional poder, revelando-se algumas vezes insubmissas não só ao poder episcopal como às regras eclesiásticas. Nesse projeto, as expressões de fé do catolicismo baiano também tiveram espaço na ação pastoral do primeiro brasileiro a ocupar a arquidiocese da Bahia. E esse será o foco de análise do nosso próximo capítulo.

## Capítulo IV – A ação pastoral como reforma da Igreja – laicato e religiosidade

Ao longo dos anos do seu arcebispado, D. Romualdo Antônio de Seixas, concomitantemente ao seu projeto de reforma do clero baiano, atuou ativamente na reeducação religiosa do povo. Essas iniciativas estenderam-se desde a uma forma de lidar com o laicato, nas suas mais tradicionais organizações – as confrarias –, até a um projeto de direcionamento das crenças dos fiéis baianos que ele muitas vezes considerou abusivo, contrário aos ditames do cristianismo católico. Assim, são objetivos deste capítulo, perceber sua relação com as diferentes confrarias existentes na arquidiocese, suas concepções sobre a forma de culto e o ensino da doutrina cristã católica. É fato que para o alcance desses objetivos D. Romualdo nunca abandonou seu comprometimento com o Estado e a ordem estabelecida que sacramentava um dos fins da religião do “Cristo crucificado” e por muitas vezes, foi de encontro à tradição religiosa do povo baiano para obedecer às autoridades constituídas e a Igreja romana.

### D. Romualdo Antônio de Seixas e as confrarias da Bahia

Seria difícil compreendermos a vida religiosa do laicato baiano e sua relação com a personagem principal dessa história, D. Romualdo Antônio de Seixas, sem antes compreendermos a importância e as diferentes formas de atuação das confrarias na Bahia do início do século XIX. Delas partiam boa parte das formas de organização do laicato católico, seja como forma de expressão da fé do povo baiano, e porque não dizer brasileiro, seja como forma de relação do povo com os membros do clero e da hierarquia católica. Era talvez um dos mais importantes, se não o mais importante traço da devoção católica no Brasil. Tanto clérigos como leigos participavam delas e “até as freguesias guardavam certa relação de dinamismo religioso e prestígio social pelo número e organização” dessas confrarias<sup>569</sup>.

---

<sup>569</sup> SILVA, Cândido da Costa e. *Os segadores e a messe...*, p. 96.

Contudo, importante nesse trecho do nosso estudo que enfoca a relação de D. Romualdo Antônio de Seixas com essas confrarias é identificarmos as origens dessas instituições que tanto ajudaram a constituir o cristianismo católico dos períodos colonial e imperial brasileiro, afinal, elas “nos permitem apreender a Igreja como uma comunidade de fiéis, na esteira das concepções de Emile Durkheim”<sup>570</sup>. “Foram essas associações que projetaram a religião cristã nos atos litúrgicos mais visíveis pela população nativa, nomeadamente cerimônias de batismo, consagração de espaços, fundação de templos, realização de procissões, acompanhamentos de funerais.”<sup>571</sup> Divididas em irmandades e ordens terceiras têm sua origem na Europa medieval. As confrarias surgiram quando grupos de trabalhadores se organizaram em corporações de ofício bastante fechados e preocupados com o bem-estar de seus associados. Essas associações possuíam duas características, uma econômica e outra religiosa. “Sob o primeiro aspecto, ela se propunha eliminar a concorrência, fixando os preços e as condições do trabalho, garantir a genuinidade do produto e defender os direitos e privilégios de seus filiados.” Já no segundo, e que é o mais importante para nós,

exigia-se dos inscritos uma explícita profissão de fé católica (com a exclusão prática, diferente de país para país, dos não católicos) e a participação em celebrações religiosas comunitárias (participação nas procissões, nas prédicas, nos funerais etc.), a maior parte das vezes numa igreja própria que em certos casos conservou o antigo nome depois de séculos (S. Giuseppe de’Falegnami, em Roma, etc.). Toda corporação tinha seu capelão, regularmente pago, que zelava pela conduta moral dos sócios<sup>572</sup>.

Já as ordens terceiras estavam ligadas às ordens religiosas (franciscanas, carmelitas e dominicanas) e, geralmente, tinham as mesmas características das irmandades, podendo então ser analisadas em conjunto. Essas confrarias medievais também exerciam funções como “o sufrágio dos sócios mortos, a celebração das festas patrimoniais, a assistência aos sócios doentes e o gozo de sócios religiosos, como indulgências etc., amplamente difundidos em

---

<sup>570</sup> BETHENCOURT, Francisco. *A Igreja*. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDURI, Kirti. **História da expansão portuguesa. Formação do Império (1415-1570)**. Vol. I. p. 385. Em Durkheim se considera, sobretudo, os tipos de solidariedade existentes nas diferentes sociedades – mecânica e orgânica. Aplicam-se às confrarias a solidariedade mecânica que se caracteriza por uma suposta “semelhança entre os indivíduos”. Os membros de uma coletividade “se assemelham porque têm os mesmos sentimentos, os mesmos valores e reconhecem os objetos como sagrados. A sociedade tem coerências porque os indivíduos ainda não se diferenciam.” Observemos aqui a concepção ideal de não haver cisões em grupo. Apesar de considerar precedente o uso da categoria sociedade mecânica não defendemos necessariamente um grupo sem cisões. Para nós elas são inerentes numa vida em coletividade sendo maiores ou menores em determinados momentos.

<sup>571</sup> Ibidem. p. 386.

<sup>572</sup> MARTINA, Giácomo. *História da Igreja...* Vol. II, p. 45.

Roma.<sup>573</sup> Portanto, em qualquer lugar onde fossem implantadas serviam para preencher espaços de seguridade social que séculos depois viriam ser preenchidos pelo Estado. As confrarias criavam, desta forma, um estilo de solidariedade muito particular entre os grupos, aumentando o nível de sociabilidade nos diversos locais onde atuavam.

As confrarias portuguesas guardavam essas características e as transmitiram ao Brasil colonial. Naquele país, tiveram um crescimento significativo no século XVIII, devido às necessidades que se impunham, isto é, a necessidade que seus membros “sentiam de obter a maior quantidade possível de intercessores no mundo celeste para conseguirem garantir a proteção divina na sua vida cotidiana e a salvação das suas almas após a morte”<sup>574</sup>. Tantas atribuições, em alguma medida, poderiam gerar problemas nas relações entre os sócios dessas organizações, especialmente quando muitas delas não davam conta de prestar assistência a seus membros. Neste caso, como se colocavam as autoridades eclesiásticas e mesmo as autoridades civis, uma vez que as mesmas organizações tinham caráter misto – religioso e secular? Ao que parece, daí nascia a necessidade de se fiscalizar a atuação das agremiações e garantir o cumprimento dos compromissos constantes nos estatutos de cada instituição. Assim é importante lembrarmos neste estudo que esse caráter misto das confrarias jogava um papel fundamental por conta do sistema de união entre a Igreja e o Estado e do padroado régio, típico da administração portuguesa e brasileira. Não foram poucos os conflitos na história das relações entre Igreja e Estado que envolveram esses dois poderes, por conta da natureza das confrarias, haja vista, no Brasil, a famosa “Questão dos Bispos”. A fiscalização para o cumprimento das obrigações presentes nos estatutos não era a única obrigação da Igreja e do Estado. Eles deveriam ainda fiscalizar sua organização, aprovando ou não seus estatutos ou parte deles.

Outras questões ainda podem ser levantadas quanto ao funcionamento das confrarias, principalmente, quanto à relação dessas instituições com o poder eclesiástico. Pedro Penteadado, por exemplo, ao tratar dessas organizações no império português, questiona sobre até que ponto a Igreja Católica influenciaria na “oscilação dos ritmos de adesão” dos indivíduos. Questiona-se sobre “o esforço institucional da Igreja para fornecer estruturas de enquadramento dos fiéis, controladas por clérigos, e com a eficácia da propaganda católica na promoção de determinados cultos”. Aponta o mesmo autor que as autoridades eclesiásticas

---

<sup>573</sup> Ibidem.

<sup>574</sup> PENTEADO, Pedro. *Confrarias portuguesas da época moderna: problemas, resultados e tendências da investigação*. Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa, 1995, p. 26. Disponível em: <http://www.rcaap.pt/detail.jsp?id=oai:repositorio.ucp.pt:10400.14/4930>. Acesso em 08/01/2013.

não só se esforçavam para instituir as confrarias, como também, “quase obrigavam os paroquianos a aceitá-las e a sustentá-las, no sentido de facultar-lhes as condições materiais necessárias para que as confrarias pudessem promover com dignidade os fundamentos do culto católico”<sup>575</sup>. Acreditamos que algumas dessas questões sejam relevantes para o nosso estudo. Teria D. Romualdo Antônio de Seixas incentivado a criação dessas instituições? Que tipo de agremiações foi por ele incentivada? Qual o alcance de suas intervenções? Fiscalizava sua atuação? Ele exigia das confrarias o cumprimento do auxílio aos seus associados?

Anotamos aqui outro aspecto importante que foi a composição dessas agremiações em Portugal, já que daquele lado do Atlântico essas organizações poderiam ganhar características específicas devido à conformação de seu povo. Devemos assinalar que em Portugal assim como no Brasil houve a presença constante de negros que, inclusive, se cristianizaram compondo o cenário religioso metropolitano. Lisboa, em especial, recebeu grande quantidade de escravos vindos da região da Guiné, como afirmou Levi. E “também outros centros da metrópole, urbanos assim como rurais, contavam com números consideráveis de escravos”<sup>576</sup>. Foi assim que por volta dos séculos XVI e XVII as confrarias religiosas se espalhavam pelos maiores centros portugueses e seis das quais de homens de cor se encontravam em Lisboa, cidade que contava com a maior concentração de escravos. A mais antiga, citou Levi, foi a de Nossa Senhora do Rosário de São Domingos de Lisboa<sup>577</sup>. Deste modo, essa característica agregadora de muitas irmandades e ordens terceiras que vêm antes de tudo de Portugal, na Bahia e no restante do Brasil, teria um papel vital na sua forma de atuação no cenário religioso desse lado do Atlântico, influenciando, de alguma forma também nos ritos, nas celebrações praticadas por essas organizações fossem de negros, brancos ou pardos.

Portanto, assim como em Portugal, antiga metrópole, as confrarias guardavam muitas das mesmas características no Brasil. Estavam instaladas numa igreja, podendo até um único templo abrigar mais de uma organização. Seus santos padroeiros poderiam estar ligados às suas atividades profissionais ou simplesmente surgirem como forma de agradecimento coletivo ao “livramento” de uma peste ou desastre natural. Garantiam, assim, a sociabilidade de indivíduos separados por sua condição econômica ou mesmo por sua cor.

---

<sup>575</sup> Ibidem. p. 34-36.

<sup>576</sup> LEVI, Joseph Abraham. *Compromisso e solução: escravidão e irmandades afro-brasileiras, coragem e compromisso das confrarias religiosas no Brasil (1552-1822)*. Berlim, Litverlag, 2006, p. 31

<sup>577</sup> Ibidem. p. 32.



Na Bahia de D. Romualdo Antônio de Seixas a atuação dessas confrarias era disciplinada pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, em seu livro IV, título XL. Elas advertiam que as mesmas tinham um fim principal que era o “serviço de Deus, a honra e a veneração dos santos”. Como ordens expressas deveriam evitar “os abusos e juramentos indiscretos que os confrades ou irmãos põem em seus estatutos ou compromissos obrigando com eles as pensões onerosas e talvez indecentes de que Deus Nosso Senhor e os santos não são servidos”. Para isso, obrigava a todas as confrarias do arcebispado que se criassem a submeter seus estatutos e compromissos à apreciação do arcebispo, quando se “emendariam os abusos se neles houvessem”. As *Constituições* recomendavam àquelas confrarias erigidas sem a existência de uma autoridade diocesana e “que são seculares”, que se submetessem a essa fiscalização de

nossos visitadores nas igrejas em que elas estão fundadas, e, em ato de visita, possam ver seus estatutos e compromissos para que tendo na sobredita forma alguns abusos ou obrigações menos decentes e pouco convenientes ao serviço de Deus e dos santos os façam emendas dando-nos disso contas se for necessário ficando sempre as ditas confrarias seculares, como antes eram, sem que pela dita diligência possam os ditos visitadores e seus oficiais levar salário algum<sup>578</sup>.

Algumas confrarias, em especial, eram recomendadas pela importância para a promoção do culto católico: a confraria do Santíssimo Sacramento e do Nome de Jesus e as confrarias de Nossa Senhora e das Almas do Purgatório. Os títulos seguintes, o LXI e o LXII, abordam, respectivamente, como as confrarias, além de capelas e hospitais deveriam ser visitadas e fiscalizadas, mesmo depois de suas fundações para ver se estavam cumprindo as obrigações estabelecidas nos seus estatutos quanto às eleições dos oficiais e as obrigações estabelecidas tanto para os defuntos quanto para os vivos. Fiscalizar sua atuação era vital para o controle dessas instituições de caráter misto. Vimos em suas visitas pastorais que D. Romualdo seguiu essa recomendação estabelecida pelas *Constituições* examinando a atuação de algumas confrarias no interior da província. Mesmo depois de retornar a capital metropolitana advertiu ao vigário colado da freguesia de Maragogipe, Fernando de Meireles Pinto, em junho de 1849, sobre a atuação da irmandade do Santíssimo Sacramento, dizendo que muito o “contristou” saber que aquela irmandade, a respeito de suas admoestações “continua na repreensível falta de comparecimento ao sagrado viático aos enfermos”, resultado da demora de sua saída da igreja e que fazia com que muitos desses enfermos

<sup>578</sup> *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...* Livro IV, Tit. XL.

morressem sem ter recebido os sacramentos. Advertia também “a culpável omissão do zelador da mesma irmandade em não abrir a respectiva sacristia e capela nas horas destinadas para se dar a comunhão [...]”. Acrescentava ao vigário sobre

os graves inconvenientes de semelhantes abusos e sua reprovação no citado capítulo da visita [...], que tais irmandades foram instituídas, não para dominar os párocos e acrescentar embaraços ao livre exercício de seu ministério paroquial, mas para os coadjuvar e manter a decência e esplendor do culto divino<sup>579</sup>.

Pelas palavras do arcebispo, percebemos que ele defendia a importância dessas instituições, mas também defendia seu controle por meio dos párocos, cabendo a estes tomar as medidas mais convenientes para o “regime dessa freguesia e bem espiritual dos fiéis”. Muitas delas, pelo poder e influência que garantiam se exorbitavam de seus direitos e criavam problemas para os bispos, como vimos pelo caso do vigário negro de Camamú, citado em nosso segundo capítulo.

Discorremos aqui apenas as regras dessas instituições relativas ao poder eclesiástico, mas é notório que o Estado também possuía regras para a criação dessas mesmas instituições, que como já dissemos, tinham caráter religioso e secular<sup>580</sup>. No caso do poder secular, era a Mesa de Consciência e Ordens, até a sua extinção, a responsável pela aprovação das confrarias. E desse aspecto advém um comentário do arcebispo D. Romualdo Antônio de Seixas, quando se discutia acerca da extinção da “Mesa” e certas atribuições inerentes a ela. Dizia:

Enquanto ao mais de confrarias, há muito tempo que não pertence aos bispos e há muito tempo que a Mesa de Consciência tem devolvido este negócio ao ministro secular. **Eu mesmo tendo exercido por alguns anos o governo do bispado, quando apareciam estes requerimentos, sempre os remetiam ao ministro secular porque sempre estive persuadido de que não era da competência dos bispos.**<sup>581</sup>

O arcebispo referia-se à sua breve administração na sua diocese natal, o Pará. De qualquer forma, sua posição parece estranha num contexto de exacerbadas ideias galicanistas. Para ele, que sempre demonstrou ser um sujeito cioso de suas atribuições e dos direitos de sua Igreja aquela fala não parecia comprometer a independência da Igreja ante o Estado. Ainda assim,

<sup>579</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 8 de julho de 1848, p. 52

<sup>580</sup> Essas regras tem também grande influencia da tradição portuguesa e podem ser encontradas no conjunto de leis expressas nas *Ordenações filinas*, em seu livro I, Tit. 62, § 39 ss. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/l1p125.htm>. Acesso em 29/12/2013.

<sup>581</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS, *O clero no parlamento...* Vol. II, p. 292. Grifo nosso.

com o passar dos anos D. Romualdo Antônio de Seixas foi responsável pela aprovação de alguns estatutos de confrarias na Bahia cumprindo o que mandavam os cânones e deixando ao Estado sua parte na fiscalização e aprovação dos estatutos das mesmas confrarias.

Sabemos que durante a administração de D. Romualdo Antônio de Seixas algumas confrarias foram criadas e os estatutos de outras foram aprovados. Nos últimos anos da década de 1840, como vimos, D. Romualdo havia iniciado o projeto para atrair a congregação das Irmãs de São Vicente de Paulo. Esse projeto ensejou a criação de mais uma confraria na arquidiocese da Bahia que além de promover esse fim visava atuar ainda no campo da beneficência social, sobretudo, na educação das órfãs da diocese. A criação foi noticiada pelo periódico oficial da Igreja, o *Noticiador Católico*, e, segundo o mesmo, a fundação da instituição se deu em 19 de julho de 1849 com a presença de muitas pessoas: “literatos e sábios, sacerdotes e militares, comerciantes e empregados, que se ajuntaram em torno do seu amado pastor para levar a efeito a ideia que já no parlamento brasileiro, tinha caído sem eco.”<sup>582</sup> D. Romualdo assumiu o cargo de provedor da irmandade e o presidente da província, Francisco Gonçalves Martins, foi aclamado provedor honorário, sendo os outros membros da mesa figuras notórias da sociedade baiana.

A criação da irmandade teve sua confirmação com uma pastoral do arcebispo que alertava sobre a necessidade de transplantar-se à diocese a “sublime” instituição das Irmãs de Caridade, que, a propósito, já tinham sido trazidas ao Brasil e estavam instaladas na região das Minas Gerais, pelas iniciativas do prelado de Mariana, D. Antônio Ferreira Viçoso<sup>583</sup>. Esta vinda se daria com recursos doados pela comunidade baiana por meio de depósitos feitos nas “caixas” da época, geralmente requisitadas pelos membros da Mesa da irmandade ou das famosas loterias.

Todavia, as iniciativas da nova confraria, no sentido de trazer as “irmãs” não deram certo imediatamente. Um ano depois, em 1850, D. Romualdo Antônio de Seixas se queixava deste fato por meio da imprensa, embora, já se reconhecesse a ajuda da Assembleia provincial com a liberação de recursos para o alcance do mesmo objeto<sup>584</sup>. Mas a Mesa continuaria atuando e em 6 de outubro do mesmo ano foram assinadas cartas que deveriam ser dirigidas a Paris para a vinda das Irmãs de Caridade:

---

<sup>582</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, ano de 1849. Não pudemos identificar a data, p. 85. As mesmas informações constam em documento enviado ao presidente da província Francisco Gonçalves Martins, datado de 21 de julho de 1849. (APEBa – Seção Colonial/Provincial - maço 5304)

<sup>583</sup> Pastoral de D. Romualdo Antônio de Seixas, de 5 de julho de 1849.

<sup>584</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 3 de agosto de 1850, p. 81.

O Rev. Sr. Padre Gabet fez uma pequena alocação ao Exc. e Rev. Provedor e a Mesa agradecendo o acolhimento que tem recebido e o empenho com que a irmandade procura transplantar para a Bahia as Irmãs de Caridade e alguns padres de sua congregação. S. Exc. Revm. respondeu que todos os empenhos feitos para esse fim eram fundados nos méritos de pessoas tão úteis e que tanto a vinda do Sr. Pe. Gabet, como as das Irmãs de Caridade eram de sumo interesse para sua diocese. Manifestou também S. Exc. Revm. desejos de que os padres lazaristas que hão de vir, fossem empregados a dirigir um colégio de educação, onde, além de todos os que quisessem, estudassem os preparatórios os aspirantes ao estado eclesiástico e que para isso tratava já de empregar os seus esforços e bem assim para que se realizasse seu pensamento sem pesar sobre a irmandade. Essa feliz lembrança foi aplaudida por toda a Mesa com geral satisfação pela utilidade que dela resultará ao clero e a toda a mocidade baiana, assim como do outro colégio que devem estabelecer para as meninas as Irmãs de caridade<sup>585</sup>.

Assim, naquele mesmo ano de 1850, após os esforços da confraria e de seu Provedor, o arcebispo D. Romualdo Antônio de Seixas, o governo provincial liberou a vinda dos irmãos lazaristas e das irmãs de caridade, com “dispêndio” dos cofres públicos de “até 6 contos de réis”<sup>586</sup>. Já no quarto aniversário de fundação da confraria, o arcebispo da Bahia fez publicar um relatório no *Noticiador Católico*, demonstrando a atuação da Irmandade, conforme estabeleciam seus estatutos:

Cumprindo-me na conformidade dos nossos estatutos, informar-vos do que há ocorrido depois da última reunião anual, folgo de poder anunciar-vos que o principal objeto da instituição da nossa confraria, cujo aniversário celebramos pela quarta vez, isto é, a vinda de 12 irmãs de caridade, que mandamos contratar em Paris para virem encarregar-se de um colégio de educação de meninas e exercer outros atos dessa sublime caridade, que constituem sua especial missão e que tem excitado todos os povos, ainda as que professam diversas crenças religiosas a buscar os seus valorosos serviços e promover os seus estabelecimentos, está próximo a ter o seu desejado complemento [...]<sup>587</sup>

Entretanto, como sabemos, a vinda dessas irmãs de fato só se deu no dia 30 de julho de 1853, vindas no navio Guanabara, do Rio de Janeiro, quando além do Intendente da cidade e outras figuras estava presente no Arsenal da Marinha uma comissão nomeada pela Mesa da Irmandade de São Vicente de Paulo. Seguiram as autoridades junto com as Irmãs

até à casa comprada pela Irmandade para residência delas, em o sítio de Nazaré e lá já se achavam para recebe-la as excelentíssimas irmãs de S. Ex. Revm. e as do cônego Miguel Antônio Ferreira, tesoureiro da Irmandade, que com maior zelo se há prestado não se poupando a trabalho algum no preparo e arranjo da casa, que muito

<sup>585</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 12 de outubro de 1850, p. 161.

<sup>586</sup> Fala do presidente da província Francisco Gonçalves Martins, 1851.

<sup>587</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 30 DE JULHO DE 1853, p. 67-68.

agradou as referidas Irmãs de Caridade, pela localidade e cômodos que por sua extensão proporciona ao colégio de meninas que hão de estabelecer<sup>588</sup>.

Mais tarde o próprio arcebispo as visitou.

A irmandade continuou atuando de forma fundamental no campo da beneficência social mesmo depois de cumprido seu primeiro objetivo que era trazer as Irmãs de Caridade da França para a Bahia. Passou a reunir mulheres das camadas elevadas da sociedade local. Eram ricas proprietárias de terra ou esposas de proprietários e comerciantes, de profissionais liberais, etc. “No âmbito da paróquia, elas colaboravam também com o clero secular, do qual recebiam catecismo e instrução religiosa, participando das celebrações litúrgicas e dos atos de devoção”<sup>589</sup>. Foi dirigida durante alguns anos por D. Escolástica Basília de Seixas, irmã de D. Romualdo Antônio de Seixas<sup>590</sup>. É destacada também a atuação dessa instituição na administração da Casa de Providência, recebendo moças para o estudo das letras e o aprendizado das atividades domésticas.

Outro exemplo de confraria fundada no governo de D. Romualdo Antônio de Seixas e aprovada por ele foi a Irmandade de São Francisco Xavier, padroeiro da cidade do Salvador. Sua fundação data de setembro 1855, mediante “um pedido” de membros da comunidade católica na cidade, em prol do fim da epidemia do *colera morbus* que chegou à província da Bahia na segunda metade daquele ano, depois de ter assolado outros cantos do Brasil. De acordo com os requerentes, o culto e devoção a ser prestado àquele santo foi um “dever” legado por seus antepassados, quando no ano de 1686 a intercessão divina os havia livrado de uma peste que flagelava a cidade<sup>591</sup>. A “peste” referida foi um surto de febre amarela que ocorreu naquele ano. Desde aquela data, São Francisco Xavier havia se tornado padroeiro da cidade de São Salvador da Bahia, mas seu culto nunca atingira a importância desejada<sup>592</sup>.

<sup>588</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 6 de agosto de 1853, p. 79.

<sup>589</sup> MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Bahia no século XIX...*, p. 413.

<sup>590</sup> Alguns documentos relativos às atividades da associação encontram-se no Arquivo Público do Estado da Bahia. D. Escolástica Basília de Seixas aparece como presidente da associação pelo menos entre os anos de 1857 e 1860. (Seção Colonial/Provincial do APEBa. – maço 5304).

<sup>591</sup> Estatutos da Confraria de S. Francisco Xavier, padroeiro principal da cidade da Bahia. Bahia, Typographia de Lellis Masson, 1855.

<sup>592</sup> Para Evergton Sales Souza, a impopularidade do culto a São Francisco Xavier, pode ser atribuída a própria inexistência do milagre que propiciou o fim da peste. Para ele, “não houve milagre ou percepção de intercessão miraculosa na cidade do Salvador no decorrer da epidemia de febre amarela de 1686”. Isso se comprova pela falta de referência a ação do santo no período da epidemia. Seus contemporâneos nada citaram sobre o evento chegando mesmo a apelar para outros santos que não S. Francisco Xavier. Para o mesmo autor o que houve foi um esforço de algumas autoridades civis e eclesiásticas para a “construção” da memória do santo como responsável pelo fim da peste. “Não há lugar para inocência nesta construção. A celebração da memória pode estreitar os laços do santo com a comunidade de fiéis, mas os dividendos simbólicos deste ato são partilhados,

Fundamental dizer que a criação da irmandade de devoção àquele santo não foi só uma demanda dos fiéis, mas também um pedido do prelado, que havia exortado os mesmos por meio de circulares e pastorais, visando infundir um culto cristão católico mais apropriado ao povo baiano e que fora esquecido “como resultado do espírito de irreligião daqueles tempos”. Dizia ele que o incentivo à criação daquela organização, como se disse, vinha como forma de agradecimento ao fim da peste que assolou a Bahia em 1855. Ao pedido dos fiéis o arcebispo respondeu em despacho de 5 de setembro do mesmo ano:

Depois de rendermos humildes ações de graça à divina bondade que inspirou aos suplicantes o piedoso e feliz pensamento de instaurarem a solene festividade e procissão do glorioso São Francisco Xavier, que os nossos maiores, agradecidos pelo prodigioso benefício que haviam conseguido, mediante a sua intercessão, da pronta extinção de uma horrível peste, escolheram por seu principal padroeiro, não hesitamos em aprovar junto de estatutos, permitindo que desde já se proceda a instituição da Irmandade e comece o exercício de suas respectivas funções, incumbindo a Mesa que for eleita, solicitar, na parte que depender da autoridade civil, a sua aprovação.

Bahia, 5 de setembro de 1855<sup>593</sup>.

Assim, pediram também a aprovação do presidente da província para a instituição e a aprovação dos seus estatutos, naquele mesmo ano de 1855. Já no dia 16 do mesmo mês o *Noticiador Católico* tornou pública uma declaração do arcebispo em que convidava “a todos os irmãos e irmãs” que se achavam inscritos na mesma irmandade e a todos os fiéis para comparecerem no ato solene de fundação da irmandade, na igreja catedral, para verem “renascer e perpetuar o voto que nos foi legado por nossos maiores [...]”<sup>594</sup>.

No dia 22 de setembro, publicou-se um novo discurso do arcebispo da Bahia “por ocasião da instalação da Irmandade de São Francisco Xavier”. Ele falou da forte relação que havia entre o ataque da peste e os pecados dos homens, na Bahia, no Brasil e no mundo. Embasado nos discursos papais, o líder da Igreja Católica na Bahia argumentava que Deus “envia os flagelos da sua cólera para punir os crimes dos homens” e o culto que estava sendo reinstalado respondia à interrupção sofrida pela atmosfera

---

neste mundo terreno, com diversos grupos interessados na promoção de sua devoção”. SOUZA, Evergton Sales. *Um milagre da memória: São Francisco Xavier e a epidemia na Bahia de 1686*, p.33. In: NEGRO, Antônio L; SOUZA, Evergton Sales; BELLINI, Lígia (org). **Tecendo histórias: espaço, política e identidade**. Salvador, EDUFBA, 2009. Do mesmo autor ver também: *Entre vênias e velas: disputa política e construção da memória do padroeiro de Salvador (1686-1760)*. Revista de História, 162 (1º semestre de 2010), p. 131-150. Disponível em: [http://xa.yimg.com/kq/groups/14825115/883453712/name/Rh\\_162\\_-\\_05\\_-\\_Evergton\\_Souza.pdf](http://xa.yimg.com/kq/groups/14825115/883453712/name/Rh_162_-_05_-_Evergton_Souza.pdf). Acesso em 25/04/2013 e *São Francisco Xavier, padroeiro de Salvador: gênese de uma devoção impopular* Brotéria, vol. 163, 2006, p. 653-669.

<sup>593</sup> Estatutos da Confraria de São Francisco Xavier, padroeiro principal da cidade da Bahia...

<sup>594</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 15 de setembro de 1855, p. 612.

infelizmente infestada do contágio moral dessa indiferença religiosa, que tantos estragos tem feito na sociedade cristã e política.

E que motivo plausível poderia haver para de fato irritar quem anula um voto tão expresso, tão popular e conforme ao senso religioso de todos os povos ainda mesmo idólatras que constituíam e veneravam deusas tutelares de suas cidades e impérios? Seria como se tem dito para economizar em favor do cofre municipal as despesas desse culto? Mas essa razão é tão frívola e injuriosa ao país que por honra do seu governo não possa de maneira alguma aceitar<sup>595</sup>.

Por fim, em 29 de setembro o *Noticiador Católico*, em comunicado à sociedade baiana, voltou a reforçar que a criação daquela confraria não era só para o culto especial de um santo, mas representava a “reação da ideia religiosa contra a ideia irreligiosa – uma luta contra a ideia do cristianismo e as ideias da impiedade”. Levantava-se assim contra o filosofismo surgido no século XVIII e contra os ataques que ele empreendera contra a fé, a religião, ao catolicismo e à Igreja. Desta forma, D. Romualdo Antônio de Seixas foi sim um incentivador da criação das confrarias. Mas de uma confraria controlada pelo clero católico e que seguia o modelo estabelecido por Roma. Ele próprio pertencia a duas dessas associações piás – a Irmandade da Misericórdia e a Ordem Terceira de São Francisco<sup>596</sup>.

## A cemiterada – entre a religião, a ciência e o Estado

Se as confrarias exerciam um papel essencial na vida das comunidades católicas, traduzindo-se na principal forma de organização do laicato no período colonial e imperial brasileiro, sua influência se estendia logicamente sobre diversos aspectos da vida religiosa do homem daquele período. Já dissemos que uma das obrigações dessas confrarias espalhadas pelo Brasil desde o século XVI era dar o sufrágio aos moribundos e defuntos católicos com vistas a garantir um enterro digno. Morrer tanto quanto viver de forma cristã era importante. Não à toa as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* definiam de forma clara a obrigação que os testamenteiros tinham de cumprir os legados pios e fazer os sufrágios que os defuntos em seus testamentos ordenassem ou deixassem de ordenar. Aos testamenteiros e a seus herdeiros as mesmas *Constituições* exigiam a brevidade dos rituais religiosos, isto é, a

<sup>595</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 22 de setembro de 1855, p. 614.

<sup>596</sup> SILVA, Cândido da Costa e. *Os segadores e a messe...*, p. 96.

missa e os ofícios que os defuntos pediram em vida e aqueles que eram costume da Igreja<sup>597</sup>. Assim, o ato de morrer cristãmente na maioria das vezes encarregava as confrarias de exercer a vontade dos defuntos fazendo com que os ritos fúnebres ganhassem cada vez mais importância, fazendo acumular recursos que vinham de seus associados. Eram elas que em boa medida controlavam o mercado sagrado do “bem morrer” e tudo aquilo que envolvia à morte cristã católica. Eram responsáveis por coveiros, pedreiros, carpinteiros, armadores, comerciantes de tecidos, músicos e claro, padres e frades, que estavam na lista de contratações das irmandades e ordens terceiras. De acordo com J. J. Reis, por exemplo, em maio de 1825, a irmandade do Rosário das Portas do Carmo

contratou três oficiais de carpina a 560 réis o dia para serviços no consistório e sepulturas da igreja. Ao final de uma semana pagou-lhes 11\$760, dinheiro suficiente para 353 litros de farinha ou de milho. Comerciantes, alfaiates e coveiros estavam na lista de pagamentos do Rosário, conforme o tesouro em 1823: 720 réis por “três peças d’alifante para a mortalha da irmã Roza que faleceu morando no corredor”; 160 réis “a quem coseu e linhas”; 120 réis “a quem abriu uma sepultura para a dita Irmã”. Uma outra entrada do balancete deste ano confirma que 120 réis era a remuneração para a abertura de cova, com o que se podia comprar trezes litros de farinha e menos de um quarto de litro de feijão. Dez anos depois já aumentara para 320 réis ou uma pataca. E, em março de 1842, o tesoureiro anotou: “dei [quatrocentos réis] ao coveiro de abrir e fechar a sepultura do finado Procurador Geral Alexandre Alves Campos.”<sup>598</sup>

O mesmo autor comenta que a mesma irmandade “contratava o capelão, que por uma remuneração anual era obrigado a acompanhar o cadáver dos irmãos e dizer missas”, que eram pagas separadamente ao capelão. “Em 2 de julho de 1828, o tesoureiro anotou: ‘Paguei [7\$200] ao capelão por trinta missas por alma dos irmãos falecidos’”. Já os franciscanos tinham uma renda funerária “respeitável”. “Ela representava, em média, 36% dos recursos que entravam e que, incluíam, além dos serviços fúnebres, venda de produtos da horta, contribuições das irmandades que lá funcionavam, aluguel de propriedades, esmolas etc.”<sup>599</sup>. Portanto, tem-se uma noção da importância econômica do mercado funerário na Bahia oitocentista. Ele movimentava milhões de réis todos os anos na província. Esses mesmos franciscanos “receberam quase 500 mil réis, o valor de dois bons escravos, por enterros de crianças”<sup>600</sup>.

<sup>597</sup> *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...* Liv. IV, tit 39-44.

<sup>598</sup> REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p. 228-229.

<sup>599</sup> *Ibidem.*, p. 32

<sup>600</sup> *Ibidem.*, p. 233.



Muitas confrarias recebiam os pagamentos em velas ou esmolas, legados ou aluguéis, mas aquelas que congregavam ricos ou pessoas notórias da sociedade poderiam receber até terrenos, prédios ou outros bens valiosos, inclusive, de indivíduos não-associados<sup>601</sup>. Segundo a tradição, enterrar-se no interior das igrejas era uma forma de garantir uma proximidade maior com a divindade. Essa tradição, que tem sua origem no medievo europeu, também fez com que aquele espaço interno dos templos fosse concorrido pelos fieis e os ricos levassem vantagens sobre os mais pobres. A morte, a princípio, tão “democrática”, revelava seu caráter social, ou seja, os estamentos de uma sociedade. Vale destacar que ainda hoje é possível observar as lápides de figuras eminentes da sociedade baiana nos templos. Esses principais eram enterrados em lugar de destaque, geralmente próximos aos altares. Por outro lado, o adro era o local desprestigiado da igreja – escravos e pessoas livres muito pobres se enterravam ali<sup>602</sup>. De qualquer forma, “os vivos passeavam sobre os mortos”. Em certo momento surgiram os carneiros, espaços específicos para abrigar os cadáveres. Esses espaços passaram a ser construídos em locais ligados aos templos, por onde os vivos circulavam pouco, como as sacristias. Logo, mais distante dos santos, dos altares e dos vivos. Um primeiro passo para a criação dos cemitérios extramuros, comenta Reis<sup>603</sup>. Se o lugar era importante, a forma não era menos. As vestes (mortalhas), as missas (parte mais cara da cerimônia), a quantidade de orações e ladainhas, o número de presentes nas celebrações fúnebres chorando pela alma do morto, etc. Tudo servia para a garantia de uma passagem mais tranquila para o plano da vida espiritual. Era uma forma de garantir a absolvição dos pecados e, se possível, um período mais curto no purgatório.

As *Constituições Diocesanas* estabeleciam várias regras, bem específicas, quanto aos enterros realizados no arcebispado. Definiam-nas em seu livro IV, do título XLV ao LIX. Destaquemos aqui apenas as regras relativas aos enterros nas igrejas:

É costume antigo e louvável na Igreja Católica enterrarem-se os corpos dos fieis cristãos nas igrejas e cemitérios delas, por que como são lugares a que todos os fieis concorrem para ouvir e assistir missa e ofícios divinos e orações, tendo em vista as sepulturas, se lembrarão de encomendar a Deus nosso Senhor as almas dos ditos defuntos, especialmente dos seus, para que mais cedo sejam livres das penas do purgatório e se não esquecerão da morte, antes se lhe será aos vivos mui proveitoso ter memória dela nas sepulturas. **Portanto, ordenamos e mandamos que todos os fieis que nesse nosso arcebispado falecerem, sejam enterrados nas igrejas, ainda**

---

<sup>601</sup> Ibidem., p. 229

<sup>602</sup> Ibidem., p. 175.

<sup>603</sup> Ibidem., p. 179.

**que eles assim o mandem.** Por que essa sua disposição como torpe e menos rigorosa se não deve cumprir<sup>604</sup>.

Desta forma, ao que se lê das *Constituições* havia uma ordenação expressa de se enterrar os indivíduos católicos nas igrejas. Mesmo os escravos, segundo as *Constituições*, deveriam ser enterrados em lugares sagrados, desde que fossem cristãos e não houvesse algum dos impedimentos apontados pelas mesmas *Constituições*.

Já os escravos africanos não cristianizados e os protestantes, além de judeus e possíveis islâmicos residentes na diocese deveriam ser enterrados fora das cidades, fora dos lugares sagrados. Não só por suas crenças, mas também para afastar os “justos” dos “pecadores”. A eles eram destinados locais distantes da comunidade dos mortos católicos. De todos os não cristãos acima mencionados, só os ingleses possuíam um cemitério específico, na ladeira da Barra, denotando sua importância social, econômica e política, na Bahia de então, e que fora criado no ano de 1811<sup>605</sup>.

Todavia, esse conjunto de concepções acerca da morte mudou com a laicização do pensamento ocidental e a evolução da ciência. Esta última foi responsável pela criação das teorias higienistas que contestariam o costume de enterrar cadáveres nas igrejas. O saber médico tentava se impor como única forma de conhecimento válido na sociedade que se construía. Para os cientistas o enterramento dos mortos nos templos ou em seus arredores poderia ser responsável pelas diversas epidemias que surgiam na Europa e no continente americano, matando milhares de pessoas. Dentre as muitas teses defendidas uma das mais adotadas no Brasil e pelos médicos da Faculdade de Medicina da Bahia era a da existência dos miasmas. Esses miasmas eram gases pútridos ou eflúvios que exalavam de locais pouco higienizados e, claro, dos cadáveres enterrados nas igrejas e seus arredores contaminando as pessoas e espalhando pelo ar as epidemias em muitas cidades. Surgiu com o médico inglês Thomas Sydenham (1624-1689) e sua teoria da constituição epidêmica. De acordo com Dina Czeresna, “uma epidemia específica resultaria da interação entre as qualidades físicas da atmosfera e as influências ocultas, provenientes dos ‘intestinos da terra’, que atuavam especificamente naquele intervalo de tempo”. Assim,

as doenças “geralmente surgem de alguma desordem peculiar de corpos particulares, por meio do qual o sangue e os humores estão de algum modo viciados, ainda que, elas procedam mediatamente de alguma causa geral no ar que, por suas qualidades

<sup>604</sup> *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...* Capítulo IV, Tit. LIII. Grifo nosso

<sup>605</sup> Mas é notório que no cemitério dos ingleses indivíduos de outras nacionalidades (alguns judeus) também passaram a se enterrar. Sobre a temática consultar os estudos de Helen Sabrina Gledhill Barreto.

manifestas, assim, determinam o corpo humano até causarem certas desordens do sangue e humores, que provam as causas imediatas de tais intercorrentes epidêmicas<sup>606</sup>.

Na Bahia a teoria miasmática teve como defensores médicos e professores da Faculdade de Medicina como Manoel Maurício Rebouças, professor de botânica e zoologia. Tornou-se necessário sanear as cidades e reformar os costumes, mesmo que fossem os religiosos, pensavam<sup>607</sup>. As missas ao amanhecer logo passaram a ser desaconselhadas, por ser esse horário o mais propício ao contágio. Com vista nisso, propôs-se um conjunto de leis que seguiam essa lógica sanitária. Na verdade, as primeiras leis sanitárias surgiram ainda no século XVIII<sup>608</sup>, mas ganharam força ao longo do século XIX. Em 1801, por exemplo, a Coroa portuguesa

pela carta do soberano de 11 de janeiro, recomendava ao governador Francisco da Cunha de Menezes que fizesse construir fora da cidade da Bahia um ou mais cemitérios, em lugares não úmidos, e lavados dos ventos, afim de que pudessem ser proibidos os enterramentos nas igrejas, pelos grandes inconvenientes que daí resultam<sup>609</sup>.

Tudo aquilo era uma afronta à fé dos baianos, uma invasão aos costumes populares. Incidia também sobre os interesses econômicos das irmandades e ordens terceiras que controlavam o mercado fúnebre na província.

Decorrido quase um século da criação das primeiras leis com fins higienistas propôs-se mais uma vez a criação de um cemitério privado na “cidade da Bahia”. O Campo Santo, como era chamado, nascera da proposta de três homens com interesses que se coadunavam: José Augusto Pereira de Matos, negociante e investidor do sistema imobiliário; José Antônio de Araújo, também negociante; e certamente o mais habilitado no assunto, o dr. Caetano Silvestre da Silva, juiz de Direito e administrador dos bens de pessoas mortas e/ou sem herdeiros, com privilegiadas informações sobre o “mercado funerário”<sup>610</sup>. Eles formaram a associação que levaria avante a empreitada. Com uma representação enviada à Assembleia Provincial, em abril ou maio de 1835, presidida por D. Romualdo Antônio de Seixas, eles explicaram, basicamente, que a criação daquele cemitério resolvia as questões acerca dos

<sup>606</sup> CZERESNIA, Dina. *Constituição epidêmica: velho e novo nas teorias e práticas da epidemiologia*. Manguinhos, Vol. VIII (jul-ago), 2001. p. 348. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v8n2/a03v08n2.pdf>. Acesso em: 11/07/2013.

<sup>607</sup> REIS, João José. *A morte é uma festa...*, p. 254-262.

<sup>608</sup> REIS, João José. *A morte é uma festa...*, p. 275.

<sup>609</sup> AMARAL, Braz do. *Recordações históricas...* p. 110.

<sup>610</sup> Ibidem, p. 293-294.

enterros, já que se acreditava que as confrarias não teriam recursos suficientes para construir cemitérios apropriados. Depois de algumas discussões no parlamento provincial, em que de acordo com Reis, destacou-se a participação de D. Romualdo Antônio de Seixas e Antônio Pereira Rebouças a redação final do projeto ficara pronta em 2 de junho de 1835, com a Lei Nº 17<sup>611</sup>. O cemitério passou a ser construído no caminho para o Rio Vermelho. Portanto, longe da cidade, região extramuros.

O arcebispo da Bahia, num sinal de mediação entre os interesses públicos e da Igreja, encarregou uma comissão formada pelo cônego Vicente Maria da Silva, o vigário dr. Manuel José de Sousa Cardoso e o desembargador João José de Sousa Requião para definir os termos do projeto de lei. Ficou estabelecido que ao arcebispo caberia a jurisdição religiosa, já que as *Constituições Diocesanas* deixavam aos párocos de cada freguesia a jurisdição de cada cemitério. Como aquele cemitério seria utilizado por todos ele se utilizou de sua autoridade para evitar possíveis dissensões entre os párocos. Entretanto, os mesmos continuariam responsáveis pela encomenda de cada fiel, permanecendo ainda a tradição do registro dos óbitos e a celebração das cerimônias fúnebres por cada clérigo. Por sua vez, as missas de corpo presente poderiam ser celebradas nas igrejas matrizes se assim fosse acordado. No geral, a comissão criada por D. Romualdo Antônio de Seixas esforçou-se para manter o poder da instituição católica sobre os enterros e, mesmo depois de pronto o cemitério, uma nova comissão foi mandada para fiscalizar a construção. Houve assim um esforço significativo para manter tanto as celebrações como momentos sacros, quanto o próprio local como espaço sagrado. Contudo, esqueceu-se de peça importante no universo das celebrações funerárias – as confrarias. Era o início do conflito.

As diversas petições se sucederam nas mesas do presidente da província, Francisco de Sousa Paraíso. Eram argumentos de ordem política, econômica e religiosa, e críticas ao arcebispo, segundo Reis. Obviamente, os membros das confrarias tinham sua concepção sobre a morte e os rituais fúnebres e as próprias *Constituições Diocesanas*, como vimos, determinavam os enterros nas igrejas. Já a autoridade diocesana, contrariamente ao que dizia as *Constituições* apoiou aquela medida num gesto de mediação entre a Igreja e as autoridades civis.

Debalde todos os protestos, a inauguração do Campo Santo se deu em 23 de outubro de 1836 com a presença do presidente da província, o comandante das armas e o chefe da polícia. D. Romualdo Antônio de Seixas encontrava-se na Corte, exercendo seu

---

<sup>611</sup> Ibidem., p. 298.

mandato parlamentar. O discurso de inauguração foi feito pelo pároco da Vitória, que criticou os enterros nas igrejas. Dias antes já havia sido planejada uma resposta aquele acinte. Os membros das confrarias haviam preparado um manifesto com abaixo-assinado no dia 19 de outubro e este fora entregue após a inauguração no dia 25. Naquele mesmo dia a massa de manifestantes se reuniu em frente ao palácio enquanto já havia se iniciado o ataque ao cemitério, destruindo a propriedade. Para Braz do Amaral o povo da Bahia produziu com o ataque, “um movimento que não pode ser citado com grande honra e glória para ele...”<sup>612</sup>. Certamente, o autor, filho de seu tempo, não percebeu as questões mais profundas ali inseridas. Assim como os estudiosos e autoridades contemporâneas ao conflito, Braz do Amaral julgou sob sua ótica civilizadora a revolta como uma simples ação de um povo em defesa de um costume “supersticioso”, talvez até incivilizado.

Apesar dos protestos e da destruição do cemitério a lei se manteve, como também se mantiveram por vezes enterros dentro dos templos. O *Noticiador Católico*, por exemplo, em 1848, publicou um ofício assinado por D. Romualdo Antônio de Seixas sobre a pretensão do vigário colado da vila de Nazaré de construir um cemitério naquela região, pois havia “apenas um mui pequeno e indecente” cemitério ali, que apesar das despesas já feitas com ele pela fazenda provincial, ainda assim não era possível “substituir os templos e vencer a repugnância do povo para uma inovação tão contrária aos seus hábitos religiosos.” Deste modo, “visto que não se trata de revogar a postura, mas somente de excetuar das suas disposições”, o prelado disse que lhe parecia “atendível a pretensão do suplicante, sendo mui razoável que o corpo legislativo provincial distinga com essa prerrogativa [...] aquele cujo caráter os sagrados cânones honrarão com o privilégio de uma sepultura junto do mesmo altar”<sup>613</sup>.

Já em 13 de maio de 1850, D. Romualdo Antônio de Seixas foi mais claro sobre a situação da criação dos cemitérios e o costume de se enterrar os mortos nos templos<sup>614</sup>. Ele emitiu um ofício ao vice-presidente da província Álvaro Tibério de Moncorvo Lima, dando seu parecer sobre o projeto apresentado à Assembleia Provincial para o estabelecimento dos cemitérios. Naquele momento ele havia sido questionado se as “inumações” fora das igrejas, ou em cemitérios colocados fora dos povoados ofereciam alguma contrariedade às regras da Igreja Católica. Defendeu então que “longe de existir semelhante oposição, o espírito da Igreja, consignados nos monumentos de sua história e legislação antiga e moderna, favorece a

---

<sup>612</sup> AMARAL, Braz do. *Recordações históricas...* p. 109.

<sup>613</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 8 de maio de 1848, p. 11.

<sup>614</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. V, p. 235-249.

medida proposta no citado projeto”. Dessa proposição passou a discorrer com argumentos históricos os elementos que sustentavam a sua tese, analisando três momentos históricos diversos. Na antiguidade, “período dos imperadores idólatras”, afirmou que os antigos cristãos buscavam enterrar seus mortos em “vastas galerias ou corredores subterrâneos há muito construídos e que se estendiam em diversas direções”, para se livrarem das perseguições. E assim, “já se vê, portanto, que os primeiros lugares que a religião consagrou para sepultura dos fieis, foram catacumbas ou cemitérios colocados na conformidade da lei civil, extra-muros...”. Para nós, é estranha a argumentação do prelado, uma vez que como é sabido, e ele mesmo disse, os primeiros cristãos só faziam seus cultos em lugares subterrâneos e enterravam seus mortos em catacumbas pelo fato de ser o cristianismo contrário às regras do Império romano. Portanto, tanto seus cultos como os enterros em catacumbas se faziam apenas pelo fato de serem os primeiros cristãos perseguidos pelas autoridades romanas.

Prosseguindo em seus argumentos, D. Romualdo Antônio de Seixas declarou que do quarto ao décimo século nasceu o costume de se construir capelas e basílicas sobre os túmulos dos mártires. “Esta circunstância fez nascer nos fieis o inocente e o pio desejo de serem sepultados, não dentro de tais capelas ou basílicas, mas junto ou na proximidade delas, como para santificarem e serem protegidos pela presença desses gloriosos atletas da fé”. Tal atitude atraía os grandes e outros imitadores que passaram também a enterrar seus mortos nos adros e vestibulos. Nesse contexto, para o arcebispo, nascera a tradição de enterrar os mortos dentro das igrejas e mais perto dos locais onde se achavam depositadas as relíquias dos santos. Mas essa tradição, advertiu, foi destinada apenas “aos bispos e pessoas de reconhecido merecimento e piedade...”, segundo as regras da Igreja. Continuou então afirmando:

Era difícil, porém, que se não abusasse da condescendência da Igreja, concorrendo para isto, não já o sentimento religioso, que animou os primeiros cristãos, mas a vaidade, orgulho e ambição de muitos, que julgavam desonrar-se com a sepultura nos cemitérios, procedendo da mesma fonte o luxo imoderado dos funerais que a Igreja procurou reprimir em muitos dos seus sínodos e constituições<sup>615</sup>.

Mais do que isso, os cemitérios “onde antes se honravam de ser enterrados os imperadores e as mais santas personagens foram exclusivamente reservados para os pobres e escravos [...]”. Por isso se alterou a “antiga disciplina a tal ponto que o imperador Leão, o sábio, se viu obrigado a abolir, na sua novela 53, as leis anteriores que proibiam os enterramentos nas igrejas e dentro das cidades”.

---

<sup>615</sup> Ibidem., p. 239.

D. Romualdo Antônio de Seixas continuou defendendo a sua tese de que a Igreja era contrária aos enterramentos nos templos, citando um conjunto de regras conciliares: a 14 do 5º concílio Cartaginense, a 18 do 1º de Braga, etc. Depois citou também as colocações do arcebispo de Milão, Carlos Borromeu, sobre o assunto quando em seu primeiro sínodo provincial ele exortou “os bispos a procurarem estabelecer o costume interrompido em outros lugares de sepultar os mortos nos cemitérios”. O prelado da Bahia, inclusive, chegou a apelar para o “ritual romano que, sem dúvida, tem força de lei em toda a Igreja, determinando que, onde se achar em vigor o antigo costume de sepultar os mortos nos cemitérios, seja conservado, ou se instaure onde for possível”. Não citou, contudo, as *Constituições do Arcebispado da Bahia* que, como vimos, ordenava os enterramentos em igrejas.

É interessante também ressaltar que D. Romualdo Antônio de Seixas em seu ofício discordava dos que diziam que o costume de se enterrar os mortos em igrejas causavam prejuízos e era “superstição”. Ele afirmou: “Daqui, porém, não se segue, que se deva qualificar de prejuízo e superstição como tem feito menos refletidamente alguns escritores, a prática dos enterramentos nas igrejas”. Daí passou a citar os motivos de sua colocação com os seguintes argumentos:

1º Porque ela começou nos mais belos séculos, que os mesmos protestantes inculcam como modelo de pureza do cristianismo, bem como exceção ou privilégio concedidos as pessoas mais eminentes em santidade ou por valiosos serviços à religião e ao estado;

2º Por que revogada a lei civil, que proibia os enterramentos nas igrejas e dentro das cidades e prevalecendo por toda a parte o costume contrário, parece que não deve merecer semelhante qualificação uma posse de dez séculos, sobretudo, quando entre eles figuramos épocas mui superiores à nossa em ilustração e religiosidade;

3º Finalmente, por que esse costume se baseia em motivos mui plausíveis não só de piedade e devoção para com os santos cujo patrocínio esperávamos fieis mais facilmente conseguir, sepultando-se junto de suas memórias ou relíquias depositadas nas igrejas, se não também de humanidade e afeto para com os parentes falecidos, tendo mais ocasiões de recordar-se deles e sufragar suas almas, sem dúvida mais frequentados que nos cemitérios, fora das cidades<sup>616</sup>.

Esses argumentos em parte reforçam a sua tese primeira de que só as pessoas importantes devem ser enterradas nos templos. Também fez recurso a ideias já levantadas pelas *Constituições* que ordenam o enterro nas igrejas, demonstrando não só os atos de piedade do povo, mas também certo espírito de humanidade cristã para com as almas dos mortos.

---

<sup>616</sup> Ibidem., p. 243-244.

No mais, nesse importante escrito, ele questionava se a província estava pronta para tal inovação dos enterros em cemitérios. Se isso não despertaria antigos preconceitos com grande resistência e não ofenderia os interesses e direitos de irmandades e ordens terceiras, que dispendiam grandes somas na construção de sepulturas, não dentro das igrejas, mas junto ou em seus arredores. Finalmente, questionou se esses enterros eram tão nocivos à saúde pública favorecendo o alastramento das pestes e moléstias. Todas essas questões deveriam ser resolvidas pela Assembleia e ele não se julgava apto para resolvê-las. Todavia, dizia que as leis para serem “aceitas e duradouras” deveriam estar em harmonia com a índole, sentimentos e hábitos do povo da província. Estava certo de que os legisladores pesariam “maduramente as vantagens e os inconvenientes da medida proposta”, conciliando “os interesses individuais, com os interesses públicos”.

D. Romualdo Antônio de Seixas reforçaria essa posição não muito depois. Publicou uma portaria pelas páginas do *Noticiador Católico*, proibindo os enterramentos nas igrejas e ordenando que se fizessem no cemitério da Santa Casa de Misericórdia:

Prescindindo de quaisquer observações ou inconveniência dos enterramentos nas igrejas, ainda no curso ordinário da mortalidade, é inegável que na quadra lastimosa em que nos achamos, feridos de uma epidemia assoladora, basta o simples bom senso para reconhecer que a acumulação dos cadáveres nos templos, a dificuldade de lhes dar pronta sepultura e o pouco cuidado que costuma haver na abertura das covas sem a necessária profundidade não podem deixar de concorrer muito para aumentar a infecção do ar pestilento, e conseqüentemente, o veneno que eles nos inspira no meio de uma capital, que pelo grande número e contiguidade de seus templos, torna este perigo ainda mais grave e digno de séria atenção. Se pois a autoridade civil fiel ao dever que lhe impõe missão de valor sobre a saúde de seus habitantes e firmado no parecer de homens competentes na matéria, se julga obrigada a providenciar sobre este objeto, vedando os ditos enterramentos nos corpos das igrejas e seus adros, e substituindo-lhes o cemitério da Santa Casa de Misericórdia, salvas as catacumbas, que possuem certas confrarias, que pelos lugares onde se acham colocados, e em consequências das prevenções tomadas, não ameaçam contribuir para o aumento do mal, como tudo nos foi comunicado pelo Ex. Sr. Presidente da província em ofício de 27 do corrente [...]. A religião não menos solícita da saúde corporal, que da espiritual de seus filhos não pode hesitar um só momento em anuir as requisições da supradita autoridade civil e tanto mais quanto confiamos da docilidade de nossos amados diocesanos que à face do comum perigo, não duvidam prestar-se a estes e outros sacrifícios.

Logo, pois, que o mesmo Exc. presidente participe a V. S. a indicada providência devem cessar nessa matriz e suas capelas filiais os enterramentos nos seus corpos e adros, se porventura eles aí se praticam, procurando V. S., convencer os seus paroquianos da urgente necessidade em benefício de toda a população desta cidade [...]

Romualdo, Arcebispo da Bahia – Sr. Rev. Cônego Cura da freguesia de S. Salvador, Vicente Maria da Silva<sup>617</sup>.

<sup>617</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, nº 75, 1850. Sem data e mês, p. 253.



Analisando de forma mais ampla o problema gerado pelos cemitérios e pela própria cemiterada, o evento ajudou a exemplificar uma redução do poder e influência das confrarias na Bahia dos oitocentos. Isso, entretanto, não quer dizer que o problema houvesse começado ali, mas naquele momento em que o apelo ao fortalecimento do clero sobre os fieis dava nota às pregações dos clérigos e de toda a hierarquia, D. Romualdo Antônio de Seixas buscou reafirmar esse poder e autoridade sobre o laicato católico como em outros momentos. No alvorecer do século XX essas mesmas organizações continuavam existindo e convivendo com novos tipos de associações laicas. Mas assim como estas, estavam sob os olhos atentos de seus bispos e da hierarquia como um todo. A intensificação e a hierarquização do poder se tornaram cada vez mais fortes dentro da Igreja Católica Apostólica Romana e na sua relação com seus fieis. O laicato aos poucos assumiria outro papel nas estruturas organizacionais da Igreja, dentro do que Antônio Gramsci chamou de “bloco ideológico católico”<sup>618</sup>.

Nesse trecho do nosso estudo é relevante acrescentar que D. Romualdo Antônio de Seixas não desprezava a ciência e sua evolução. A ciência para ele era uma forma de conhecimento válido. Ele próprio tornou-se membro da Real Academia de Ciências de Munique, como já dissemos, a partir das relações amistosas que teve com os naturalistas Spix e Martius que visitaram o Brasil. D. Romualdo Antônio de Seixas chegou, inclusive, a reclamar como parlamentar pelo Pará, em 1826, a presença de engenheiros e naturalistas para aquela província com o fim de pesquisar remédios para a cura de doenças, dentre outros fins<sup>619</sup>. Entretanto, é preciso considerar, acima de qualquer coisa, que ele era um homem de religião e no seu imaginário, a fé precedia a ciência. A religião era o remédio para todos os males, mesmo aqueles de ordem natural.

## A fé é o melhor remédio

D. Romualdo Antônio de Seixas acreditava que havia uma relação entre o pecado dos homens e a ocorrência das epidemias na Bahia dos oitocentos. Sobre elas não só

---

<sup>618</sup> Para Gramsci o “bloco ideológico católico” entende-se como um grupo de intelectuais religiosos (clero) e leigos (a ação católica, partido católico e o sindicato católico) que unidos buscam enquadrar a massa de fiéis católicos, no sentido de dar unidade a esse mesmo grupo, evitando assim práticas e doutrinas heterodoxas. Seria uma condição necessária para a sobrevivência da instituição após o fracasso do projeto de restauração iniciado em fins do XVIII e todo o século XIX. Sobre a questão consultar: GRAMSCI, Antônio. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1988; PORTELLI, Hugues. *Gramsci e a questão religiosa*. São Paulo, Paulinas, 1984. Parte importante de suas teorias também sobre a Igreja Católica e a religião podem também ser encontradas nos seus famosos cadernos da prisão, escritos entre os anos de 1926 e 1937.

<sup>619</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. III, p. I.

escreveu como agiu no combate a essas epidemias. Começou com uma pastoral publicada em março de 1847 em que assinalava a existência de uma febre, “calamidade” que há meses pesava sobre a capital, já passando a alguns pontos do interior da província. Questionou-se primeiro se não havia família “que não experimentasse os padecimentos de uma epidemia, senão mortífera, sem dúvida mui dolorosa e que pelo estado irregular da atmosfera pode vir a ter um caráter maligno e fatal?” E questionou depois ao povo católico se a solução não seria “levantar os olhos aos montes eternos donde só nos pode vir o auxílio?” D. Romualdo Antônio de Seixas falava das

preces públicas que em tais circunstâncias a Igreja sabiamente prescreve para aplicar a divina justiça e conjurar pela humildade e fervor das nossas súplicas a vingança celeste, que não cessamos de acender e desafiar pelos nossos pecados, única e funestíssima origem de todos os males e flagelos que afligem a humanidade.

Com tais advertências, não hesitou o arcebispo em convidar seus fiéis a se “refugiarem no coração paternal de Deus”, que utilizava o castigo para corrigir as falhas dos homens. Esses castigos eram como “pequenas gotas do vaso de sua cólera”. Daí determinou três dias sucessivos de preces e súplicas na Sé Metropolitana e recomendou que este exemplo fosse seguido pelos párocos e prelados regulares “em suas respectivas igrejas ou nos mesmos dias ou nos dias seguintes”. Alertou, finalmente, que essas preces deveriam vir acompanhadas de boas obras para se tornar mais “eficazes e meritórias”<sup>620</sup>.

Nos anos de 1849 e 1850 seria confirmada na Bahia um surto de febre amarela. É claro, aquela não era a primeira vez que aquela epidemia havia invadido o Brasil e a Bahia. No século XVII, como vimos, a escolha de São Francisco Xavier como padroeiro da cidade de Salvador havia se iniciado graças ao suposto fim da epidemia de febre amarela, que vitimou muita gente em 1686. Confirmado como padroeiro principal da “cidade da Bahia”, em 1689, pelo arcebispo D. frei Manuel da Ressurreição, a escolha do padroeiro reportava-se à confiança da comunidade em futuras intercessões do santo<sup>621</sup>, e foi o que aconteceu.

Segundo o estudo de Odair Franco, intitulado *História da febre amarela no Brasil*, no dia 30 de setembro de 1849 um navio norte-americano, aportou à costa da província baiana, vindo de New Orleans, onde “grassava” a peste<sup>622</sup>. O *Brazil* havia passado antes por Havana, em Cuba, um porto também infectado. Apesar de admitido no porto soteropolitano

<sup>620</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio. de. *Coleção das obras...*, Tom. IV, p. 176-177.

<sup>621</sup> SOUZA, Evergton Sales. *Um milagre da memória...*, p. 34.

<sup>622</sup> FRANCO, Odair. *História da febre amarela no Brasil*. Rio de Janeiro, GB, 1969 p. 24-25 Disponível em: [http://www.fef.br/biblioteca/arquivos/data/0110historia\\_febre.pdf](http://www.fef.br/biblioteca/arquivos/data/0110historia_febre.pdf). Acesso em 10/03/2013

como livre de infecção, a mesma embarcação teve dois mortos constatados, e, em 2 de outubro saiu no *Correio Mercantil* uma carta anônima atacando as autoridades por não se aplicarem a tomar as medidas necessárias para combater a “doença amarelítica”. “A versão corrente é de que no mês de outubro, três pessoas já haviam falecido com suspeitas de febre amarela e, em novembro, a epidemia alastrou-se pela cidade, sendo que no dia 3, o Dr. John Ligertwood Paterson teria feito o diagnóstico clínico da doença”<sup>623</sup>. Segundo outro médico francês, Edmond Gouy, que escreveu uma *Pequena história da febre amarela no Brasil*, o primeiro diagnóstico foi dado pelo também médico inglês o Dr. Fairbanks em 12 de novembro de 1849. Segundo ele, “tratava-se de um estudante que era seu cliente”. No dia 28, a doença teria sido registrada entre a tripulação de navios no porto, e somente a 30 de novembro um menino, tratado por Dr. Paterson, faleceu apresentando sintomas de infecção. Relatou Paterson

Os primeiros casos que vi em terra e foram os primeiros observados, ocorreram em pessoas de uma casa estrangeira (Georges Sanvill), moradores no Garcia, onde frequentara e dormia o capitão do navio (Brazil) que introduziu aqui a febre amarela, ou ao menos a bordo do qual tinham morrido, na sua viagem de Cuba para cá, pessoas de vômito negro; e antes da chegada do qual navio, ninguém aqui tinha observado ou falado em febre-amarela<sup>624</sup>.

Em 4 de dezembro o presidente da província, conselheiro Francisco Gonçalves Martins, depois de muitas negações dos estudiosos brasileiros, enviou um ofício ao Conselho de Saúde Pública:

Até hoje a opinião dos facultativos está em oposição com a de alguns médicos estrangeiros, querendo estes que seja a febre amarela maligna e contagiosa que ruía na atualidade e grande parte daqueles em ser uma febre epidêmica sem contágio nem caráter essencial de malignidade<sup>625</sup>.

O Conselho respondeu:

1. Que a moléstia que está reinante nesta cidade é uma epidemia das que costumam aparecer nos países intertropicais;
2. Ataca de preferência os centros nervosos e vicia a hematose;
3. Que a epidemia nada tem em si de contagiosa e assustadora e que os casos, graves e fatais, são devidos à predisposição dos doentes às moléstias análogas ou aos sustos de que os doentes se tem deixado apoderar ou finalmente contrários à razão. É aconselhado a cessação dos dobres de sinos que no ânimo dos doentes

---

<sup>623</sup> Ibidem.

<sup>624</sup> Apud FRANCO, Odair. *História da febre amarela no Brasil...*, p. 25.

<sup>625</sup> Ibidem..

incutem ideia de morte que muito agravam seu estado e em muita circunstância podem por si só causa-la em indivíduos nervosos ( Manoel Mauricio Rebouças).<sup>626</sup>

De fato, como revelado ainda por Franco, havia muita discussão sobre as causas e expansão da peste. O *Noticiador Católico*, comentou que diversas “tem sido as opiniões dos entendidos na matéria acerca desse mal”. “Nós, porém, deixando aos homens da ciência semelhante discussão inclinamos nossa cabeça ante os decretos do céu e da misericórdia de Deus esperamos o alívio de tão cruel calamidade, que há feito sucumbir não poucas vítimas”<sup>627</sup>.

Nesse quadro mais uma vez a fé se mostrava como o melhor remédio para conter aqueles males que assolavam a terra. Pedia-se a prática constante das preces e dos jejuns para combater aquele flagelo que “aprouve a cólera divina” ocorrer. As procissões ganharam importância estratégica para vencer aquele mal e também eram incentivadas por D. Romualdo Antônio de Seixas. E mesmo que muitos encarassem aquele flagelo como um simples “efeito de causas naturais”, como “objeto puramente material sem liga-lo a nenhuma relação espiritual e religiosa, quanto não deve deixar-nos uma lição da necessidade de vivermos e desconfiarmos pouco no falso brilhante das grandezas da terra!!!”<sup>628</sup>. Por isso, o antístite da Bahia publicou uma nova pastoral “ao clero e mais fieis da metrópole”, em 6 de dezembro de 1849, incentivando preces públicas para o fim da peste. Elas eram o meio

mais eficaz para tocar o coração de Deus e inclinar sua divina clemência pelo concerto dos votos e gemidos de um povo inteiro humilhado debaixo da poderosa mão do Senhor, que o fere para punir seus crimes, despertar sua indiferença e chama-lo ao arrependimento e reforma dos seus costumes<sup>629</sup>.

Novamente estabeleceu três dias de preces (9,10 e 11 de dezembro), recomendando que o exemplo deveria ser seguido pelos prelados das corporações religiosas em suas igrejas. E

<sup>626</sup> Ibidem.

<sup>627</sup> Essas discussões levaram ainda mais tempo. Encontramos no ano de 1853 um artigo intitulado, “Reflexões sobre a febre amarela”, publicado pelo periódico *O acadêmico* e escrito por Simphronio Cezar Coitinho, em que se questionava sobre as causas da febre: “Será efetivamente a febre amarela produzida pelo vicio miasmático do ar atmosférico ou será o resultado de animais microscópicos que existindo acidentalmente no ar são postos intimamente em contato com as economias? Questão imensa somente ao alcance das teorias, por isso, difícil de resolver-se”. O *ACADÊMICO* (periódico científico e literário), maio de 1853. O periódico era uma publicação dos estudantes e médicos da Faculdade de Medicina da Bahia e estava sob a direção de Joaquim Esteves da Silveira, aluno do 6º ano do mesmo curso. Imprimia-se na Typographia de Epiphanyo Pedroza, na Rua dos Capitães, nº 40, Salvador – Bahia.

<sup>628</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, sem data, nº 75, janeiro de 1850.

<sup>629</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio. de. *Coleção das obras...* Tom. IV, p. 223-224.

para que se tornem mais profícuas nossas humildes orações, esperamos que todos jejuem, ao menos em um dos três dias, e, concedemos quarenta dias de indulgência ao que nesse tríduo receberem os sacramentos da penitência e da eucaristia. Recomendamos, outrossim, aos reverendos párocos que redobrem seu zelo e caridade, para que não faltem aos seus paroquianos em um lance tão crítico os oportunos socorros espirituais e ordenamos aos reverendos sacerdotes durante o mesmo tempo, recitem a missa na oração – *pro tempore pestilentiae* cessando o que até agora se dizia – *pro papa* – e no fim de cada uma das horas canônicas a antífona *Stella caeli extirpavit*<sup>630</sup>.

Enquanto se discutiam as causas e efeitos da doença, ela se espalhava por diversos cantos da cidade, sendo muitos doentes tratados nas casas dos médicos e outros tratados nos próprios navios. Suas vítimas aumentavam as dezenas, centenas. Alguns diziam que da Bahia se espalhou para outras partes do Brasil por meio dos navios que circulavam pelos portos. Pernambuco e Ceará, Sergipe, Piauí, Rio de Janeiro, Espírito Santo, São Paulo, Pará, Amazonas além de outras áreas do Brasil experimentaram surtos da epidemia durante toda a década de 1850.

No mês de agosto do mesmo ano, o prelado da Bahia ainda embalado pela promoção da religiosidade como forma de combate às pestes, publicou mais uma pastoral, “ordenando uma procissão de ação de graças pelo benefício da extinção da peste”. Claro que os casos ainda apareciam, mas sua minoração fazia D. Romualdo Antônio de Seixas incentivar o culto divino católico a Deus, por sua misericórdia, que antes de outras províncias do Brasil havia “livrado” a Bahia dos efeitos da epidemia:

Embora o discípulo de Epicuro desconheça a ação da providência nestes tristes flagelos que pesam sobre a infeliz humanidade e pretenda atribuí-las a causas puramente naturais, sem nenhuma dependência do supremo autor e moderador das leis físicas que regem o universo. Os oráculos dos livros santos desmentem esta ímpia doutrina e a cada página nos mostram toda a natureza armada e pronta, ao primeiro aceno do seu criador, para vingá-lo contra a temerária e sacrílega ousadia dos pecadores<sup>631</sup>.

Continuou argumentando que a consideração daquelas epidemias como fatalidades não eram mais que palavras vãs. À providência divina cabia a morte e a vida, a elevação e o abate dos indivíduos, fazendo abrir os “tesouros da cólera celeste” como o “espírito das tempestades, a fúria dos elementos, a fome, a peste, a guerra e toda essa aluvião de males que inundam a terra”. A ciência fazia esforços, “mas ela não podia avançar além dos

---

<sup>630</sup> Ibidem.

<sup>631</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...*, p. 231.

limites marcados pela mão do Eterno, a inteligência e saber humano [...]”. Todas elas eram ineficazes se “o médico soberano” não se compadecesse das tribulações dos homens.

Foi assim que naquele 30 de agosto de 1850, o arcebispo da Bahia mandou fazer uma solene procissão de ação de graças pela extinção da epidemia com a cooperação da Confraria do Senhor Bom Jesus dos Passos e a participação “dos párocos, com o seu clero, corporações religiosas, confrarias e fiéis”. Todos deveriam se reunir na Sé Metropolitana para acompanharem a procissão. Mas advertia aos participantes que a acompanhasse com toda “modéstia, recolhimento e silêncio próprio de tão edificante ato”<sup>632</sup>. Essas regras eram fundamentais para a obtenção da graça e misericórdia divina.

Mencionamos linhas atrás que a Irmandade de São Francisco Xavier foi criada em meio a uma epidemia de cólera no ano de 1855. Na verdade, já durante algum tempo o *colera morbus* vinha ceifando vidas em outros países, o que chamava a atenção dos professores e estudantes de medicina da Bahia<sup>633</sup>. Na Inglaterra e na França, por exemplo, fez milhares de vítimas, fazendo com que os cientistas da época se dedicassem a um estudo para explica-la e combata-la. Segundo Onildo Reis David, uma das teses mais sustentadas era a de que o cólera era resultado do envenenamento miasmático isto é, “a alteração do ar, por ‘princípios deletérios’, que resultavam da decomposição de matérias orgânicas”. Nesse caso, “o indivíduo se infectaria pelo contato com eflúvios ou gases pútridos (miasmas) espalhados na atmosfera.” Todavia, alguns estudiosos discordavam dessa teoria a exemplo do médico inglês John Snow, em 1854. Ele

afirmava não existir qualquer relação de causalidade entre a doença e miasmas, visto que locais limpos e arejados sofreram grandes devastações com a epidemia, enquanto lugares onde abundavam ‘miasmas’ foram quase poupados.

Snow concluiu que o cólera era transmitido pela água contaminada e pelas fezes de coléricos, quando usadas para beber. Se tornaria mais tarde “o criador da moderna epidemiologia, sendo sua descoberta confirmada por Pasteur e definitivamente consolidada por Robert Koch, no final do século XIX.”<sup>634</sup>

---

<sup>632</sup> Ibidem., p. 233.

<sup>633</sup> O PRISMA, Nº 6, outubro de 1854. O Prisma – “periódico científico e literário” era uma publicação “redigida por uma sociedade de acadêmicos”, na Typographia de Antônio Olavo da França Guerra e Comp., Beco do Tira Chapéu, nº 3. Salvador-Bahia.

<sup>634</sup> DAVID, Onildo Reis. *O inimigo invisível: epidemia na Bahia no século XIX*. Salvador, Edufba., 1956, p. 75-76.

Por outro lado, na Bahia, os médicos e estudantes da faculdade de medicina seguiam, em sua maioria, a tese miasmática. Tinham-na como quase uma certeza, restando descobrir apenas se aquela doença era contagiosa ou não. Para o Dr. Francisco Teixeira, a cólera não era contagiosa, era sim uma doença infecciosa

causada pela “ação tóxica (...) exercida por partículas deletérias espalhadas no ar, sendo este o veículo dessas partículas”. Ele não considerava que as moléstias contagiosas pudessem ser veiculadas pelo ar, mas sim por objetos usados ou manipulados pelos doentes. Apontava outra forma evidente de contágio: o contato direto com o enfermo.<sup>635</sup>

Embora alguns médicos já no ano de 1856 negassem que a província viveu uma epidemia, a doença em 1855 fez várias vítimas e as discussões acerca de seu contágio continuavam. Se para alguns a doença não era contagiosa, para outros, mesmo que tacitamente, admitia-se a possibilidade do contágio. As próprias autoridades, pela Comissão de Higiene Pública, “solicitava ao presidente da província a quarentena dos navios suspeitos de contaminação [...]”<sup>636</sup>. O povo talvez menos preocupado com as discussões médicas tirou suas próprias conclusões e passou a abandonar os doentes e os cadáveres à sua própria sorte nas cidades infectadas. Assim, comentou o Dr. Pedro de Oliveira sobre “a errônea, maldita e anti-cristã ideia do contágio” que tinha “apagado dos corações daquele povo os sentimentos generosos, e por conseguinte a caridade tão precisa em momento tão calamitoso não existe”<sup>637</sup>. A verdade é que as condições sanitárias e higiênicas em toda a província eram bastante precárias. Segundo Luís Henrique Dias Tavares, pelo menos a cidade de Salvador, “estava suscetível a moléstias infecto-contagiosas que atacavam a população”<sup>638</sup>.

Em 7 de agosto de 1855, D. Romualdo publicou sua primeira pastoral sobre a presença da peste na Bahia. A mesma começara a manifestar-se na capital por alguns casos ocorridos na povoação do Rio Vermelho. Novamente, conforme o mandamento da Igreja estabelecido para esses casos, o arcebispo passou a incentivar a prática de preces públicas para o combate desses tipos de calamidades, fruto da “cólera divina”<sup>639</sup>. Pediu também ao pároco do Rio Vermelho que “passasse” imediatamente àquela povoação “afim de administrar os sacramentos aos respectivos moradores” atacados pela peste<sup>640</sup>. Enquanto os números

---

<sup>635</sup> Ibidem., p. 78

<sup>636</sup> Ibidem., p. 79

<sup>637</sup> Ibidem.

<sup>638</sup> TAVARES, Luís Henrique Dias. *História da Bahia...* p. 275.

<sup>639</sup> NOTICADOR CATÓLICO, 11 de agosto de 1855, p.573-575.

<sup>640</sup> Ibidem., p 580.

cresciam na região, novos religiosos foram enviados com o mesmo fim de administrar os sacramentos, e, o prelado, para evitar o medo crescente, e talvez seguindo as indicações das autoridades civis para esses casos, proibiu os dobres fúnebres dos sinos e as encomendações fora das igrejas, para não alarmar ainda mais a população.

Logo veio uma segunda pastoral assinada em 16 de agosto em que o arcebispo insistia na necessidade de estabelecer preces públicas. Ao mesmo tempo criticava a postura de alguns

que se têm abusado da credulidade do povo menos instruído, espalhando, e o que é mais, a troco de dinheiro, orações que contêm ideias supersticiosas e que só podem servir os simples a uma falsa ou temerária segurança, prometendo um sucesso infalível, independente de qualquer outras obras meritórias.

D. Romualdo Antônio de Seixas criticava, portanto, a desonestidade de alguns “aproveitadores”, mas criticava também determinadas versões da crença popular, que não condiziam com a fé católica romana. Procurou alertar os párocos “que muito convêm esclarecer os seus fregueses prevenindo contra os enganos, o que os pode levar o excesso da sua devoção”. Explicou que o culto divino, “em espírito e verdade”, não eram aquelas formas de oração “deixadas ao juízo privado ou fantasia de cada indivíduo”, mas, era aquele cuja autoridade o “espírito santo encarregou de regerem a Igreja de Deus”. O antístite defendia o controle da crença e das expressões de fé do povo baiano pelos padres, pelo seu clero educado nos seminários diocesanos. Dizia:

Confiamos que fareis justiça a pureza das nossas intenções que não são outras senão promover e auxiliar a vossa devoção, **mas devoção bem entendida e conforme as regras da Igreja**<sup>641</sup> a que toca ensinar e prescrever a seus filhos os meios mais apropriados para honrar a divindade e merecer os auxílios da sua graça<sup>642</sup>.

Como bem citou Eduardo Basto de Albuquerque: “Preces ou orações são importantes veículos que se valem das palavras para expressarem sentimentos e ideias religiosas”. Desta forma, era necessário controla-las, pois “aquelas de caráter popular apresentam discrepâncias de crenças e práticas no tocante àquelas utilizadas comumente no seio das instituições eclesásticas e que chamamos de oficiais”<sup>643</sup>. E foi por essa necessidade de controle das discrepâncias nas preces que o arcebispo aceitou a proposta da Confraria do Senhor Bom Jesus dos Passos, sob os olhos de seu pároco

---

<sup>641</sup> Grifo nosso.

<sup>642</sup> *Ibidem.*, p 581.

<sup>643</sup> ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. *Orações e rezas populares*. Rio de Janeiro, ER, 2002, p. 13.



permitindo que a sua venerável imagem fosse transferida para a nossa Sé Metropolitana e aí depositada por oito dias, afim de receber neste vasto templo as súplicas que com o coração contrito e humilhado lhe vierem dirigir os fieis e no último desses dias percorrer em solene procissão de preces as principais ruas da capital<sup>644</sup>.

Mais adiante os redatores do *Noticiador Católico* reforçaram a indicação do prelado, que criticavam as “orações supersticiosas” que seus autores, “abusando-se da credulidade do povo” insistiam em lançar mão. Quanto às mesmas afirmavam:

Não são mais do que enganosas expressões inventadas, escritas e impressas pela especulação criminosa de alguns homens que se prevalecem da funesta crise em que nos achamos [...]

Fazemos, portanto, um serviço a todos e, sobretudo, à religião cuja causa advogamos, prevenindo ao povo piedoso de que tais orações de nenhum modo servem e que nenhuma confiança merecem, por que se não acham legalizadas por seus legítimos pastores, por que elas não são mais que o parto da impiedade que até nas coisas mais sagradas procura um motivo de lucro, de especulação..., de escárnio. As orações, portanto, que deverão ser lidas, são as que estão gratuitamente distribuindo no Palácio de S. Exc. Revm<sup>a</sup>, nas residências dos respectivos párocos da capital e todas às que forem extraídas, contiverem nos livros de piedade e adotadas pela Igreja [...] <sup>645</sup>

O fato é que a doença passou a se espalhar e naquele ano de 1855 o “principal foco” era a cidade de Cachoeira. Para o socorro das vítimas naquela cidade, partiram duas Irmãs de Caridade, mais um padre de nome José Paulo de Souza Gouveia enviado por D. Romualdo para coadjuvar os outros sacerdotes da região<sup>646</sup>. Os seminaristas da arquidiocese da Bahia, por meio de um pedido enviado pelo vice-reitor do Seminário de Santa Tereza, José de Brito, ao arcebispo, também se ofereceram para empregar-se no cuidado dos enfermos, o que prontamente rendeu um elogio público dos redatores do jornal, afinal, aqueles futuros eclesiásticos, e também os mais velhos, “vítimas de apelidos ridículos, nomes impolidos, e até públicas e estrepitosas vaias” estavam dando um verdadeiro exemplo de espírito cristão, pois

Na epidemia que ora grassa, afligindo a nossa bela província um só momento se não há ele mostrado indigno da missão da comunidade que lhe fora confiada. O povo desta capital que o ateste ou nos desminta. Ao passo que atemorizados e consternados fogem, abandonando suas casas, os infelizes habitantes de Cachoeira, os ministros de Jesus Cristo vão impávidos à ela, nenhum se havendo recusado ainda ao chamado do prelado<sup>647</sup>.

---

<sup>644</sup> Ibidem.

<sup>645</sup> Ibidem., p. 582-583.

<sup>646</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 18 de agosto de 1885, p 588.

<sup>647</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 25 de agosto de 1855, p. 590-591.

E assim, se sucediam voluntários da Igreja para prestar apoio às vítimas do *colera morbus*, não só em Cachoeira, mas em outras cidades do recôncavo baiano onde a peste já havia alcançado. Eram párocos da capital, religiosos carmelitas, membros da Congregação da Missão e, mesmo a superiora das Irmãs de Caridade. E embora não encontramos outras fontes não religiosas que possam comprovar sua presença nas áreas infectadas, o mesmo *Noticiador* dizia que os clérigos tanto seculares como regulares prestavam apoio no combate ao mal que assolava a província baiana. O próprio arcebispo ofereceu seu palacete como hospital para o atendimento das vítimas, “ou para qualquer outro fim que fosse conveniente”<sup>648</sup>.

Tomando como verdadeiro o apoio dos membros do clero no tratamento de pessoas infectadas, que já incluía também beneditinos e membros da Congregação da Missão às vítimas da peste, sua proximidade às zonas de contágio, não demorou a produzir vítimas entre eles. Em 1º de setembro de 1855, o *Noticiador* tornou pública a morte das duas Irmãs de Caridade enviadas para socorrer as vítimas e do padre José Paulo de Souza Gouveia “que com dedicação e zelo de verdadeiro sacerdote ali se achava socorrendo os infelizes”. A consternação crescia, mas não impedia que outros religiosos se juntassem à mesma cruzada. Pelo menos, é o que relatava o periódico católico. As confrarias, por sua vez, permaneciam no seu trabalho para a expiação dos pecados. Três foram os andores utilizados em uma das procissões feitas naqueles dias – o de São Francisco Xavier, padroeiro da cidade, o Sr. Bom Jesus dos Passos e o de Nossa Senhora das Dores.

Para se fazer uma ideia da grandeza desse ato considere-se que o crucifixo, que conduzido pelo Revmº. Sr. Cônego Freire, fechava a procissão, estava ainda defronte da igreja dos religiosos franciscanos e já a cruz que servia de guia entrava no colégio enchendo toda a rua do Cruzeiro, frente do Terreiro, extensas ruas do Maciel de Cima até a Baixa dos Sapateiros e das Portas do Carmo e outra parte do Terreiro, afora o povo que seguia em frente, pelos lados e no fim da procissão<sup>649</sup>.

Exagero dos redatores do *Noticiador*? Carvalho Filho em, *A devoção do Senhor Bom Jesus do Bomfim e sua história*, também falou das procissões que se fizeram em 1855 e como elas serviram para a expiação dos pecados e para o fim da epidemia de *colera morbus*<sup>650</sup>. Disse na época ser muito criança e, por isso, ter uma ideia vaga do que viu. Contou que, na ocasião, a imagem do Senhor do Bomfim foi carregada em procissão em charola para a igreja catedral com um “acompanhamento mui numeroso”. Baseado nos relatos de pessoas

<sup>648</sup> Ibidem., p. 596.

<sup>649</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 1 de setembro de 1855, p. 604.

<sup>650</sup> CARVALHO FILHO, José Eduardo Freire. *A devoção do Senhor Jesus do Bomfim e sua história*. Salvador, Bahia, Typographia de S. Francisco, 1923, p. 149.

mais antigas, diz que na procissão tomaram parte, além dos mesários do Bomfim, membros de outras irmandades, confrarias e clero, autoridades eclesiásticas, civis, militares e, claro, o povo: “Se verdadeiramente imponente foi a ida, muito mais imponência de aparato teve a volta da sagrada imagem para sua capela, já então extinta a epidemia”. De acordo com o mesmo Carvalho Freire, seu pai era médico e teria cuidado de muitas vítimas da peste em seu domicílio, o que lhe rendera uma homenagem do imperador, Pedro II, com a veneranda Ordem da Rosa. Carvalho admitiu ainda não saber em que dia se deu o retorno da imagem do Senhor Bom Jesus do Bomfim à sua capela e acabou censurando a falta de registro: “tanto descuido é de todo lastimável.” De qualquer modo, quanto aos números de adeptos às procissões, ainda nos faltam relatos de pessoas menos comprometidas com a causa religiosa. E mesmo que não fosse a fé a causa da diminuição ou desaparecimento da epidemia, o importante aqui é relatar o esforço da personagem principal desse estudo e do clero mais próximo a ela em promover a religiosidade do povo católico baiano nos ditames do modelo proposto pela Igreja romana.

Também é fato que no campo de ação os médicos e as autoridades continuavam somando esforços e teorizando sobre a proteção e a cura dos baianos, recomendando aos doentes e sãos o comedimento na alimentação, nas atividades físicas e muita higiene. As bebidas também eram desaconselhadas e, finalmente, as aglomerações evitadas. Plantações e engenhos no interior da província eram afetados – morreram milhares de escravos. Estima-se que o cólera tenha matado mais de 25 mil pessoas na Bahia<sup>651</sup>. Meses depois a epidemia de *colera morbus* mostrara ceder, aliviando o sofrimento do povo baiano em muitas regiões da província.

A mesma tendência, comum aos profetas do antigo testamento, de identificar os males terrenos como fruto da cólera divina pela irreligiosidade e os pecados dos homens e utilizá-las como instrumento de incentivo à religiosidade do povo foi mantida em outros momentos por D. Romualdo Antônio de Seixas ante o povo baiano. Foi o que aconteceu com as pastorais escritas por ele acerca do fenômeno das secas durante as décadas de 1830 e 1840. É claro, o fenômeno das secas sempre esteve presente no cotidiano das populações baianas, nordestinas. No século XVI, já era relatado, aqui e ali, pelas primeiras comunidades que viveram ou viajantes que passaram pela região. Esses relatos, ainda que esparsos, continuaram nos séculos seguintes, XVII e XVIII, até chegar ao XIX, sendo nos anos de 1818-1819, anotados pelos viajantes naturalistas Spix e Martius que desenvolveram relatos desoladores

---

<sup>651</sup> TAVARES, Luís Henrique Dias. *História da Bahia...*, p. 275.

sobre os sertões em que passaram. Experimentaram a agonia do homem sertanejo, tal qual, fossem um deles. Narraram mortes, supostamente, decorrentes da seca.

Durante o século XIX, segundo Graciela Gonçalves, os anos de seca na Bahia, provocaram episódios de fome, escassez e carestia de alimentos, além de movimentos migratórios e prejuízos ao comércio. Embasada nos estudos de Góes Calmon, a autora relata que em maior ou menor grau as secas influíam poderosamente para a seriação dos sofrimentos durante o século XIX. Continua afirmando que as secas causavam “dificuldades no abastecimento de gêneros alimentícios ao consumo de Salvador e despejava centenas de famintos na capital baiana, aumentando a população de indigentes e as despesas do governo e da caridade pública ao dar-lhes algum lenitivo”. Isso considerando apenas as regiões próximas a Salvador, por que longe da capital da província “as fortes estiagens transformavam as paisagens do sertão, desequilibrando o ambiente cotidiano de seus moradores”<sup>652</sup>.

D. Romualdo Antônio de Seixas publicou sua primeira pastoral em dezembro de 1833, mandando fazer preces acerca da grande seca que assolava a região<sup>653</sup>. Disse que era com satisfação que recebia as “pias e respeitosas” súplicas vindas do povo do recôncavo baiano “pedindo licença para celebrarem preces públicas em razão do flagelo da seca.” Mandou a partir daí que aquela ação se generalizasse em outros pontos da diocese “que igualmente aflitos ou ameaçados da mesma calamidade” se reunissem ante o “Trono do Altíssimo” para “tocar o coração de Deus e fazer-lhe suave violência para suspender os efeitos da sua justa vingança”. Como sempre, seguindo as indicações romanas para esses casos, estabeleceu um tríduo na igreja metropolitana nos dias 20, 21 e 22 de dezembro para a cessação daquele mal. Pois Deus

que formou toda a natureza e lhe imprimiu leis que reagem, sensível aos nossos reiterados ultrajes e ingratidões, chama, quando lhe apraz, as mesmas criaturas inanimadas, para punirem a nossa rebeldia e inculcar-nos o saudável temor e correção própria de um pai que nos ama. A seu mais leve aceno o espírito das tempestades, os chuviros, as secas, os incêndios, a fome, a peste e até as paixões e loucuras dos homens correm a desafrontar sua honra e a fazer-nos sentir o peso da sua justiça e poder<sup>654</sup>.

<sup>652</sup> ALVES, Graciela Rodrigues. *As secas na Bahia do século XIX: sociedade e política*. Salvador, UFBa, 2000. (Dissertação de mestrado). Disponível em: <http://ebookbrowse.com/as-secas-da-bahia-do-sec-xix-graciela-pdf-d164469208>. Acesso em: 17/04/2013.

<sup>653</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. III, p. 199-204.

<sup>654</sup> *Ibidem*.

Deste modo, se Deus por suas leis naturais permitia as catástrofes, também naturais, pela incorreção dos homens, era necessário voltar-se para o mesmo Deus, impedindo a “educação corrompida”, “envenenada na fonte” e que por tabela, produzia uma

moral desfigurada e reduzida a uma nomenclatura de palavras mágicas e pomposas que não falam ao coração, ao mesmo passo que a fraude, a cobiça, a má fé, o deboche, a maledicência, o roubo, o assassinio, a profanação dos templos, o desprezo dos dias consagrados ao Senhor [...] <sup>655</sup>

e todos os demais “crimes” dissolviam os laços da ordem social. Por fim, D. Romualdo Antônio de Seixas terminou sua pastoral dizendo que o momento era favorável à reforma dos costumes, dizendo que a “Santa Igreja”, suspenderia os cânticos de alegria e imporá os de penitência, para atrair as bênçãos do céu e garantir a tempere das estações e a fertilidade dos campos.

Com essa pastoral o arcebispo fez sua primeira referência a um ciclo de estiagens entre os anos de 1832 e 1847. No ano de 1833, como de costume, a seca provocou uma escassez dos gêneros alimentícios e um “aumento do preço da farinha de mandioca forçando a presidência da província a pedir remessa desse produto ao mercado do Rio de Janeiro, pois a produzida na Bahia estava sendo embarcada para as províncias do norte”. Portanto, a crise se estendia a outras províncias do nordeste brasileiro: Ceará, Rio Grande do Norte e Paraíba. Nessa mesma conjuntura o preço da carne disparou nos mercados de Salvador e do recôncavo. Essa mesma situação se repetiu em 1836 e durante vários anos da década de 1840. Como citou Gonçalves,

as secas proporcionavam muitos debates entre as autoridades provinciais [...]. Resumia-se a episódios de ocorrência extemporânea a prejudicar o abastecimento, tanto pelas boiadas que não conseguiam atravessar um sertão de intermediários que inflacionavam ainda mais o preço da carne, quanto pela farinha de mandioca, produzidas nas comarcas do sul e desviada às províncias do norte oferecidas a um preço mais elevado que o celeiro público de Salvador, dando margem também a atuação de intermediários <sup>656</sup>.

A segunda pastoral de D. Romualdo Antônio de Seixas sobre o fenômeno das secas foi publicada, em 11 de fevereiro de 1842, na cidade de Santo Amaro da Purificação <sup>657</sup>. Nela D. Romualdo Antônio de Seixas falou dos diferentes males que se abateram sobre a Bahia, como fruto das já tantas vezes propaladas impiedades do povo. Como uma “praga

---

<sup>655</sup> Ibidem.

<sup>656</sup> GONÇALVES, Graciela Rodrigues. *As secas na Bahia do século XIX...*, p.32.

<sup>657</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. IV, p.51-58.

cruel, que por vezes tem infestado nossos campos pela espantosa mortalidade dos animais indispensáveis à lavoura, a intempere ou irregularidades das estações, os estragos da mortífera epidemia” que ainda devastava as vilas do sul. Elas eram como anúncios da justiça divina, sobre a terra. Era uma decadência que mal podiam compreender “os que ainda há pouco admiravam sua prosperidade, a solidez de suas fortunas e a extensão do seu comércio”. Culpa dos pecados e escândalos, que como disse o prelado, sempre houve em todos os tempos, mas ao menos em outros tempos, “inspiravam o horror e os próprios culpados não podiam subtrair-se ao aguilhão do remorso e os gritos da consciência”.

Hoje, porém, não existe mais esse saudável horror; cerram-se os ouvidos à voz interior que nos acusa, ouve-se com pasmosa indiferença a narração dos mais execráveis delitos e se alguma coisa há aí, que cause espanto e surpresa, é só o espetáculo da virtude<sup>658</sup>.

Acrescente-se a isso, o desprezo das autoridades às coisas da religião e o desprezo à educação cristã, obrigação dos pais para com os filhos. Considerando estes últimos “indolentes e pouco escrupulosos”, o arcebispo criticava o fato de substituir o catecismo cristão, pela “cartilha do ateísmo”. “A crueldade de alguns pais” tinha chegado ao ponto de “privar”, inclusive, alguns jovens do sacramento do batismo. Muitos daqueles jovens, prosseguia, chegavam à idade de 16 ou 20 anos sem o ensino da educação cristã e dos sacramentos. Estaria o prelado fazendo justiça aos pais ou aquilo era fruto da própria desestruturação da Igreja e da falta de alcance da instituição a todas as regiões da província? Não estamos certos. Como vimos, muitas regiões da diocese sofriam com a falta de clérigos que pudessem administrar os sacramentos. De qualquer forma, era fato que o pensamento laico invadia as famílias da classe alta e da classe média nascente. Os liceus e as faculdades de medicina e direito se espalhavam pelo país divulgando ideias avessas à ortodoxia católica. E assim, “uma vez abalado este fundamento da moral, quem não vê que a sociedade minada pela sua base traz, em seu mesmo seio, um princípio de dissolução e morte e os germens de um futuro medonho e assustador”<sup>659</sup>.

O prelado encerrou sua pastoral revogando algumas leis de abstinência devido às dificuldades dos tempos, permitindo, num gesto de moderação que, escravos e outras pessoas mais carentes pudessem consumir produtos proibidos no período quaresmal – ovos e laticínios

---

<sup>658</sup> Ibidem. p. 53.

<sup>659</sup> Ibidem. p. 56.

– com exceção da quarta-feira de cinzas, das sextas-feiras, da Vigilância de Pentecostes, do Príncipe dos Apóstolos, da Assunção de Maria Santíssima e, finalmente, do Natal.

D. Romualdo Antônio de Seixas escreveu outra pastoral, em 16 de março de 1842, permitindo mais uma “procissão de preces com a imagem do Senhor do Bomfim”<sup>660</sup>. Não sabemos ao certo se essa pastoral foi àquela narrada por Carvalho Filho em *A devoção do Senhor Jesus do Bomfim e sua história*, pois esta, segundo Carvalho, se deu no dia 11 de março, portanto, antes da liberação do prelado. De toda sorte, o autor comenta que aquela teria sido a segunda vez que a imagem saíra de sua capela, como decorrência da “grande seca” que flagelava não só a população da capital, como as de outros pontos da província. “Sobre essa ida da imagem do Senhor Bom Jesus do Bomfim para o convento de São Francisco apenas constam das contas do tesoureiro de então, Joaquim Alves da Cruz Rios, as despesas havidas e as esmolas arrecadadas.” Comentou ainda Carvalho Filho que pessoas de crédito afirmaram saber de “tal ato prodigioso”, “que ao passar a imagem do Senhor do Bomfim pela igreja de São Joaquim, antigo noviciado da Companhia de Jesus, ter o céu começado a nublar-se”. E ao entrar a imagem na igreja de São Francisco começou a cair “copiosa chuva” que durou algumas horas e daí em diante abrandou a seca<sup>661</sup>.

Em 30 de janeiro de 1846, quando terminou sua visita pastoral à cidade de Cachoeira, despedindo-se daquela comunidade, D. Romualdo Antônio de Seixas mais uma vez se referiu aos fenômenos naturais como flagelo da cólera divina, dessa vez referindo-se às enchentes, outrora, “tão raras” na região. Quem sabe, dizia, não eram fruto “da devassidão dos costumes” comum entre os cidadãos e os comerciantes estrangeiros, de origem judaica, mulçumana e protestante que corriam as cidades, não respeitando os domingos e os dias santos, “vendo quase apagados este antigo sinal e universal profissão da crença em um Deus criador e árbitro do universo”.

Como vimos, com tantos flagelos, epidemias, secas e enchentes a fome se espalhava pela Bahia e pelo restante do nordeste, arrasando as economias locais e provocando constantes migrações. Delas veio a iniciativa de ajudar a “desolada província do Ceará”, rogando pela caridade de seus diocesanos baianos no ano de 1846<sup>662</sup>. D. Romualdo Antônio de Seixas, conhecia a situação daquela província desde sua juventude, quando na viagem que fez do Pará ao Rio de Janeiro entre os anos 1808 e 1809 e que relatamos no primeiro capítulo

<sup>660</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. IV, p. 59-64.

<sup>661</sup> CARVALHO FILHO, José Eduardo Freire. *A devoção do Senhor Jesus do Bomfim e sua história...*, p. 148-149.

<sup>662</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. IV, p. 161-166.

desse trabalho. Lançou, desta forma, uma pastoral em 14 de março de 1846, que buscava o apoio da comunidade baiana ao povo cearense, em que alegava que “estas obras são aceitas e meritórias diante de Deus-Homem, que não duvida reconhecer com efeito a ele próprio todo o bem prestado ao infeliz para matar sua fome e sede”.

Quanto não será, pois, honrosa e digna de preeminência que ocupa o clero baiano na hierarquia da Igreja brasileira, colocarem-se os reverendos párocos, em uma tão importante ocasião, a frente da caridade pública, abrindo subscrições nas suas respectivas freguesias, e, constituindo-se protetores e medianeiros de um povo aflito e, sobretudo, dessa inocente e amável infância, cujos gritos lastimosos entre as angustias da fome e as convulsões da morte não podem deixar de partir de dar o mais insensível coração!<sup>663</sup>

Para ele a política e as Constituições humanas poderiam até faltar ante a “semelhantes atos de beneficência, mas a política e a Constituição do Evangelho, proclamando a lei da caridade” jamais poderia faltar. Todos eram filhos de um mesmo pai celeste e mereciam o socorro, apesar “dos efeitos morais da calamidade física que acompanha a torpe necessidade e a negra fome, sinistra conselheira e provocadora de inúmeros crimes [...]”. Finalmente, convidou os diocesanos a depositarem em suas devidas paróquias o “óculo da caridade e da comiserção” que seria entregue por um negociante, de nome, José Pereira de Souza. Ele se encarregaria de “transmitir com brevidade e segurança” as doações ao seu destino, isto é, os flagelados da seca no Ceará.

Esse incentivo de D. Romualdo Antônio de Seixas à cooperação cristã demonstra que, apesar de ele conceber as catástrofes como fruto da justiça divina, aquela mesma situação abria espaço também para um momento de prática da religião por meio da bondade cristã que, àquela altura dos acontecimentos, “corria o risco” de se apagar com a difusão das “teorias ateias”, do “espírito de irreligiosidade” que ele tanto se referiu. Essa bondade era fundamental para manter os “vínculos sociais” e a rede de solidariedade cristã católica, pois, “desnecessário é fatigar-vos acerca do mérito da esmola e da eficácia das preces públicas”.

Finalmente, corroborando com o que até agora apresentamos acerca do discurso do arcebispo sobre a relação das catástrofes naturais com o pecado dos homens, o *Noticiador Católico* de janeiro de 1854, também fez questão de relacionar os males públicos com a irreligiosidade daqueles tempos. Não por que os baianos não procurassem a Deus, mas a forma com que vinham fazendo ultrajava a divindade. Deste modo, no início do ano de 1854

---

<sup>663</sup> Ibidem., p. 163.



o periódico apresentou um artigo que pedia que o ano de 1854 trouxesse a experiência do passado. Que ele robustecesse a fé e chamasse as “misericórdias do Altíssimo”:

A fome a peste, que zombam das prevenções dos homens e vão ceifando as vidas e desesperando o pobre são instrumentos com que Deus açoita o povo que o descrê e o ímpio que o insulta, assim como zurzido os profanadores de seu templo na Cidade Santa. Parece que estes castigos formam uma contradição com tanta devoção que ostenta a Bahia e que acusam injustiça da parte do Senhor. Mas ver-se-á que não pouco que se reflita na sinceridade com que esses atos religiosos por aí estrondam em cada igreja. Não queremos com isso censurar todos esses atos, sabemos que felizmente temos almas verdadeiramente cristãs. Falamos dos abusos<sup>664</sup>.

Nota-se, mais uma vez, que não bastava buscar a Deus, ao Cristo, à virgem ou aos santos. Era necessário busca-los da forma correta. Da forma como a Igreja estabelecia nos rigores da Sagrada Congregação dos Ritos<sup>665</sup>, por que se encarado de forma errada e hipócrita os atos religiosos se converteriam em mais um elemento de condenação para os fieis que se denominavam cristãos.

## Devoção e celebrações católicas – os limites da fé

Como apontou Katia Mattoso, a devoção aos santos se constituía no “centro da religião do povo” e “tinha duplo aspecto”. Era celebrada de forma coletiva, nas famílias, irmandades e outras reuniões de fieis e, de forma individual, privada, no espírito dos devotos. Esta última, acreditamos, era mesmo importante, apesar de muitas vezes menos visíveis. Se revelava através de expressões como “‘se Deus quiser’, acrescentada a quase todas as outras frases sobre acontecimentos futuros.” De acordo com a mesma autora, nesse segundo aspecto, o povo venerava as “almas dos bem aventurados”, “as almas do purgatório” e os santos anônimos, “cuja mediação era muito solicitada nos mais de três mil testamentos”, que ela estudou. Nesse âmbito privado, havia duas modalidades de relação com os santos: a primeira dada desde quando a criança era batizada, devido à tradição familiar que seus pais tinham para com o santo. “Essa relação era definitiva e não podia ser rompida; o fiel tinha um padrinho no céu, ao qual consagrava sua devoção, pois o santo o protegia nesta vida e

<sup>664</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 14 de janeiro de 1854, p. 233.

<sup>665</sup> A Sagrada congregação dos Ritos foi fundada pelo papa Sixto V, em 22 de janeiro de 1588 com a bula *Immensa Aeterni Dei*. Em 8 maio de 1969 o papa Paulo VI emitiu uma Constituição Apostólica dividindo a mesma em duas: uma para estabelecer regras sobre o Culto Divino e outra para definir questões acerca dos santos da Igreja Católica.

facilitava sua passagem à vida eterna”. Ao lado dos santos, desempenhando essa função protetora, quase sempre estava um anjo da guarda, “diretor de consciência, ao qual o fiel prestava conta de seus atos todos os dias”. Já a segunda forma de relação contratual para com os santos era desenvolvida de forma explícita ou implícita e deveria levar a obtenção de uma graça ou benefício. “Só motivos sérios justificavam promessas, muitas vezes feitas em caso de perigo, tendo em vista obter proteção”. Se a graça fosse alcançada e o fiel cumprisse sua promessa, as coisas estavam arranjadas entre ambas as partes; caso o fiel a obtivesse e não cumprisse sua promessa “corria o risco de não poder subir aos céus, tornando-se uma ‘alma penada’, condenada a vagar pelo mundo até que alguém pagasse a dívida contraída”<sup>666</sup>. Apesar de tão importante, não encontramos relatos de D. Romualdo Antônio de Seixas fazendo anotações sobre esse tipo de devoção privada. Pelo menos não encontramos escritos relacionados de forma direta a esse tipo de devoção. Sua atenção parecia estar mais voltada para as celebrações de caráter coletivo. Aquelas que num ambiente público saltava mais aos olhos dele, dos viajantes e de todos os críticos dos costumes religiosos do povo baiano. Pelo que pudemos observar de seus escritos, o culto individual deveria ser apenas espiritual, foro interno aos indivíduos. Talvez, revelado nas orações e rezas que “são uma espécie de súplica das crenças de uma religião e, ao mesmo tempo, um instrumento de contato com o sagrado, um ritual”<sup>667</sup>. E embora as orações oficiais católicas busquem transmitir os elementos doutrinários ortodoxos, certamente, era difícil o clero manter o controle sobre este tipo de devoção privada. Nesse sentido, a catequese parecia ser a forma mais eficiente de se manter o controle, afastando um dos “grandes males” da religiosidade do povo baiano e brasileiro – as “superstições”.

De suas concepções sobre o culto coletivo e público ficou claro que o arcebispo baiano defendia um modelo de religiosidade nos ditames estabelecidos pela Igreja romana, segundo seus cânones. Por isso, na procissão de 16 de agosto de 1855, que rendeu preces contra a grande epidemia do *colera morbus* que assolou a Bahia, ele condenou “as ideias supersticiosas” que eram espalhadas entre o povo e que só podiam “servir os simples a uma falsa ou temerária segurança, prometendo um sucesso falível independente de qualquer obra meritória”. Mais do que isso, defendeu que o culto divino não se fazia por meio de orações “deixadas ao juízo privado do indivíduo”, mas era aquele definido pela Igreja e que os sacerdotes tinham a obrigação de zelar. Nesse mesmo relato D. Romualdo Antônio de Seixas

---

<sup>666</sup>MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Bahia no século XIX...*, p. 391-392.

<sup>667</sup>ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. *Orações e rezas populares...* p. 15.

condenava também os indivíduos que espalhavam essas “ideias supersticiosas”, cobrando as preces do culto, “a custa de dinheiro”. O arcebispo seguia as recomendações tridentinas, que estabelecem as normas para o culto às imagens e às relíquias, criticadas naquele momento pelas recém- surgidas doutrinas protestantes. Os padres de Trento diziam que era bom e útil a invocação dos santos para alcançar benefícios de Deus e de Jesus Cristo. Chamavam também a atenção dos bispos para ensinarem “com cuidado os mistérios da nossa redenção com pintura e outras semelhanças”, expondo aos fiéis os milagres e obras dos santos católicos que deveriam servir de exemplo a todos. O mesmo Concílio criticou assim a “superstição” presente na “invocação dos santos, veneração das relíquias e sagrado uso das imagens”, exigindo que se extinguisse “todo lucro sórdido desterrado”. Recomendou que se evitasse toda lascívia de forma que as imagens não fossem pintadas com “formosura dissoluta” e os homens não abusassem “da celebração dos santos e visita das relíquias para glotonarias e embriaguez, como se os dias festivos, empregados em luxo e lascívia, fossem em honra dos santos”<sup>668</sup>.

Por tabela, D. Romualdo seguia também as ordenações das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, quanto a relação da Igreja, do clero e dos fieis ante às relíquias, às imagens (Livro I, título VIII) e às procissões a serem feitas na diocese<sup>669</sup>. Em especial, quanto às procissões, definiam:

Eram uma oração pública feita a Deus por um comum ajuntamento de fieis dispostos com certa ordem que vai de um lugar sagrado a outro lugar sagrado [...] São atos de uma verdadeira religião e divino culto, com as quais reconhecemos a Deus como o supremo Senhor [...] distribuidor de todos os bens e por isso nos sujeitamos a ele, esperando da sua divina clemência as graças e favores que lhe pedimos para a salvação de nossas almas, remédios dos corpos e de nossas necessidades<sup>670</sup>.

Assim, as mesmas *Constituições* mandavam que se guardassem as procissões ordenadas até então pelo Direito Canônico, aquelas fruto de ordenações do reino e das demais leis estabelecidas pelo poder diocesano. Proibia aquelas que não tivessem a aprovação dos mesmos bispos. Controlava, inclusive, os horários em que deveriam acontecer – somente durante o dia<sup>671</sup>.

<sup>668</sup> *O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento em latim e portuguez...* Sessão XXV, Cap. V.

<sup>669</sup> *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...* Livro III, título XIII-XV.

<sup>670</sup> *Ibidem.*, p. 199.

<sup>671</sup> Em portaria expedida em 4 de junho de 1830, D. Romualdo recomendou essa regra graças as contestações lançadas por algumas confrarias e seus respectivos párocos, nascidas da falta de músicos para as celebrações (nesse tempo as bandas musicais eram destacadas pelo Estado para servir as celebrações e não conseguiam atender a todas pela quantidade de eventos) que já se apresentavam (NOTICIADOR CATÓLICO, 8 de julho de 1848, p. 52). Essas procissões noturnas chegaram, inclusive, a fazer o arcebispo prometer pena de suspensão aos

A postura de condenação de D. Romualdo Antônio de Seixas sobre as “superstições” do povo católico e certos aspectos de suas celebrações se tornou evidente mais uma vez em um ofício enviado ao vigário de Cruz das Almas, acerca de um “impostor” que andava com “uma imagem de S. Gonçalo, abusando da piedosa credulidade dos povos para extorquir avultados donativos por meio de invenções falsas e supersticiosas, sem que apresente licença da competente autoridade para pedir esmolas”. Recomendou então que “em regra e na conformidade da *Constituição Diocesana*” se proibisse na sua freguesia “a continuação de semelhante escândalo, que os sagrados cânones altamente reprova, como injurioso a pureza e santidade do culto católico”. As recomendações dadas pelo arcebispo se estenderam também ao vigário de Moritiba para onde o “impostor”, segundo o supracitado vigário de Cruz das Almas, estava se dirigindo, “afim de que não se consinta na sua freguesia esse ímpio troféu”. Preveniu ainda aos demais párocos das freguesias das circunvizinhas “para que estejam sobre aviso no caso de para eles se transportar aquele indivíduo, que talvez a polícia pudesse aproveitar para algum serviço útil ao Estado e livrar o inocente povo de sua perniciosa influência”<sup>672</sup>.

O culto a São Gonçalo emergiu no século XVI, em Portugal, chegando ao Brasil pelas pastorais e pregações de dominicanos, depois, jesuítas e franciscanos<sup>673</sup>. Havia ganhado várias atribuições no imaginário do homem colonial português e depois brasileiro:

Se não têm filhos a São Gonçalo os pedem; e se têm muitos, a São Gonçalo consultam se os hão de mandar a guerra, ou ao estudo, ou aplicar ao arado. Se hão de casar as filhas, São Gonçalo é o casamenteiro, e se os próprios pais, ou não podem, ou se descuidam de lhes dar estado, a lembrança que elas por modéstia se não atreve a lhes fazer, a fazem em segredo ao Santo, como o mais poderoso, e o mais vigilante pai, se não descuida. A ele encomendam os pastores os gados, e os lavradores as sementeiras: a eles pedem o sol e a chuva: e o santo, pelo império que tem sobre os elementos, a seu tempo, e a fora de tempo, os alegra com despachos de suas petições. Ele os remedeia nas pobrezaas, ele os cura nas enfermidades, ele os reconcilia nas discórdias; ele enfim, se andam desgarrados os encaminha, e talvez os castiga também amorosamente, para que não degenerem de filhos de tal pai<sup>674</sup>.

---

párocos que a realizassem. Todavia é fato destacar que essas proibições não nasceram aí. Eram proibidas desde a criação das *Constituições Primeiras*, no século XVIII, em seu Livro III, título XV, podendo ser feitas apenas com a expressa liberação do bispo diocesano.

<sup>672</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 5 de junho de 1848, p. 10.

<sup>673</sup> SANTOS, Beatriz Catão Cruz. *Santos e devotos no império ultramarino português*. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 1, 2009. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872009000100007&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872009000100007&lng=en&nrm=iso). p. 3 Acesso em: 10/04/2013.

<sup>674</sup> VIEIRA, Antônio. *Sermão de São Gonçalo* Apud SANTOS, Beatriz Catão Cruz. **Santos e devotos no império ultramarino português...**, p. 10

Como afirmou Rédua, São Gonçalo era “um ‘santo versátil’ atribuído pela apropriação de seus fiéis naquilo que lhe são favoráveis”<sup>675</sup>. Uma das primeiras menções feitas a esse santo no Brasil é de 1717, quando um viajante francês, chamado Gentil de la Barbinais, aportou a costa baiana para reparar seu navio recém chegado do oriente. Passou três meses na província e pôde presenciar a festa de São Gonçalo, realizada numa igreja da capital. No evento, disse ter sido “coagido”, assim como o vice-rei e toda a corte presente na festa a dançar por bem ou por mal, juntamente com os devotos: padres, frades, mulheres, cavalheiros e escravos. Observou o costume que tinham aquelas pessoas de tirar o santo do altar e lança-lo uns para os outros, conforme o ritual dos antigos pagãos que lançavam a imagem do semideus Hércules, enchendo-a de açoites e xingamentos<sup>676</sup>.

Os louvores dedicados a São Gonçalo, rendiam-lhe festas pra lá de animadas, compostas de homens brancos, mulheres e meninos, negros com violas, pandeiros e outros instrumentos. As celebrações eram tão animadas que no mesmo século XVIII, o conde de Sabugosa, Vasco Fernandes Cesar de Meneses, as assemelhou a “abusos e superstições”, mandando “proibir por um bando, ao som de caixas militares com graves penas contra aqueles que se achassem em semelhantes festas tão desordenadas”<sup>677</sup>. Como disse Cândido da Costa e Silva as festas passaram a simbolizar a “quebra do estabelecido” e “carregava com essas características uma força subversora latente que levava desconfiança ao poder e o incitava a buscar o seu controle”<sup>678</sup>.

As celebrações continuaram e na Bahia, segundo Carvalho Filho, foi Leonardo Joaquim Veloso e outros devotos de São Gonçalo de Amarante, em 1804, que requereram à mesa de devoção do Senhor Bom Jesus do Bomfim um nicho para aquele “milagroso santo”. Pedido que foi aceito, mas sua imagem só veio ocupar aquele lugar em 1819, no “segundo

<sup>675</sup> RÉDUA, Wagner César. *Catira de São Gonçalo: entre o profano e o sagrado, a permissão divina e a invenção dos homens*. In: <http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S24.0301.pdf>. Acesso em 10/04/2011, p. 2.

<sup>676</sup> Ibidem., p. 4. Ver também: TINHORÃO, José Ramos. *As festas no Brasil colonial*. São Paulo, Editora 34, 2000, p. 134-137. As festas no Brasil colonial e imperial sempre tiveram uma importância fundamental no cotidiano das comunidades, inclusive, como forma de sociabilidade, não obstante em seu interior muitas vezes refletissem a cisão social. Seu estudo ganhou espaço no Brasil a partir dos anos 80 e essa temática buscava, sobretudo, identificar as relações entre o sagrado e o profano. Segundo Edilece Couto, “todas as festas – mesmo as civis – tinham caráter religioso e para cada tempo litúrgico uma forma de comemoração”. Era exatamente no verão que “aconteciam as maiores e mais concorridas festividades na cidade do Salvador. Os meses de dezembro, janeiro e fevereiro eram, como ainda hoje, repleto de manifestações do catolicismo lúdico e espetacular”. COUTO, Edilece Souza. *Tempo de festas: homenagens a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant’Ana em Salvador (1860-1940)*. Salvador EDUFBA, 2010, p. 70-71.

<sup>677</sup> PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do peregrino da América*. Apud SANTOS, Beatriz Catão Cruz. **Santos e devotos no império ultramarino português...** p. 11. E TINHORÃO, José Ramos. *As festas no Brasil colonial...*, p. 137.

<sup>678</sup> SILVA, Cândido da Costa e. *Os segadores e a messe...*, p. 102-103.

altar do corpo da capela, à esquerda de quem entra”. Em suas lembranças de infância, já no ano de 1865, Carvalho Filho comenta que, inicialmente, as festas foram “mui pomposas” e de “muita influência das senhoras solteiras e senhoritas, pela crença, como reza a crônica, de que o milagreiro santo amarantino é patronos dos casamentos”. Essas festas seguiam-se com “novenas solenes de três padres, sermão, orquestra e iluminação do exterior do templo, música no coreto, grande fogo de artifício, muita fogueira, etc. [...]”. Precedida de costumado bando de máscaras que anunciavam as festividades, seguia-se um grupo de cavalheiros e carros. Ao som de duas bandas de música, distribuíam-se “papéis de cor, com versos impressos, *bando*, alusivos aos festejos e lendas de São Gonçalo”. As senhoras e senhoritas trajavam branco e conduziam tochas acesas, seguindo a bandeira, segundo o costume. Muitos rapazes costumavam apagar aquelas tochas ou velas como contou Carvalho Filho:

A propósito das velas e tochas vem referir o mau e inveterado costume dos rapazes, durante o trajeto da procissão procurarem apagar as velas contra a vontade das senhoritas e solteironas dominadas pela crença de que conservar a luz acesa até o fim é sinal de que não morrerão solteironas<sup>679</sup>.

O primeiro escrito de D. Romualdo Antônio de Seixas em relação ao santo amarantino é um panegírico, pronunciado na capela da igreja do Senhor do Bomfim, em 29 de janeiro de 1832<sup>680</sup>. Naquele discurso, embora de maneira não muito clara, ele parecia discordar da tônica daquela festividade e depois de discorrer sobre a história do santo, passou a advertir sobre o que deveria ser uma festa de louvor aos santos: “De que serviria com efeito o aparato das festividades religiosas, se elas não tivessem outro fim mais do que a ostentação de uma pompa terrena ou de alegrias profanas sem alguma relação com os bens espirituais a que elas se dirigem?” O arcebispo responde sua própria pergunta com o seguinte argumento:

Se consultamos o espírito da Igreja na instituição de tais festividades em honra dos santos, ela nos diz, que não é senão ou para louvarmos um Deus admirável nos seus escolhidos ou para invocarmos a sua intercessão tão valiosa diante do Senhor [...] ou enfim para excitarmos a imitação dos exemplos que eles nos deixaram<sup>681</sup>.

---

<sup>679</sup> CARVALHO FILHO, José Eduardo Freire. *A devoção do Senhor Jesus do Bomfim e sua história...*, p. 164. Numa visão mais geral, de acordo com Edilece Couto, as procissões convertiam-se “no ponto alto das homenagens” a um santo. Nelas, “o santo do dia não saía sozinho às ruas, mas acompanhado de outros santos da mesma igreja ou irmandade. O cortejo formado pelos irmãos, soldados, oficiais mecânicos, sacerdotes, mascarados, músicos e bailarinos, vestidos com roupas de gala, jóias e adereços, percorria as principais ruas próximas ao templo dedicado ao santo homenageado. Formava-se um desfile dos símbolos católicos: cruzes, tochas, ornamentos, insígnias e estandartes. Era também comum a participação de crianças vestidas de anjos e bandas de música”. COUTO, Edilece Souza. *Tempo de festas...*, p. 72.

<sup>680</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio. de. *Coleção das obras...* Tomo II, p. 97-115.

<sup>681</sup> *Ibidem.*, p. 106-107.

O prelado utilizou-se das palavras de S. Crisóstomo para defender a ideia de que um cristão ou deve imitar a quem louva ou simplesmente deve deixar de louva-lo, pois, “despida destes santos motivos a mais brilhante devoção não passaria de uma fórmula exterior, indigna de uma religião [...]”. Finalmente, o arcebispo conclamou, em especial, as mulheres, a quem ele chamou de “sexo devoto” para “sustentar inviolável pelo seu exemplo ou pela educação religiosa de seus filhos, a santidade do culto, e, com ela, a integridade das crenças e dos costumes como únicos meios de conseguirmos a felicidade temporal e eterna”.

A concepção de D. Romualdo Antônio de Seixas sobre as festas de São Gonçalo se tornaram mais nítidas com uma portaria publicada em 4 de fevereiro de 1839, contra o abuso de uma legenda que ele considerava indecente sobre os registros de São Gonçalo e sobre a própria festividade daquele santo<sup>682</sup>. Dizia ter visto ser distribuída na capela do Senhor do Bomfim, uma “sacrílega, blasfema, indecente e ridícula legenda ou inscrição, *São Gonçalo das Moças*”. Para o arcebispo, tal fato derivava-se dos “absurdos prejuízos ou crenças populares” que “deslustravam” a pureza do culto e se constituíam numa verdadeira superstição que os teólogos chamavam de “culto indébito”. Era fruto de uma “mal entendida piedade”, que misturava atos santos com profanos, mitologia com o evangelho cristão, Babilônia com Sião. O arcebispo deixou claro que aquele título soava mal e que nenhum homem sério gostaria de ter seu nome atrelado aquele dizer e à sua imagem. Assim, como era de sua obrigação, segundo o Concílio tridentino, na sua sessão XXII e XXV, no decreto de celebração das missas e devoções e no decreto das relíquias, mandou remover “toda mistura de irreverência e superstição que ou pela desgraça dos tempos ou por incúria e malícia dos homens, se passa introduzir nas demonstrações de um culto fundado em espírito e verdade”:

Pela presente reprovamos e proibimos mui expressamente a supradita legenda, onde se acham reunidas as duas referidas gravíssimas circunstâncias e irreverência e superstição, atribuindo ao imortal santo, admirável modelo de castidade e penitência, uma invocação e uma tutela, que mal poderia convir as voluptuosas divindades do paganismo<sup>683</sup>.

Como se percebe havia uma preocupação do prelado de guardar a imagem de castidade dos santos para servirem de exemplo aos cristãos. Sua imagem poderia estar, de alguma forma, associada a comportamentos que lembravam os deuses pagãos. Por isso, exortou a todos os pais de família e demais pessoas que tivessem as estampas distribuídas,

---

<sup>682</sup> Ibidem., Tom. I, p. 331-333.

<sup>683</sup> Ibidem., p. 332.

que as suprimissem e lhes não prestassem veneração alguma. Disse que daquele momento em diante só se distribuíssem aqueles registros se antes fossem examinados e aprovados pelo pároco responsável “cujo zelo confiamos a mais escrupulosa vigilância, para que se não reproduzem tão deploráveis abusos, de que só pode resultar a mofa dos protestantes e libertinos e o descrédito da mesma religião”. Definitivamente, D. Romualdo Antônio de Seixas condenava aquelas festas de santo ou imagem de santos associadas ao sexo, comuns a outros santos no imaginário religioso católico. Como citou Mattoso, eram “santos protetores do amor e da fecundidade”<sup>684</sup>.

No mais, a mesma portaria instruiu os pregadores a ensinarem o “verdadeiro destino da instituição das festas em honra aos santos”, sempre buscando ensinar a imitar suas virtudes como “primeira condição do culto que a Igreja lhes consagra”. Disse estar convencido de que os membros da confraria de São Gonçalo nada tinham a ver com aquele episódio e nem deixariam de compartilhar “a dor e aflição de que se achava possuído”.

[...] e esperamos que os seus sucessores avisados por esta triste ocorrência, aplicarão as necessárias cautelas, para que na respectiva festividade nada apareça que não seja digno de tão grande santo e da majestosa gravidade da religião que professamos, afim que não vejamos na dura necessidade de usarmos do poder, que nos foi cometido para a edificação e não para a ruína, proibindo a celebração da mesma festividade<sup>685</sup>.

Aquelas instruções do arcebispo parecem não ter tido efeito. Primeiro pelos relatos de Carvalho Freire, na década de 1860 e ainda por um artigo de 1850 publicado no *Noticiador Católico*. Seu redator afirmava não saber por que razões ou fatos históricos se considerava o mesmo santo como casamenteiro. Dizia:

Ora em nada esta crença seria reprovável se não fosse de alguma sorte tomando o triste ar do ridículo. Embora as moças invocassem como aqueles que lhes poderia dar um marido bom e virtuoso, embora para as terem a sua proteção, fossem como em verdade vão levar em procissão oito dias antes da festa uma bandeira onde existe uma efigie do santo, para ser arvorada em um grande mastro em frente da igreja para isto adrede preparada, tudo isto se toleraria, pois lhe é lícito invocar este ou aquele santo e esperar da sua proteção a felicidade de encontrar um digno esposo. Mas houve já alguém, tão fácil e irrefletido, que convidando em anúncios nos jornais do dia o povo para a festa, pede-lhe que não deixe de comparecer na festividade do – Casamenteiro São Gonçalo – e como se isso não fosse bastante e sumamente ridículo, nas estampas que se haviam de distribuir, lá estava – São Gonçalo das moças - !!!<sup>686</sup>

<sup>684</sup> MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Bahia no século XIX...*, p. 394. A despeito disso, pode-se citar a forte relação de Santo Antônio como “santo casamenteiro” no imaginário popular católico.

<sup>685</sup> *Ibidem.*, p. 333.

<sup>686</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, n° 75, 1850, p. 285.



O redator continuou dizendo que o arcebispo não podia se conservar em silêncio diante de tal escândalo e por isso publicou a pastoral, proibindo a distribuição de semelhantes estampas “onde se caluniava ao santo por uma maneira tão indigna e irrisória”<sup>687</sup>. Segundo Evergton Sales “o domínio exercido por Roma sobre a criação dos santos é controle sobre a memória em que o santo e seus milagres vivem nela e por ela”. Mas esse controle não se verifica completamente eficiente, relatando milagres realizados por sua intercessão, buscando, por esta via, fortalecer, através da memória do(s) evento(s), uma devoção específica<sup>688</sup>.

Para Wagner Rédua, São Gonçalo é um “santo casamenteiro”, por dizerem que evangelizava as prostitutas de sua paróquia, fazendo com que participassem das danças que ele mesmo promovia aos sábados para que as mulheres não caíssem na tentação aos domingos<sup>689</sup>. Possivelmente, de suas festas, veio também a crença de que São Gonçalo era o padroeiro dos violeiros. Transformou-se também no padroeiro dos homens de caminho, cavaleiros, tropeiros e outros viajantes, pois ele mesmo foi um itinerante em certa fase de sua vida. Lenda ou verdade o culto a São Gonçalo de Amarante se espalhou pelo Brasil assumindo diferentes versões e diferentes nomes: Volta de São Gonçalo, Terço de São Gonçalo, Dança de São Gonçalo, Função de São Gonçalo e Roda de São Gonçalo. Sua imagem variou conforme o sentido que davam ao seu culto.

Como se pode supor, a festa a São Gonçalo de Amarante não foi a única expressão da fé popular a ser criticada por D. Romualdo Antônio de Seixas. A já famosíssima festa do Senhor Bom Jesus do Bomfim, teve seu espaço nas críticas do cioso prelado. Sua devoção teve início na Bahia, precisamente no ano de 1745, quando o capitão de mar e guerra, o português, Teodósio Rodrigues de Farias, trouxe a imagem para a província, vindo da região de Setúbal, Extremadura, em Portugal. Ali sua devoção não era tão antiga. Segundo Carvalho Filho, data do século XVII e a criação de uma irmandade só foi aprovada em 1752<sup>690</sup>. A imagem trazida de Portugal foi colocada na capela de Nossa Senhora da Penha de França, em Itapagipe, no governo do arcebispo D. José Botelho de Mattos. A imagem do Senhor do Bomfim cedo ganhou a devoção dos baianos, fazendo “afluir mui crescido número de fieis, não só dentre o povoado de Itapagipe, como de suas cercanias e além”<sup>691</sup>. Sua irmandade fora organizada naquele mesmo ano de 1745, pelo capitão Teodósio de Farias e outros fieis. A devoção cresceu de tal forma que logo se reclamou um templo específico para abrigar a

---

<sup>687</sup> Ibidem.

<sup>688</sup> SOUZA, Evergton Sales. *Um milagre da memória...*, p. 30

<sup>689</sup> RÉDUA, WAGNER CÉSAR. *Catira de São Gonçalo...*, p. 2.

<sup>690</sup> CARVALHO FILHO, José Eduardo Freire de. *A devoção do Senhor Jesus do Bomfim...*, p. 1-2.

<sup>691</sup> Ibidem., p. 17.

imagem e a irmandade. “O local escolhido foi a parte de Monserrat, hoje chamada Alto do Bomfim”. Em 1754, ficou pronta a obra e em 24 de junho daquele ano, a imagem foi trasladada para aquele templo.

A festa cresceu e ultrapassou o dia da devoção, congregando as festas de São Gonçalo e Nossa Senhora da Guia. Começava na quinta-feira anterior ao domingo da festa, com a lavagem da capela “feita por pessoas da vizinhança”. Prática que aumentou com o passar dos anos, reunindo romeiros de outras partes da cidade. De acordo com Carvalho, os romeiros traziam

além da matolagem, vassouras de piaçaba, potes e barris, para conduzirem água para a lavagem. Até certo tempo, não obstante a concorrência, essa prática conservou-se numa espécie de devoção e conveniente decência, mas, depois, foi se transformando em uma verdadeira bacanal, sendo mister acabar-se com essa solenidade a bem da religião e da moral[...]. Tal foi o que se deu com a lavagem do Senhor do Bomfim. Sua transformação em cenas desonestas, por todos os títulos reprováveis, “não foi coisa própria da Bahia, terra de negros” como para descrédito nosso se tem dito. Fatos semelhantes em diferentes épocas e diversos povos, vem sendo registrados pela História, desde os primeiros tempos do cristianismo<sup>692</sup>.

Esse costume festivo das celebrações foi criticado por D. Romualdo Antônio de Seixas na pastoral de 16 de março de 1842 quando a mesma confraria do Senhor do Bomfim pediu autorização para a execução das preces contra a seca. Nela o arcebispo declarava que a Igreja prevenia e condenava os abusos em que as vezes degeneravam as festas. Alertava para a “sacrílega e torpe especulação da cobiça”, que acobertava o ato religioso. Por isso, recomendou que

As públicas procissões ou súplicas de que a Igreja Católica, por antiquíssimo instituída dos santos padres, costumou sempre usar para excitar a piedade dos fiéis ou comemorar os benefícios de Deus e render-lhes graças ou para implorar o divino auxilio devem celebrar-se com o respeito que lhes é próprio, porquanto, elas contêm grandes mistérios e os que executam devotamente alcançam de Deus os saudáveis frutos da piedade cristã, sobre o muito que convêm e é do dever dos párocos admoestar e instruir os seus paroquianos todas as vezes que tiverem oportunidade. Vejam sobretudo os sacerdotes e outros eclesiásticos que em semelhantes procissões assim eles como todos os mais, observem aquela modéstia e reverência que se deve especialmente a estas pias e religiosas ações. Revestidos do hábito eclesiástico convenientes ao ato, caminhando de dois a dois, grave, modéstia e devotamente estejam de tal sorte atentas as sagradas preces que evitando o riso, mútuas conversas e vago movimento dos olhos, convidem e excitem o povo com seu exemplo a imitar a mesma exterior compostura. Os leigos caminhem separados dos clérigos, as mulheres dos homens<sup>693</sup>.

---

<sup>692</sup> Ibidem., p. 152.

<sup>693</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. IV, p .59-64.

As recomendações pouco valeram mostrando que o costume popular poderia se transformar em forma de resistência para aqueles indivíduos que encontravam naquelas celebrações uma lógica de crença própria posta a serviço da resolução das demandas de seu cotidiano. Em 24 de fevereiro de 1849 o *Noticiador Católico* publicou um artigo sobre o ciclo de festas ligados a Igreja do Bomfim (Nossa Senhora da Guia, São Gonçalo e Senhor do Bomfim), elogiando o esforço para a sustentação do culto que produziam uma situação “pitoresca e aprazível” aos olhos dos visitantes. Ao mesmo tempo criticou certos aspectos das mesmas que produziam uma “magoa” no coração.

Experimentamos ao ver ainda entre este povo civilizado a bacanal da imagem, conquanto fosse desta vez mais moderada. Todavia, ainda felizmente não é só o nosso coração que se aflige com tão irreligioso espetáculo que nos envergonha aos olhos do estrangeiro o mais respeitador de seus cultos e que o pode persuadir de que não é o espírito de uma verdadeira devoção que domina aquelas festividades. E não obstante a indecência de tão ruim folgança se tem querido nos lugares de fora imitar esse abuso, contra o qual o Exm. Prelado diocesano, quando em visita nas freguesias do recôncavo, manifestou a maior e a mais justa reprovação. E que não seja possível acabar com um sacrilégio só próprio dos tempos do paganismo!! Não, não acreditamos. Fazemos justiça ao povo da Bahia e fará todo aquele que tem observado que nossa lavagem a maior concorrência é de africanos, que aos centenares vão de vassouras alçadas em todo dia desse bárbaro e escandaloso festim, e voltam em grandes grupos no meio da maior algazarra e da embriaguez depois de darem lá na casa de Deus os maiores escândalos!!! Sim não acreditamos que esses africanos possam obrigar a conservação de orgia, ou que algum que tenha senso comum se oponha a sua proibição. Pensar-se-á talvez que sem essa parte ficará a festividade pouco solene, menos pomposa, incompleta<sup>694</sup>.

Sobre o trecho aqui apresentado, impossível não comentar dois aspectos relatados pelo redator. O primeiro, sua preocupação com a imagem da religião na Bahia aos olhos dos visitantes estrangeiros, afinal, vários foram aqueles que comentaram essa característica festiva das celebrações religiosas na cidade soteropolitana, chegando mesmo a criticá-las. Outro é o depósito de todas as críticas na conta dos negros africanos, absolvendo a elite branca da “cidade da Bahia”. Aspecto questionável e passível de discordância pela leitura de Carvalho Filho, quando mencionou o fato de “pessoas da melhor sociedade” virem assistir a festa<sup>695</sup>. Além disso, essas “digressões” de certas celebrações religiosas, segundo Carvalho, existiam desde a própria constituição do cristianismo, em seus tempos primitivos<sup>696</sup>. Ambos os aspectos citados pelo redator do jornal estavam ligados ao ideal

<sup>694</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 24 fevereiro de 1849.

<sup>695</sup> CARVALHO FILHO, José Eduardo Freire. *A devoção do Senhor Jesus do Bomfim e sua história...*, p. 155.

<sup>696</sup> *Ibidem.*, p. 152-154.

civilizatório vindo de alguns intelectuais brasileiros e dos homens da Igreja que buscavam uma moralização do culto, com a extirpação daqueles aspectos considerados pagãos.

O redator do *Noticiador* continuou o artigo procurando absolver “os diretores de tais funções”, entenda-se, os líderes das confrarias, dizendo não acreditar que os mesmos tivessem tanta ignorância e “tão estragado gosto”, “contrário à civilização e a pureza do cristianismo”.

Sabemos que o Exm. Sr. Arcebispo tem muitas vezes clamado contra esse repreensível costume e que de acordo com as autoridades policiais pretende-o extirpa-lo. Mas, desgraçadamente, quem o crerá se não pode conseguir, pois até um jornal dessa época alçou sua voz para censurar os desejos e esforços dessas autoridades e assim vai continuando a lavagem do Bomfim... Coisa bem admirável e bem digna de aviso, se não fora digna de lastima !!! Esperamos do tempo que talvez ainda caiba alguma das futuras mesas a gloria de extinguir essa profanação, por que é nossa humilde opinião que bastará para isso a vontade decidida e firme dos mesários<sup>697</sup>.

Portanto, a incumbência do fim dos supostos “abusos”, cabia, sobretudo, aos mesários das confrarias envolvidas que deveriam agir no sentido de eliminar aquelas características das festas, consideradas pela hierarquia como indecentes, atentatórias à moral, à religião e à civilidade.

No mesmo artigo, o redator do *Noticiador Católico* voltou a criticar também o fato de São Gonçalo de Amarante ser visto como um “santo casamenteiro”. “Fato repulsivo e desonesto”, que, inclusive, encontrava acolhimento pela imprensa baiana. Tais anúncios “nenhuma honra” fazia à religiosidade do anunciante e comprometia grandemente aos agentes de tal devoção, “porque o epíteto dado a tão alto santo só pode encontrar-se na boca do vulgacho e estúpido que nada sabe das ações e virtudes de tão grande herói do cristianismo [...]”<sup>698</sup>.

Mais tarde, em janeiro de 1850, embalado pelo flagelo da epidemia de febre amarela que atingia a Bahia, D. Romualdo Antônio de Seixas leu nos jornais que se fariam as festividades do Senhor do Bomfim e emitiu um ofício aos “senhores da Associação do Senhor do Bomfim sobre a lavagem do mesmo Senhor”.

Nesta inteligência não duvido conjurar, como já outras vezes tenho feito a solicitude de V. S<sup>as.</sup>, para que se não reproduza o triste e indecente espetáculo da lavagem da igreja, que com injúria da esclarecida piedade e desar da civilização do povo baiano se pratica todos os anos, atraindo imenso concurso de espectadores, como a uma

<sup>697</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 24 de fevereiro de 1849, p. 283.

<sup>698</sup> Ibidem.

farsa ou divertimento público varrer, lavar e assear o templo é de certo uma obra mui louvável quando praticada com espírito de devoção e com o silêncio que convêm a casa de Deus, mas com vozerias, confusão e indecência de mulheres seminuas, excitando a curiosidade e o riso dos espectadores, é em verdade, coisa pasmosa em um povo tão religioso, e uma profanação, que não pode deixar a indignação de Deus, tanto mais quanto a esta cena burlesca costumam seguir-se deploráveis excessos de intemperança. Já por este motivo tenho mandando nos anos antecedentes consumir as sagradas formas, para não dar lugar á presença do augustíssimo sacramento, o maior desacato. Mas porque triste não é a necessidade de lançar mão de uma tal medida no meio de um povo, cuja religiosidade foi sempre proverbial.

Confio, pois, que V. S<sup>as</sup>, sem prevenir inteiramente as pessoas devotas da satisfação de lavarem a Igreja concorrerão por todos os meios que lhe sugerir seu zelo e prudência, para que nada apareça nesse ato, que ofenda a modéstia e o respeito devido ao santuário, evitando a mistura de pessoas de diferentes sexos e não admitindo nas tribunas curiosos que vão presenciar e aplaudir a estrepitosa lavagem. Lisonjeio-me que os desvelos de V. S<sup>a</sup> corresponderão perfeitamente a minha especiação e que o sempre magnifico e solene culto do Senhor do Bomfim, baseado em espírito e verdade, tocará o seu divino coração, para suspender o flagelo que nos aflige.

Deus guarde V. S<sup>as</sup>. Romualdo, arcebispo – Srs. Juiz e mais membros da pia associação do Bomfim. Bahia, 11 de janeiro de 1850<sup>699</sup>.

Assim, mais uma vez a correção dos abusos da lavagem cabia aos membros da confraria que não conseguiram implementar tais correções. Anos se seguiram e a lógica da religiosidade popular não se afinou com o modelo proposto pela autoridade diocesana baiana, nem com os valores de uma nova sociedade burguesa que se tentava implantar. Quase 30 anos após a morte de D. Romualdo Antônio de Seixas, em 1889, o arcebispo da Bahia, D. Luís Antônio dos Santos ordenou que as portas da igreja do Bomfim fossem fechadas. Em 1890 os fieis desacatarem a ordem e chegaram a enfrentar a polícia fazendo a lavagem das escadarias do templo. Daí por diante a festa dividiu-se em dois momentos: uma celebração de cunho católico, dito religioso; e outro momento mais livre com forte característica dita “pagã”. Era cisão entre o “ato religioso e o ato profano”<sup>700</sup>, se considerarmos apenas a lógica e a visão da ortodoxia católica.

Entre essas e outras celebrações comunitárias, típicas da devoção baiana e brasileira, ainda existiam outras facetas da religiosidade católica que preocupavam D. Romualdo Antônio de Seixas. Como o costume de se criarem oratórios públicos por toda cidade do Salvador. Eles ocupavam as fachadas dos prédios, como nichos abertos, onde eram postos as imagens dos santos, levando muitos a celebrarem nesses mesmos locais públicos, cultos sem a devida direção dos clérigos. Neste caso, segundo Cândido da Costa e Silva, D.

<sup>699</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, Nº 75, p. 254.

<sup>700</sup> COUTO, Edilece Souza. *Entre a cruz e o confete: romanização e festas religiosas em Salvador (1850-1930)*. In: **Anais eletrônicos do VI Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões**. Franca/SP, UNESP/ABHR, 2004, p. 11-12.

Romualdo Antônio de Seixas, em portaria de 1836, criticou o fato de se celebrarem essas novenas e festejos onde se faziam “ações ofensivas da decência e gravidade do culto católico que de certo não é arbitrário ou dependente do simples fiel, mas subordinado às regras da Igreja e direção dos pastores”. Eram locais impróprios e essa impropriedade tornava as prédicas dos clérigos que lá se apresentavam para fazer os discursos tão abusivos quanto o próprio costume<sup>701</sup>.

Outra crítica feita quanto aos costumes devocionais do povo baiano, era relativo ao costume de se ornarem os templos com “imagens profanas e indecentes”. Já vimos que o prelado condenou a imagem de São Gonçalo de Amarante, associada a dizeres que exprimiam certa sexualidade ao santo e que esse mesmo costume foi reprovado pelo Concílio de Trento. Em pastoral publicada a 11 de abril de 1835, D. Romualdo Antônio de Seixas criticou postura semelhante, alertando aos fieis sobre o costume de ornarem os templos com imagens pagãs de deuses e heróis mitológicos<sup>702</sup>. Era um “abuso”, um “escândalo” que se introduzia com o “especioso” pretexto de dar maior esplendor ao culto divino. Dizia:

A bem entendida piedade, vós a sabeis, amados irmãos, não é arbitrário, nem deixado ao gosto ou fantasia de cada um, mas ela deve regular-se pelos ditames e juízo a infalível da Igreja, a quem compete exclusivamente prescrever e aprovar o culto e a adoração com que se deve honrar a divindade. E tanto erra que recusa esta homenagem de amor e reconhecimento, que constituiu o primeiro e máximo preceito da lei natural e divina positiva, como aquele que a tributa de uma maneira indigna de Deus ou alheia do espírito e das intensões da Igreja<sup>703</sup>.

Para o prelado, o “sagrado” não deveria se misturar ao “profano”. Sequer havia necessidade para fazê-lo, uma vez que existiam quadros dedicados aos assuntos religiosos. A recorrência a temáticas baseadas nas tradições da mitologia era indevida já que as mesmas não poderiam “infundir n’alma sentimentos de verdadeiros cristãos”. D. Romualdo Antônio de Seixas recuperava aí a função pedagógica da imagem. Imagem há muito importante no catolicismo, que apesar de teoricamente no discurso dos religiosos distinguir o signo do seu referente, na prática, não conseguia fazê-lo<sup>704</sup>.

Aos párocos recomendava que se incumbissem da mais “inflexível severidade e escrupulosa vigilância sobre o acatamento e veneração do santo lugar”, afastando dois

---

<sup>701</sup> SILVA, Cândido da Costa e. *Os segadores e a messe...*, p. 104.

<sup>702</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...*, Tom. I, p. 226-229.

<sup>703</sup> Ibidem., p. 226.

<sup>704</sup> SILVA, Cândido da Costa e. *Os segadores e a messe...*, p. 92.

“perigosos” extremos: “o da irreverência, que na frase dos padres de Trento apenas se pode distinguir da impiedade; e o da superstição, falsa imitadora da verdadeira piedade”.

Finalmente, chamou a atenção sobre as músicas em uso nas festividades religiosas:

Sim, esta arte admirável, que a religião de todos os povos consagrou como parte de seu culto, parece haver degenerado de tão nobre destino, substituindo o canto grave e majestoso da Igreja cristã os acentos e as formas demasiado livres e dramáticos da música teatral<sup>705</sup>.

Para o arcebispo aquilo era inversão das ideias, inversão que chegava ao ponto de se cantarem canções e árias profanas dentro dos templos, onde só deviam ser entoados “louvores do Eterno”. Concluiu, então, ordenando que os párocos trabalhassem com a doutrina e com o exemplo, afim de se não profanar aquela “casa de oração”.

## O ensino da doutrina

O trabalho pastoral não estaria completo se D. Romualdo Antônio de Seixas não incentivasse seus párocos ao ensino da doutrina e o seus paroquianos não fossem estimulados a ouvi-las. Fazendo-o ele também estaria cumprindo as determinações das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* que estabelecia no livro I, título I, aos “pais, mestres, amos e senhores” o ensino da doutrina cristã aos filhos, discípulos, criados e escravos. Por sua vez no título II as mesmas *Constituições* impunham aos párocos a “especial obrigação de ensinarem a doutrina cristã aos seus fregueses”. E finalmente, no título V, esclarecia que nenhum leigo, poderia “disputar” com os párocos acerca das matérias da fé. Uma clara tentativa de manter a soberania doutrinária da instituição e de seus membros sobre a fé de seus membros.

Em meados do século XIX, como citou Mattoso, “o clero e os fieis baianos se inspiravam em autores franceses dos séculos XVII e XVIII. A literatura bem pensante ocupava lugar de destaque nas três livrarias que existiam em Salvador”. Assim, muito cedo, o arcebispo da Bahia recomendou aos párocos que instruissem suas ovelhas com “o pão salutífero da divina palavra”. Na pastoral publicada em 20 de fevereiro de 1829 exortou os párocos a explicar o evangelho e os demais “mistérios da santa religião”, tanto nos domingos,

<sup>705</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção de obras...* Tom. I, p. 228.

como nos dias santificados. Cabia aos párocos seguir a doutrina imposta pelo Concílio de Trento, que recomendava, sobretudo, o catecismo e os preceitos da moral cristã às crianças, pois essa era a idade “mais melindrosa, onde as primeiras ideias, muito fáceis de imprimir-se deixam ordinariamente vestígios indeléveis, que decidem dos hábitos e sentimentos de todo o resto da vida”<sup>706</sup>. Por sua vez, como se estabelecia pelas *Constituições*, cabia aos pais de família contribuir para que isso acontecesse<sup>707</sup>. Eles deveriam enviar os filhos e também seus escravos às igrejas e capelas para serem instruídos nos princípios da religião, “por que, deste modo, não só se tornará inexcusável a indolência daqueles que foram indiferentes à educação religiosa de seus filhos que os mesmos gentios privados do lume da revelação deixaram tão excelentes preceitos”<sup>708</sup>. Como se nota, havia uma preocupação do prelado de ver a juventude afastada do que ele chamava de maus exemplos e das doutrinas “perniciosas”, pois elas só tenderiam a produzir “o opróbrio de suas famílias e a desonra de sua pátria”<sup>709</sup>. Quanto aos escravos, eram tratados como “gentios” e possíveis de serem agregados ao grêmio da Igreja, com os possíveis direitos de um cristão.

Em 22 de janeiro de 1831, em meio aos conflitos que gerariam a abdicação de D. Pedro I e o movimento dos mata-marotos D. Romualdo Antônio de Seixas publicou mais uma pastoral sobre a educação cristã, oferecendo um compêndio de doutrinas e orações produzido pelo bispo do Pará, seu tio, D. Romualdo Souza Coelho, entregando-o aos seus diocesanos<sup>710</sup>. Nessa pastoral atacou as seitas heterodoxas surgidas na história, que espalhavam “doutrinas blasfemas”, propagando erros sobre a divindade de Jesus Cristo – “hereges, judeus e filósofos”. Todavia, afirmava que no século XIX era nas escolas que o perigo se tornava presente. Com determinados ensinamentos elas pervertiam o espírito da mocidade estudiosa e desenvolviam um “caráter de indocilidade ao jugo da fé e de uma prevenção contra os princípios religiosos, que mal se pode conceber no meio de um povo católico”<sup>711</sup>. Mal do século, supunha. “Um século em que se aprende a duvidar e mesmo a zombar das verdades da religião revelada, antes de as conhecer; um século que apesar dos mais luminosos e razoáveis

<sup>706</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...*, Tom. I, p. 74.

<sup>707</sup> *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...* Livro I, tit. II e III.

<sup>708</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...*, Tom. I, p. 75.

<sup>709</sup> *Ibidem.*, p. 74-76.

<sup>710</sup> *Ibidem.* Tom. I, p.143-153. Segundo Elomar Tambara, o costume de distribuir livros era comum e no século XIX, alguns compêndios de doutrina cristã foram bastante adotados no Brasil. Entre os séculos XVII e XVIII, destacaram-se trabalhos como o *Compêndio da Civilização Cristã*, de Antônio Barker, o *Catecismo Histórico*, de Antônio Fleury e o *Catecismo da Diocese de Montpellier*, do bispo Charency. No século XIX, porém, ganhou destaque o *Catecismo de Doutrina Cristã*, de Pinheiro Fernandes. TAMBARA, Elomar. *Da leitura do catecismo à catequização da leitura: o catecismo como texto de leitura na escola primária do Brasil do século XIX*. Londrina, ANPUH, 2005.

<sup>711</sup> *Ibidem.*, p. 146.



motivos de credulidade, faz alarde de não crer-se nos oráculos das santas escrituras e na autoridade da Igreja[...]”<sup>712</sup>. O antístite criticou também a introdução das teorias de Rousseau sobre a educação, que invadia o país, e a exclusão da moral religiosa, como dizia Bonald, desde os 8 anos até os 20, pois para ele, a religião era a base da justiça, da boa fé e de todos os deveres da ordem social. D. Romualdo criticava então os rumos da educação desde a base até a educação superior, nas faculdades. Desde as primeiras instâncias até sua conclusão. Dizia que os estudantes brasileiros não tinham contato com as doutrinas católicas, mas tinham contato com as doutrinas dos filósofos iluministas, em especial, Jean Jacques Rousseau. Ora, sabemos que o filósofo suíço Jean Jacques Rousseau teorizou muito sobre a liberdade do homem, criticando a razão conduzida, submetida à autoridade dos outros. Portanto, para uma Igreja Católica que sempre defendeu o princípio da autoridade incontestável, aquilo era definitivamente um acinte.

Deste modo, todos os dias se podia apreciar o triunfo da “insidiosa libertinagem” que produzia o espírito de revolta que se traduzia nos movimentos já comentados por nós nesse estudo e que fez a década de 1830 na Bahia e no Brasil, palco de grandes conflitos:

Quando mancebos, aliás, dotados de talento e boa índole que por falta de educação religiosa não conhecem a religião em que nasceram, senão pelas douradas fábulas de um Dupuis ou de um Volney ou pelos absurdos anacrônicos e sacrílegas calúnias da infame carta atribuída a Talleyrand, manual detestável do ateísmo e do materialismo, que Roma e Atenas pagãs teriam proscritos, mas que no católico Império do Brasil anda impunemente pelas mãos da incauta mocidade<sup>713</sup>.

<sup>712</sup> Ibidem.

<sup>713</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. I, p. 147-148. Referia-se o prelado da Bahia a Charles François Dupuis e sua obra *L'Orige de tous le Cultes*. Publicado na França, em 1794, ele trata da origem de todos os cultos considerando-os como fruto de uma origem comum – a astronomia. “Mesmo a vida de Cristo, não passa de alegoria do curso dos astros, tese que será retomada pelos pan-babilonistas do fim do século XIX”. ELIADE, Mícea. *O sagrado e o profano*. Disponível em: [http://ibpan.com.br/site/images/stories/Downloads/Estudos\\_Biblicos/O%20Sagrado%20e%20o%20Profano.pdf](http://ibpan.com.br/site/images/stories/Downloads/Estudos_Biblicos/O%20Sagrado%20e%20o%20Profano.pdf). Acesso em 14/09/2013. O trabalho de Charles François Dupuis, *L'Orige des tous le Cultes* está disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k759859/f4.image>. Acesso em: 14/09/2013.

Já Constantin François Chasseboeuf, conde de Volney, depois de viajar pelo oriente escreveu o livro *Ruines, méditations sur les revolution des empires* (1791), criticando as contradições religiosas e a multiplicidade de crenças nos diversos lugares que passou. Criticou a imposição dos dogmas pela força e pela autoridade dos códigos que nasceram “segundo as circunstâncias do tempo, do lugar e das pessoas”. Certamente, essa forma de interpretação põe em cheque a concepção de imutabilidade do discurso religioso e seu comprometimento com a história das instituições religiosas. O trabalho pode ser encontrado em: <http://bookos.org/book/955171/39f37e>. Acesso em 07/09/2013.

Sobre a famosa carta atribuída a Charles Maurice de Talleyrand-Périgard, ministro e secretário de negócios estrangeiros, do rei da França, Luís XVIII, foi provavelmente aquela enviada por ele ao papa Pio VII, na qual entre outras coisas, critica e propõe a reforma no luxo e ostentação dos templos, dos costumes dos celebrantes, o fim das imagens, das abstinências e confissões existentes na Igreja Católica Apostólica Romana. Supõe ainda que o Deus verdadeiro não é o Deus dos papas e a ideia de criação e natureza defendidas pela Igreja. A suposta carta de Talleyrand pode ser encontrada em versão publicada em espanhol no ano de 1822 em: [http://books.google.com.br/books?id=3GSCnD9hJA0C&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbg\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.br/books?id=3GSCnD9hJA0C&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbg_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false). Acesso em 16/07/2013.

O arcebispo da Bahia voltou então a apelar para os pais de família, dizendo serem eles os responsáveis, perante Deus, sobre aquela situação: “É o vosso descuido e a vossa insensibilidade ou antes refletida conivência com as suas nascentes paixões que produz estes amargos frutos que enchem vossos dias de cruéis angústias e de inúteis pesares.” Um pai irreligioso criava filhos irreligiosos, “libertinos” e, claro, questionadores da ordem social e política, do princípio da autoridade tantas vezes por ele defendido. Em última instância aquilo era a causa das revoluções tantas vezes criticadas pelo arcebispo da Bahia.

Nesse contexto, D. Romualdo Antônio de Seixas passou a recomendar o “pequeno catecismo” coordenado por seu tio, D. Romualdo Souza Coelho, bispo da diocese do Pará: “Um respeitável prelado digno do nosso especial amor e gratidão, não tanto pelas estreitas relações de sangue, quanto pelos desvelos com que desde os nossos tenros anos procurou infundir em a nossa alma as sementes da religião e os ditames da virtude”<sup>714</sup>. E era o que D. Romualdo também gostaria de fazer – incutir a doutrina cristã católica ortodoxa às crianças e aos jovens da forma mais tradicional possível. Por isso recomendou que o mesmo catecismo deveria ser ensinado conforme o método estabelecido pelos artigos da constituição que regia a diocese, ou seja, o “método da numeração” em que se faria “gravar mais profundamente no espírito dos meninos as principais verdades do cristianismo”. Cremos que esse “método da numeração” traduzia-se no já conhecido estilo de lançar perguntas e se exigir respostas diretas, num estilo decorativo, sem espaço para reflexões e questionamentos. O princípio da autoridade eclesiástica sobre os fieis continuava sendo mantido, sendo fundamento da doutrina cristã católica. Algo, é claro, de suma importância num contexto onde tanto o princípio da autoridade religiosa, quanto o princípio da autoridade civil e política leiga estavam sendo questionados nos centros da intelectualidade brasileira e mundial – as universidades (no Brasil, entenda-se as faculdades de Direito e Medicina) e por vezes os liceus. D. Romualdo adverte também para a necessidade de se ensinar as jaculatórias e cânticos, que “despertarão nos fieis adoradores de Jesus Cristo afetos e sentimentos dignos de tão grandes e sublimes objetos”. Cumpria-se, deste modo, uma das primeiras obrigações impostas aos cristãos, estabelecidas pelas Constituições Diocesanas.

Assim, D. Romualdo Antônio de Seixas encerrou sua pastoral sobre a necessidade da educação cristã, recomendando aos párocos, principalmente os das freguesias rurais, sobre a “rigorosa obrigação do catecismo”, como já havia feito na pastoral de fevereiro

---

<sup>714</sup> Ibidem., p. 150-151.

de 1829 e que “agora amados filhos lhes tornamos a lembrar como o mais essencial dos deveres [...]”<sup>715</sup>. Havia indubitavelmente uma diferença da realidade de Salvador e outros centros urbanos e das zonas rurais. Nos dois primeiros “o clero estava mais presente e uma parte da população tinha livre acesso aos livros e periódicos religiosos, inacessíveis aos fieis do campo e das aldeias do interior”<sup>716</sup>. É preciso também destacar que para os habitantes das zonas rurais foi fundamental a presença missionária itinerante, que muitas vezes cumpria essa função pela inexistência de párocos e coadjutores.

Já em dezembro de 1838, D. Romualdo Antônio de Seixas recomendara por meio de uma pastoral a leitura da *Exposição da doutrina da Igreja Católica (1671)*, de Jacques Benigne Bossuet<sup>717</sup>. Naquele escrito, seu foco principal foi o ensino da doutrina como instrumento de combate ao protestantismo, ou melhor, às doutrinas protestantes, que se haviam afastado da “verdadeira doutrina”, rompendo com uma teórica unidade cristã. Para ele, os protestantes não reconheceram a “divina autoridade”, desprezaram as imposições do Concílio de Trento e fizeram prosélitos contra a Igreja Católica Apostólica Romana. Enganavam-se quando acreditavam que o simples exame ou estudo das doutrinas cristãs era suficiente para o conhecimento das verdades da religião. Criticava ainda a doutrina da justificação pela fé, sem a necessidade das obras, a concepção dos reformados sobre as indulgências, e finalmente, a ideia do juízo privado e de um suposto incentivo protestante à criação das ideias da supremacia civil, que dava “origem a mil desvarios e fatais calamidades”<sup>718</sup>. Esses mesmos protestantes distribuíaam por meio das sociedades bíblicas, “Bíblias truncadas e manipuladoras” por diversas partes do mundo e abriram escolas e missões para garantir novos adeptos. D. Romualdo Antônio de Seixas combatia ali um problema que se tornaria cada vez mais presente para a Igreja Católica no Brasil durante a segunda metade do século XIX até os dias de hoje.

Na verdade, os membros de diferentes denominações protestantes chegaram à Bahia, no século XIX, com basicamente dois fins diversos, o de imigração e de missão. O primeiro grupo, de anglicanos, chegou com objetivos econômicos e/ou profissionais como comentou Elizete da Silva. Vieram por volta de 1821, ocupando posições como a de

---

<sup>715</sup> Ibidem., p. 152.

<sup>716</sup> MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Bahia no século XIX...*, p. 410.

<sup>717</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. IV, p. 7-21. Sobre a *Exposição da Doutrina da Igreja Católica*, de Jacques Benigne Bossuet, ver arquivos digitais da Biblioteca Nacional da França: [http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57456d/f2.image.r=exposition%20de%20la%20doctrine%20catholique.lang\\_PT](http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57456d/f2.image.r=exposition%20de%20la%20doctrine%20catholique.lang_PT). Acesso em: 10/05/2013.

<sup>718</sup> Ibidem., p. 10.

diplomatas ou exercendo atividades de engenharia e comércio. Sua residência em Salvador fez criar um hospital e um cemitério, compondo a *S. George Church* ou a *Bahia British Church*. Instituições que serviam apenas para prestar assistência espiritual aos ingleses residentes, tal como ocorrera em outras importantes cidades portuárias do país<sup>719</sup>. O segundo grupo, de missão, foi mais diversificado, chegando, principalmente, durante a segunda metade do XIX. Contudo, alguns poucos missionários estiveram na província baiana na primeira metade deste século XIX. De fato, como disse D. Romualdo Antônio de Seixas, eles chegaram com intenções proselitistas, distribuindo bíblias e folhetos com pregações de caráter reformado. Não obstante também desempenhassem atividades científicas, esses visitantes lançaram as bases das primeiras comunidades reformadas na Bahia. Da passagem de alguns deles ficou marcada a presença de Daniel Parish Kidder e sua esposa Cyntia H. Russel, missionários metodistas, norte-americanos, que por aqui estiveram visitando algumas províncias do império entre os anos de 1836-1837 e 1840-1842. Kidder deixou relatos de sua ação missionária:

Como subsídio para nossos trabalhos evangélicos tínhamos preparado quatro novas publicações em português, especialmente adotados ao ambiente brasileiro. Delas tiramos larga edição e desembaraçamos da alfândega nova remessa de bíblias, testamentos e saltérios, recebido dos Estados Unidos, que melhor nos aparelhou para o bom desempenho da nossa missão<sup>720</sup>.

Foram recebidos em Salvador, segundo Edilece Couto e Mariana Seixas, pelo capelão da Igreja Anglicana, rev. Parker<sup>721</sup>. De outros relatos, junto com outro missionário James C. Fletcher, comentou o cenário religioso brasileiro:

[...] os brasileiros nos seus costumes políticos adotaram uma Constituição liberal e tolerante. Embora ela faça da religião Católica Apostólica Romana a religião do Estado, permite que todas as outras formas de religião sejam mantidas e praticadas, salvo o edifício “tendo a forma exterior de um templo”. Também proíbe perseguição das ideias religiosas. Gradativamente, as vistas esclarecidas dos grandes assuntos de tolerância e liberdade religiosa tornam-se mais disseminadores entre o povo e, por

<sup>719</sup> SILVA, Elizete da. *Protestantismo em Feira de Santana: algumas considerações*. Disponível em: [http://www.uesb.br/anpuhba/artigos/anpuh\\_II/elizete\\_da\\_silva.pdf](http://www.uesb.br/anpuhba/artigos/anpuh_II/elizete_da_silva.pdf). Acesso em: 08/05/2013. Da mesma autora ver também: *Cidadãos de outra pátria: anglicanos e batistas na Bahia*. São Paulo, FFLCH/USP, 1995. Tese de Doutorado.

<sup>720</sup> KIDDER, Daniel P.; FLETCHER. *O Brasil e os brasileiros: esboço histórico e descritivo*. Rio de Janeiro, Comp. Ed. Nacional, Vol. I, 1941, p. 294-296. Disponível em: <http://www.brasiliana.com.br/obras/o-brasil-e-os-brasileiros-esboco-historico-e-descritivo-v1/preambulo/6/texto>. Acesso em: 08/05/2013.

<sup>721</sup> Apud COUTO, Edilece Souza; SEIXAS, Mariana. *Percepções protestantes da festa do Senhor do Bomfim, em Salvador, Bahia, no século XIX*, p. 5. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/420/471>. Acesso em 08/05/2013. Sobre as impressões de Kidder acerca do Brasil e algumas questões específicas ao contexto nacional ver também: NOMURA, Miriam do Prado G. Maia. *Os relatos de Daniel Kidder e a polêmica religiosa brasileira na primeira metade do século XIX*. São Paulo, FFLCH/USP 2011. (Dissertação de Mestrado).

isso, muitos estão preparados para bem receber qualquer movimento que lhes prometa dar o que há tão longo tempo estão sistematicamente esperando: o evangelho da verdade para seu uso pessoal<sup>722</sup>.

#### Sobre as bíblias e folhetos afirmaram:

Exemplares expostos à venda, e anunciados nos jornais encontram muitos compradores não só nas cidades como também nas províncias distantes. Nas casas de missões, muitos exemplares são gratuitamente distribuídos; e em várias ocasiões, há o que se pode chamar uma verdadeira invasão de pedintes do livro sagrado<sup>723</sup>.

Descontados os possíveis exageros dos viajantes sobre a “invasão de pedintes do livro sagrado”, houve em alguma medida um campo aberto para pregações e distribuição de livros, bíblias e folhetos. Claro que sempre com a oposição do clero católico. De figuras como D. Romualdo Antônio de Seixas que considerava aquelas ações “profanação e apostasia”. Ainda assim, as distribuições de bíblias e folhetos continuaram mesmo depois da morte do arcebispo. Em 1862, por exemplo, no governo de D. Manuel Joaquim da Silveira, os missionários protestantes Richard Holdens e Thomas Gallard foram apedrejados e insultados por fieis católicos por distribuírem os escritos. Na época passaram pelas cidades de Salvador, Santo Amaro, Cachoeira, Nazaré e circunvizinhanças, atraindo a atenção e a crítica do prelado<sup>724</sup>.

D. Romualdo, na sua pastoral de 20 de dezembro de 1838, também atacou a introdução dos livros “ímpios e obscenos”, cujo “veneno mil vezes mais mortífero do que aqueles que extinguem a vida do corpo, circula, e leva a corrupção e a morte a toda a sociedade”<sup>725</sup>. “Pasmoso contraste”, acrescentou, quando se procurava “repelir” a ação dos missionários estrangeiros católicos, que “buscavam avivar entre os sertões a mesma fé e moral que professamos”. A crítica já havia sido feita outras vezes, como sabemos e era culpa da liberdade de imprensa, permitida pela Constituição de 1824. Contudo, se a mesma liberdade política era aceita, para o antístite, ela deveria se manter nos “razoáveis limites que

<sup>722</sup> KIDDER, Daniel P.; FLETCHER. *O Brasil e os brasileiros: esboço histórico e descritivo...*

<sup>723</sup> Ibidem.

<sup>724</sup> JESUS, Leonardo Ferreira de. “*Folhas venenosas*”: a reação católica de livros e bíblias protestantes na Bahia da década de 1860. Bahia, Revista Eletrônica Discente História.com, Nº I, 2013. Disponível em: [http://www.ufrb.edu.br/historia.com/images/Leonardo\\_Ferreira\\_de\\_Jesus\\_-\\_Folhas\\_venenosas\\_a\\_reação\\_católica\\_à\\_difusão\\_de\\_livros\\_e\\_Bíblias\\_protestantes\\_na\\_Bahia\\_na\\_década\\_de\\_1860.pdf](http://www.ufrb.edu.br/historia.com/images/Leonardo_Ferreira_de_Jesus_-_Folhas_venenosas_a_reação_católica_à_difusão_de_livros_e_Bíblias_protestantes_na_Bahia_na_década_de_1860.pdf). Acesso em: 08/05/2013.

<sup>725</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. IV, p. 14

prescreve o interesse da sociedade”<sup>726</sup>. Buscava-se naquele momento, impedir a introdução das “bíblias e folhetos blasfemos no interior das famílias e dos colégios de educação”.

Depois de atacar o protestantismo, a crítica de D. Romualdo Antônio de Seixas se dirigiu a obra de Hugues Felité de Lamennais, *Paroles d'un croyant* ou *Palavras de um crente*, que como vimos no segundo capítulo fora adotado na província da Paraíba, em 1837. Algo “incabível” para um país que havia adotado o catolicismo como religião oficial e, por conseguinte, deveria protegê-la. Para o arcebispo da Bahia, atitudes como aquela só levariam a promover a mais absoluta liberdade e igualdade levando até às suas derradeiras consequências<sup>727</sup>.

Sua permissão era uma das causas do espírito de insubordinação aos poderes constituídos e dos conflitos entre as classes. Com a leitura daquele livro introduzia-se as teorias do protestantismo acerca da soberania popular. E mais do que isso, convidava “em nome de uma religião de paz e caridade, todos os proletários e anarquistas do mundo a uma resistência e guerra implacável contra a propriedade e toda a espécie de superioridade social.” Mais uma vez tornava-se nítido o discurso conservador do prelado. Sua defesa da ordem e hierarquia social. Ideias que, na Igreja romana, definitivamente, haviam sido rechaçadas quando o Sumo Pontífice, Gregório XVI, desaprovava as posições dos “pelegrinos”<sup>728</sup>. D. Romualdo seguia as indicações e reproduzia o discurso da encíclica *Mirari vos* (1832) e possivelmente da encíclica *Singulari nos*, de 1834, onde criticou abertamente as teorias de Lamennais, que acusava o pensamento moderno de ter “menosprezado a santidade das coisas sagradas” e o culto divino. Por esses meios é que se corrompia, dizia o pontífice, a “santa doutrina” e se disseminavam com audácia, os erros de todo o gênero.

Combate-se tenazmente a Sé de Pedro, na qual pôs Cristo o fundamento da sua Igreja; forçam-se e rompem-se, momentaneamente, os vínculos da unidade.

<sup>726</sup> Ibidem., p. 18.

<sup>727</sup> SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras...* Tom. IV, p. 17.

<sup>728</sup> Os “peregrinos da liberdade” foi a expressão atribuída a Hugues Felicité de Lamennais, Charles Forbes René, conde de Montalembert e Jean Baptiste Henri Dominique Lacordaire, quando estes depois de defenderem a adoção de ideias liberais (liberdade de consciência, a liberdade de ensino, assembleias abertas e eleições populares além da separação entre a Igreja e o Estado) pela Igreja Católica em seu jornal *L'Avenir* (1830-1831), foram visitar o papa Gregório XVI, em Roma, em março de 1832, para que ele as aceitasse, reformando a instituição católica. Após cinco meses de silêncio do pontífice quanto à decisão, saiu em agosto a encíclica *Mirari vos*, que marcou a posição conservadora da Igreja, pelo menos entre os pontificados de Gregório XVI e Pio IX. Sobre o *L'Avenir* e a ação dos “peregrinos” consultar: BAUSCH, William J. *Pilgrim Church: a popular history of catholic christianity*. Twenty-third, 2004, p. 319-320; LEVILLAIN, Phellippe. *The papas: an encyclopedia*. Vol. II. New York, Routledge, 2002, p. 669-675; e *L'Avenir (1830-1831): antologia degli articoli di Felicité-Robert Lamennais e degli altri collaboratori*. Introduzione e note de Guido Verucci. Roma, Edizione di Storia e Letteratura, 1967.

Impugna-se a autoridade divina da Igreja e, espezinhados os seus direitos, é submetida a razões terrenas; com suma injúria, fazem-nos objeto do ódio dos povos, reduzindo-a da torpe servidão. O estrondo de opiniões novas nas academias e liceus, que contestam abertamente a fé católica, não já ocultamente e por circunlóquios, mas com guerra crua e nefária; e corrompidos os corações dos jovens pelos ensinamentos e exemplos dos mestres cresceram desproporcionalmente o prejuízo da religião e a depravação dos costumes. Por isso, corrompido o freio da religião santíssima, somente em virtude da qual subsistem os reinos e se confirma o vigor de toda a potestade, vemos campear a ruína da ordem publica, a desonra dos governantes e a perversão de toda a autoridade legítima<sup>729</sup>.

Mas o interesse de D. Romualdo Antônio de Seixas com aquela pastoral era informar aos seus diocesanos a tradução, que ele mesmo tinha feito, do catecismo de Bossuet. Um livro, “pequeno no tamanho, mas grande e precioso pela sua importância e utilidade”. Nesse trabalho, prosseguiu, a “Águia de Meaux” apresenta a doutrina católica, como uma “obra clara e metódica que combate os argumentos com a força e moderação definidas pelas regras fundamentais e comuns de católicos e protestantes”. Era como “um antídoto contra as seitas da perdição que falsos profetas pretendem introduzir entre nós, caluniando a religião divina [...]”. De fato, mais uma vez, naquele trabalho, Bossuet critica não só a presença protestante na França do século XVII, o que decorria num conflito com a comunidade católica, como no mesmo escrito ele defende a unidade cristã católica e a obrigação do monarca de defender o cristianismo católico.

Outra pastoral escrita por D. Romualdo quanto à necessidade da educação cristã católica foi publicada em 2 de maio de 1843, sendo a mesma uma exortação aos fieis da cidade do Salvador a irem ouvir a pregação do padre mestre, prefeito do Hospício da Piedade, Pedro Luiz de Serravaza, que criou o projeto de estabelecer “na sua igreja o catecismo da doutrina cristã, todos os domingos, exceto na quaresma”. Dispensa-nos amplas reflexões sobre o conteúdo do mesmo escrito já que o arcebispo repete as indicações feitas nas outras pastorais mencionadas acima, acerca da importância da educação cristã. Da obrigação dos pais, sacerdotes e do próprio Estado em divulgar a doutrina cristã católica aos jovens, aos servos e aos escravos. Critica também o protestantismo e sua relação com as doutrinas liberais amplamente rechaçadas pela Igreja romana. Acrescenta apenas que se os revolucionários “ímpios” se utilizavam da arma da educação para divulgar as doutrinas “ateias”. Era necessário à Igreja utilizar-se das mesmas armas para seu combate, com o fim de “reconstruir e salvar a sociedade”.

---

<sup>729</sup> *Mirari vos* (1832) sobre os principais erros de seu tempo... Disponível em: <http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=mirarivos&lang=bra>. Acesso em 13/11/2012.

Outros manuais de ensino da doutrina eram aprovados pelo arcebispo como o *Manual de Doutrina Católica*, muito adotado nas escolas. Estavam presentes também nas livrarias da cidade obras para os que dominavam a língua francesa: *Le prêtre face au siècle* e o *Manifeste au monde politique de l'Eglise romaine*, de Mandroulle; mais os *Sermões* de Bossuet; e finalmente, as obras completas de Massillon e a *Histoire abrégée de l'Eglise*, de Lhomond<sup>730</sup>.

### Sob os auspícios de Sua Excelentíssima Reverendíssima: O Noticiador Católico

Eis aqui mais um instrumento para a divulgação da doutrina católica e combate às ideias “ímpias” e liberais do mundo moderno, além do protestantismo – o *Noticiador Católico*, “sob os auspícios” de D. Romualdo Antônio de Seixas. Para Dinorah Berbet Castro, ele foi o “principal instrumento de difusão da doutrina católica, no tempo de D. Romualdo”<sup>731</sup>. “Consagrado aos interesses da religião”, o periódico foi fundado no ano de 1848 e buscava combater as acusações que se faziam à Igreja por certos órgãos da imprensa leiga, tornando-se, assim, também, ponta de lança para a pregação de sua doutrina.

Como se sabe, a imprensa ou deveríamos dizer a “má imprensa”, passou a ser um dos elementos veementemente criticados pela Igreja Católica desde o século XIX, por conta de seus ataques à instituição católica e, portanto, tiveram a partir daquele momento espaço significativo nos escritos papais. Por conta das críticas à liberdade de imprensa, sabemos que se instaurou no parlamento imperial brasileiro grandes debates que, como pudemos apreciar, envolveram D. Romualdo Antônio de Seixas. Naquele momento ele procurou manter o artigo que tornava ilegal os ataques contra a religião e votou a favor da emenda do deputado Clemente Pereira propondo penas aos agressores da religião, ou melhor, do catolicismo. Intervenção que, aliás, pouco valeu, pois como relatamos algumas vezes os jornais leigos e até alguns de propriedade de protestantes na segunda metade do XIX, atacavam veementemente a Igreja, seus membros e seus dogmas.

Não se sabe ainda qual o alcance exato da imprensa nos setores alto, médio e da baixa sociedade brasileira. Embora seja possível pensar que a maioria da população livre

<sup>730</sup> MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Bahia no século XIX...*, p. 410.

<sup>731</sup> CASTRO, Dinorah B. d'Araújo. *O tradicionalismo em D. Romualdo Antônio de Seixas...*, p. 124.



fosse iletrada é certo que nos dois primeiros grupos sociais o número de leitores fosse mais significativo. De qualquer forma a imprensa escrita era o grande veículo de comunicação no século XIX. Alguns desses jornais estavam ligados à categorias profissionais ou simplesmente grupos políticos interessados em divulgar suas ideias (republicanas, monarquistas, constitucionais, federalistas, conservadoras). Por vezes, partiam da iniciativa solitária de alguns, com características noticiosas ou simplesmente literárias. O tempo de existência dessas publicações variou de forma significativa, durando alguns meses, outros, alguns anos.

Na Bahia, o primeiro jornal publicado foi *A Idade do Ouro do Brazil*, que saía duas vezes por semana e teve seu primeiro número lançado em 11 de maio de 1811, as terças e sextas-feiras. Era redigido por Diogo Soares da Silva Bivar e o padre Ignacio José de Macedo. Publicava em suas colunas atos oficiais e “notícias dos acontecimentos mais notáveis do país e dos estrangeiros, anúncios particulares e avisos...”<sup>732</sup>. Era publicado na tipografia de Silva e Serva, assim como diversos outros passariam a ser. Naquela primeira metade do século XIX, destacavam publicações como o *Constitucional Bahiense* (1823-1828), o *Correio da Bahia* (1824-1829), *Correio Mercantil da Cidade da Bahia* (1826-1832), o *Farol* (1827-1835), a *Gazeta da Bahia* (1828-1836), a *Gazeta Comercial* (1833-1846), o *Democrata* (1833-1842), o *Conservador* (1831), o *Guaycurú* (1843-1860) etc.

O *Noticiador Católico* foi publicado nas tipografias de J. C. Aguiar Daltro, na rua da Alfandega e depois na tipografia de Epifânio Pedroza, na rua dos Capitães, ambas na cidade do Salvador. Vivia, sobretudo, dos recursos de seus assinantes espalhados pelo Brasil. Foi mais tarde seguida por outras: *A Religião* (1863)<sup>733</sup>, a *Chrônica* (1869-1876) e a *Semana Religiosa* (1878), o *Monitor Católico* (1887-1885) e, por fim, as *Leituras Religiosas da Bahia* (1889-1911), no século XIX. Já no século XX, destacou-se a *Revista Eclesiástica da Bahia* (1908-1930)<sup>734</sup>. Na verdade, o surgimento dos jornais católicos passara a refletir uma demanda criada pelos tempos. Era uma resposta, defendia a Igreja, aos ataques modernos, que se confirmavam com a *Mirari vos* (1832). Portanto, visava combater aquele “nefasto” instrumento com as mesmas armas de seus inimigos pelo mundo. Na França, por exemplo,

---

<sup>732</sup> Ibidem., p. 28.

<sup>733</sup> Existe uma outra publicação católica com o mesmo nome em 1887, como órgão da Igreja Católica da Bahia, publicado aos domingos pelo arcebispo D. Luís Antônio dos Santos, relatada por Carvalho e Torres. Idem. p. 137. A datação apresentada também foi retirada de Carvalho e Torres.

<sup>734</sup> É possível que haja incorreções nas datas de circulação de algumas publicações apresentadas por Carvalho e Torres. Pelo menos foi o que pudemos observar com as datas de publicação da *Revista Eclesiástica da Bahia*, que ele apresenta como 1908-1911, e mesmo o *Noticiador Católico* que eles apresentam como 1847-1863.

ficou famoso o periódico conservador *L'univers*, dirigido por Louis Veuillot<sup>735</sup>, a quem o *Noticiador* não deixava de transcrever artigos, e na Itália o já também referido *Civiltà Cattolica*. Na Bahia, pela lista apresentada por Carvalho e Torres, o primeiro periódico católico criado foi a *Voz da Religião*, levado ao público no ano de 1833. Era um semanário de “grande formato, redigido por sacerdotes”, mas, ao que parece, sua vida não durou um ano, pelo que demonstram os autores<sup>736</sup>.

O *Noticiador Católico* apresentava em suas páginas um misto de artigos publicados pela redação ou de colaboradores afinados com as ideias da ortodoxia católica. Citavam autores como Bonald, de Maistre e Lamennais, na sua fase conservadora. Citava também Ventura de Raulica<sup>737</sup>. Além disso, apresentava notícias concernentes aos interesses da Igreja na Bahia, no Brasil e no mundo e os frequentes pontos abordados nas Conferências Eclesiásticas, tão importantes para a formação do clero católico na província. Dava espaço ainda para as discursões parlamentares em que os assuntos sobre a religião entravam em foco. Assim, publicado semanalmente, geralmente aos sábados, era um instrumento para alertar seus leitores contra os ataques sobre o catolicismo e ao mesmo tempo doutriná-los. Sua conhecida defesa ao conservadorismo e à ortodoxia da Igreja rendeu em 1859, comentários do jornal liberal, de ideias republicanas, o *Guaycuru*, que recuperamos graças ao trabalho de Dinorah Berbet Castro. Dizia o *Guaycuru* sobre o *Noticiador*: “Sabe-se que esta gazeta teve sempre uma tendência, ora mais, ora menos pronunciada para as doutrinas da escola

<sup>735</sup> Louis Veuillot (1813-1883), de origem francesa, poderia ser mencionado com outras figuras caras ao movimento restauracionista daquele país, aliado a Bonald, de Maistre ou Lamennais, na sua segunda fase. Militante leigo, Veuillot, atacava de forma ferrenha o liberalismo. Para Martina sua polêmica se baseava em poucas ideias: “O erro não pode jamais ter os mesmos direitos que a verdade, o catolicismo liberal é um compromisso híbrido, que acaba não sendo nem católico nem liberal.” MARTINA, Giacomo. *A História da Igreja: de Lutero aos nossos dias...* p. 166. Foi um dos mais radicais pensadores da corrente conservadora. Foi maniqueísta e extremamente virulento, envolvendo-se em diversas polêmicas no seu tempo. Dirigiu o famoso periódico *L'Univers*, onde disparou contra a laicidade do ensino, protegendo o monopólio católico ao mesmo tempo que discutiu também acerca da infalibilidade papal, quando caiu nas graças de Pio IX. Polemizou contra Montalembert quando este escrevia artigos para o jornal *Correspondent*. De acordo com Hervé Serry (2004, p. 1): “denuncia também as pretensões da ciência, os livres pensadores e o socialismo, a nefasta herança política da Revolução, os compromissos dos galicanos e da burguesia liberal que explorava o povo.” SERRY, Hervé. *Literatura e catolicismo na França (1880-1914): contribuição a uma sóciohistória da crença*. <http://www.scielo.br/pdf/ts/v16n1/v16n1a08.pdf>. Acesso 06/01/2014.

<sup>736</sup> Ibidem., p. 58.

<sup>737</sup> Giocchino Ventura di Raulica (1792-1861), publicista, orador, nascido na Itália, mas que a rigor pertence ao ultramontanismo e tradicionalismo católico francês, assim como Bonald, Maistre e Lamennais. Fundou a revista *L'enciclopedia Cattolica* (1821-1823) e tem sua obra considerada por Arão como “ eminentemente apologética”. No conjunto de seu trabalho busca “combater aquilo que ele chama razão moderna, a qual se insurgira contra a razão católica, cujo apogeu Ventura coloca no século XIII, com Alberto, Tomás e Boaventura. A oposição entre as suas se estabelece no fato de a razão católica reconhecer, acima de si, a existência e os direitos da revelação divina, enquanto a razão estabelece, por si, os limites da atuação. Sobre este e outros autores tradicionalistas católicos/ultramontanistas, consultar: LARA, Tiago Arão. *Tradicionalismo católico em Pernambuco*. Recife, Fund. Joaquim Nabuco/Massananga, 1988, p. 58.

ultramontana”<sup>738</sup>. O mesmo *Guaycuru* pediu que o nome de D. Romualdo Antônio de Seixas fosse retirado das páginas do *Noticiador*, pois era “muito ilustrado para apadrinhar com o seu nome escândalos de tal ordem que devem mortificar o seu coração tão generoso e bom como lhe conhecemos...”<sup>739</sup>. O *Noticiador*, claro, não se fez de rogado e respondeu a acusação:

A julgar pelas vossas palavras acusai-nos de ultramontanos por sermos católicos romanos. E que quereis que fossemos? Achareis melhor que atados ao carro do poder civil unicamente, como os sectários do galicanismo nos tempos de Luiz XIV, que concentrou todo o estado em sua pessoa, não reconhecemos como os jansenistas outro chefe senão o rei? [...]

Chamam-nos ultramontanos, porque obedecemos e aprovamos tudo o que em matéria de religião manda e aprova o vigário de Jesus Cristo, que há vinte séculos tem sua sede além dos montes que separam a França da Itália, sem que nem o filosofismo dos ímpios, nem a ambição dos soberanos tenham podido abatê-la<sup>740</sup>.

No segundo capítulo, como tivemos a chance de mostrar, D. Romualdo Antônio de Seixas oscilava entre discursos galicanos e ultramontanos no parlamento imperial. Seja pelos motivos que fossem, suas hesitações pareciam deixar dúvidas na opinião pública.

Em seu primeiro número o *Noticiador Católico* diz que sua criação era uma reação contra “os erros do mundo”. Se havia maus livros era necessário que se espalhassem também bons livros, boas publicações no meio das famílias e dos ambientes domésticos. Até então, argumentavam os redatores do periódico, não havia na Bahia nenhuma publicação concernente aos interesses da religião e, portanto,

Tempo era já de sair de semelhante inação, tempo era já, de imitar o exemplo de algumas de suas irmãs e aí vai sulcar da publicidade – O *Noticiador Católico*. A publicação dum jornal religioso na Bahia, era uma necessidade altamente reclamada e reconhecida, mas que ninguém se animava a por em prática. Havia vontade e desfalecia o ânimo – a vontade cresceu e o ânimo apareceu a um só aceno daquele que jamais se esquece das necessidades da Bahia.

Ei-lo aí pois este periódico – Queira Deus proteja-lo e faça-lo progredir<sup>741</sup>.

Naquele primeiro ano seus redatores foram o padre Mariano de Santa Rosa de Lima e João José Barbosa de Oliveira, supervisionados pelo padre mestre Antônio da Virgem Maria Itaparica. Em 1850, deixou a redação o pe. João Barbosa de Oliveira e ao lado do pe. Mariano assumiu o também padre José Joaquim da Fonseca Lima, ambos, bastante ligados ao arcebispo D. Romualdo. Naquele mesmo ano de 1850, Barbosa de Oliveira deixou a redação,

<sup>738</sup> Apud CASTRO, Dinorah B. d’Araújo. *O tradicionalismo em D. Romualdo Antônio de Seixas...*, p. 134-135.

<sup>739</sup> *Ibidem*.

<sup>740</sup> *Ibidem*.

<sup>741</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 30 de maio de 1848, p. 2.

permanecendo unicamente o pe. Mariano de Santa Rosa. Já em 1852, acrescentou-se àquela empreitada o pe. Mestre Domingos José de Brito.

Por sua vez, em 21 de março de 1849, o próprio D. Romualdo Antônio de Seixas em ofício publicado pelas páginas do *Noticiador* viria pessoalmente e de forma clara reivindicar que não houvesse interrupção na publicação do periódico. Ele defendia que a existência dessas publicações eram “como veículo mais fácil e acomodado para ensinar nas populações as verdades do cristianismo, infelizmente desconhecidas ou pouco apreciadas nesta época de indiferença para tudo que não lisongeia as paixões”<sup>742</sup>. Disse ser “inegável” que o periódico baiano, “dignamente”, pelejava as “guerras do Senhor”, junto com outros jornais católicos no Brasil. Deste modo, reivindicou a proteção do público religioso, principalmente dos eclesiásticos, que com sua leitura, poderiam se informar sobre pontos relativos à administração paroquial, o que tornava o periódico digno da cooperação do clero. Assim, conclamou não só outros sacerdotes, mas também outras pessoas da “nossa freguesia, afim de manter-se esta útil publicação que não poderia cessar sem um grande desar para o clero da primeira Igreja do Império”<sup>743</sup>.

Fato marcante na vida do *Noticiador Católico*, em 1852, foi a publicação da obra do frei Antônio da Virgem Maria Itaparica, o *Compêndio de Filosofia Elementar*. Este trabalho é uma crítica à filosofia eclética de Cousin e segundo Ubiratan Borges de Macedo constitui-se num livro de 180 páginas dedicado a D. Romualdo Antônio de Seixas, onde se reconhece “a necessidade de um Compêndio de filosofia Racional e Moral, que fosse não só adaptada à inteligência da mocidade, como também expurgado dos erros do ecletismo moderno, cujas tendências vão parar em última análise sobre o escolho do panteísmo”<sup>744</sup>. Ainda segundo Macedo:

A análise do conteúdo do livro levado a efeito pelo dr. Francisco Pinheiro de Lima Junior, no ensaio “Três Compêndios de Filosofia” e publicado nos Anais do Congresso de História da Bahia demonstra a inequívoca adesão de Itaparica ao tradicionalismo de De Maistre, De Bonald etc. Como revela aliás perfunctório exame à página 63 onde se encontra a doutrina de verdade locus tradicional pra se reconhecer o tradicionalismo<sup>745</sup>.

<sup>742</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 24 de março de 1849, p. 317.

<sup>743</sup> Ibidem.

<sup>744</sup> MACEDO, Ubiratan Borges de. *A liberdade no Império: o pensamento sobre a liberdade no Império brasileiro*. Convívio, São Paulo, 1977, p. 81-82.

<sup>745</sup> Ibidem.

Desta forma, o *Noticiador Católico*, para Macedo, também aparece como um instrumento de divulgação das ideias tradicionalistas que, em última análise, eram defendidas também por D. Romualdo Antônio de Seixas. Esta tese se concluiu também pelo conjunto de artigos apresentados pelo periódico católico no ano de 1855, quando o mesmo fez publicar um conjunto de escritos sobre a Religião e a Filosofia<sup>746</sup>.

Para Berbet Castro, a criação da obra do frei Itaparica foi advento de sua experiência como professor de Filosofia Racional e Moral no Seminário São Vicente de Paulo, onde foi “muitas vezes examinador” e que ensinava Teologia Dogmática. Assim como Ubiratan Borges de Macedo, defende a tese de que o trabalho do padre foi um ataque ao ecletismo de Cousin e uma defesa às ideias do tradicionalismo filosófico. Contudo, segundo a mesma autora, o manual não teria sido escrito com esse propósito, nem tampouco foi dedicado a D. Romualdo, mas “a opção se fez – o tradicionalismo, considerado então melhor aparelhado”<sup>747</sup>.

Mais uma vez, em 1853, no seu sexto aniversário de fundação, o *Noticiador Católico*, fala da falta que sentia a “Metrópole Eclesiástica do Brasil” de um jornal religioso: “A civilização que no século XIX invade todas as nações, todas as instituições, todas as classes, não podia deixar de arrastar na força de sua torrente o clero brasileiro.” E a frente desse clero, comentavam os redatores, estava o “digno arcebispo, cujo nome e amor das ciências é conhecido em toda parte [...]”. Afirmavam ser a imprensa a “grande alavanca do progresso”, a “locomotiva das ciências e das artes”. Uma admirável invenção que “semeia, rega, fortifica e colhe os frutos de todas as invenções humanas”. Portanto, a Igreja deveria também “subir a imprensa, em grande tribuna do universo [...] pra daí pregar suas doutrinas que tantas vezes tem salvado o mundo [...]”. Alguns periódicos pelejavam por essa causa no Brasil: “Na corte do Império a *Tribuna Católica*, em Pernambuco *A Voz da Religião*, no Pará a *Trombeta do Santuário*, em Maceió, *O Propugnador Católico*, no Maranhão, *O Eclesiástico*, em S. Catarina, *A Revelação*”. E na Bahia, finalmente, *A Verdade Evangélica* e o *Noticiador Católico*.

Estes periódicos, continuavam, “tem prestado relevantes serviços à religião e à sociedade”.

Enquanto os demais discutem as questões da política, ocupam-se dos interesses do comércio e promovem os melhoramentos materiais e *per accidens*, os da religião e da moral, trata e zela exclusivamente estes que são a base e garantia de todas as vantagens sociais.

<sup>746</sup> Ibidem.

<sup>747</sup> CASTRO, Dinorah B. d’Araújo. *O tradicionalismo em D. Romualdo Antônio de Seixas...*, p. 120.

Enquanto aqueles não poucas vezes infelizmente servem de campo a cruéis duelos de personalidades, estes pregam a caridade e as virtudes do evangelho que harmonizam os homens em doces fraternidades.

Mas por isso mesmo que os jornais religiosos combatem as paixões que dominam o mundo, tratam exclusivamente dos deveres do homem para com Deus, para consigo e para com os outros, fala das coisas do céu e do pecado, justiça, castigo e eternidade, não é a sua leitura a mais agradável em um século de indiferentismo religioso [...]<sup>748</sup>

Terminam o artigo, considerando que numa província como a Bahia, por sua extensão, caberia, pelo menos, três ou quatro jornais religiosos. E reforça que ao clero cabia um maior esforço para o êxito daquela empreitada, mas isso não acontecia<sup>749</sup>.

O *Noticiador Católico* esteve em circulação de 1848 até pelo menos o início da década de 1860, quando se findou a vida de seus idealizador e defensor, D. Romualdo Antônio de Seixas. Embora Carvalho e Torres apresentem os anos de 1847 e 1863<sup>750</sup>, como os anos de seu início e fim, respectivamente, acreditamos, que a primeira opção é mais passível de veracidade, uma vez que não pudemos encontrar nenhum exemplar que justificasse essas datas e, além disso, seu programa inicial, como mencionamos, foi exposto só no ano de 1848, quando ele mesmo denotou seu primeiro ano de publicação. O fato é que o *Noticiador Católico*, ao tempo de sua vida prestou um serviço de relevância ao clero católico baiano e ao próprio arcebispo, que podia por aquele instrumento falar diretamente à comunidade católica baiana e, até mesmo em alguns momentos, brasileira. Por ele, o antístite várias vezes fez conhecer suas posições tanto políticas quanto religiosas, publicou pastorais, ofícios, circulares e artigos diversos que esclareciam a tônica de sua administração.

Em suma, este capítulo tentou demonstrar como D. Romualdo Antônio de Seixas tocou sua ação pastoral diante dos fiéis da arquidiocese da Bahia. Desde que assumiu percebeu a difícil seara que enfrentaria, não só pela desestruturação das hostes eclesiásticas, mas também pelos típicos costumes religiosos baianos, que a propósito não divergiam muito do resto do Brasil. Educar aquele povo seria enquadrá-lo dentro dos princípios da autoridade política e religiosa, fazendo-o enxergar que ele (o povo) era o fim último da sua pregação, mas à instituição católica cabia a obediência, revelada na humildade cristã. Se as diversas confrarias eram a mais importante forma de organização do laicato católico, ao arcebispo da Bahia coube o incentivo para a associação dos fiéis, e elas deveriam ser observadas pelos párocos; se foram as celebrações maior forma de expressão do culto católico visto, era

<sup>748</sup> NOTICIADOR CATÓLICO, 4 de junho de 1853, p 1-2.

<sup>749</sup> Ibidem.

<sup>750</sup> CARVALHO, Alfredo de. ; TORRE, João Nepomuceno. *Anais da imprensa na Bahia...*, p. 70.

necessário controlá-las, evitando os excessos; se foi necessário corrigir a fé, que se ensinasse a doutrina, por meio da catequese e das pregações dominicais, ou mesmo pelas páginas do Noticiador Católico, afastando as doutrinas heterodoxas. Todo esse esforço se complementava, como já dissemos outras vezes, com a crença de que a Igreja era uma instituição que desenvolvia um importante papel social no combate aos movimentos atentatórios à ordem estabelecida. Mas desde aquele tempo a Igreja Católica já era uma instituição disposta a sobreviver naqueles anos difíceis, em que o tão combatido “espírito de irreligião” tentava se estabelecer.

## Considerações finais

Dentre os muitos aspectos que poderíamos analisar sobre D. Romualdo Antônio de Seixas - literato, mecenas, político e religioso - decidimos nos concentrar sobre o político e o religioso. Essa opção não foi feita apenas em função de nossos estudos anteriores, que se voltaram para uma análise da Igreja Católica e do fenômeno religioso em suas relações com o Estado e a sociedade. Fundamentalmente, ela está associada ao fato de que, desde muito cedo, antes mesmo de tornar-se arcebispo da Bahia, nosso personagem atuou com muita intensidade nos campos da religião e da política. Em razão disso, compreendemos que era preciso empreender uma análise centrada em sua atuação em ambos os campos. Foi o que tentamos fazer, mesmo considerando o complexo de problemas que, sabíamos, iríamos encontrar, como a intensa relação que um indivíduo pode estabelecer entre diferentes instituições e a abrangência dessas mesmas instituições do ponto de vista político e social. Desafio saudável, pois nosso biografado, felizmente, foi um intenso escritor, teve sua vida pública escrita e exposta pela importância dos cargos ocupados e pelo peso de suas opiniões nos diferentes debates em que se envolveu ao longo de seus mandatos políticos e de seu episcopado. Fosse por seus apoiadores, fosse por seus adversários, o Marquês de Santa Cruz esteve em evidência e assinalou sua importância na história brasileira.

Assim, no primeiro plano desta tese se destacou sua posição como parlamentar que pertenceu à Câmara dos Deputados Imperial e ainda que de maneira bem mais discreta à Câmara provincial da Bahia. Não obstante sua vida política começasse bem antes, em sua província natal, foi no âmbito nacional que ele ganhou notoriedade, destacando-se como um dos principais defensores da Igreja Católica Apostólica Romana, no que diz respeito à sua independência ante o Estado, num momento em que a nova nação traçava o caminho que iria percorrer enquanto único Império das Américas. Buscou ser fiel a Roma, mas não sem hesitações. Estas talvez fossem fruto da própria indecisão da Igreja frente aos intensos ataques da modernidade e de seu liberalismo. Ainda assim, D. Romualdo Antônio de Seixas se tornou um defensor da instituição durante sua vida política. Principalmente porque o mesmo liberalismo legou ao Brasil, via Portugal, um modelo de administração nos moldes de um despotismo esclarecido, em que não se baniu a religião, mas a enquadrou dentro de um plano de submissão ao Estado, de cunho galicano/regalista. D. Romualdo Antônio de Seixas foi filho de seu tempo e absorveu as tensões entre o Estado e a Igreja, sempre guardando, entretanto, sua fidelidade ao monarca. Daí nasceu o compromisso com a ordem estabelecida e a “natural” repulsa a todos os movimentos que de alguma forma contradissem a



organização das hierarquias políticas e sociais, que, em última análise, poderiam ser também reflexo da hierarquia celestial estabelecida por Deus. E essa fidelidade não estava apenas ligada ao fato de ser arcebispo, mas porque, como vimos, a própria instituição católica elaborou e propagou um discurso de obediência às autoridades constituídas, com o objetivo de frear o avanço revolucionário que se verificava desde o século XVIII, em diversos movimentos na Europa e na América, roubando-lhe seus tradicionais privilégios. Essa decisão oficial da instituição católica se deu por meio de algumas encíclicas papais, a exemplo da famosa *Mirari vos* (1832). Essa encíclica, que rechaçou as ideias liberais, contribuiu para jogar D. Romualdo Antônio de Seixas no campo do conservadorismo político, defendendo uma suposta monarquia constitucional, apoiada ainda num modelo de direito divino dos reis.

É certo que muitos dos esforços do protagonista dessa história não obtiveram sucesso integral no sentido de barrar a ingerência do Estado nos assuntos religiosos. Ao menos eles demarcariam a posição da Igreja Católica no Brasil e serviriam de exemplo para outros membros da instituição, que lutariam, não mais no parlamento, mas no âmbito das suas jurisdições eclesiásticas, pela defesa dos seus interesses institucionais. Esses novos clérigos atenderam, assim como D. Romualdo Antônio de Seixas, ao apelo do pontífice, que reivindicava a união em torno da cátedra de Pedro. Luta que, no Brasil, se estenderia até pelo menos o ano de 1890, quando veio a separação entre a Igreja e o Estado, com o conseqüente fim do padroado régio. O fato é que o arcebispo da Bahia pode ser considerado uma das principais figuras da Igreja Católica Apostólica Romana, defensor da ortodoxia católica no Brasil nas suas relações com o Estado, cada vez mais próximo do modelo ultramontano.

No segundo plano, D. Romualdo Antônio de Seixas foi um desbravador da reforma da instituição católica. Muito cedo, com todas as experiências acumuladas como governador do bispado no Pará, percebeu alguns problemas por que passava a Igreja no Brasil. Foi pioneiro nessa empreitada e ao lado de D. Antônio Ferreira Viçoso, bispo de Mariana (1844-1875) e D. Antônio Joaquim de Melo, bispo de São Paulo (1851-1861), deu início a um projeto de reforma que começou pelo clero, entendido então como mola mestra da Igreja; depois pelo povo, fim último de sua missão na terra. Quanto aos clérigos, percebeu seus vícios acumulados ao longo do tempo e a necessidade de dotá-los de uma formação adequada nos seminários diocesanos. Por isso, em um de seus primeiros escritos, direcionado à comunidade católica baiana em 1828, procurou incentivar a qualificação do novo clero no que diz respeito aos seus estudos e deu início à campanha de reestruturação e criação do grande e do pequeno seminário. Seus resultados embora não fossem imediatos, certamente contribuíram para formar um novo clero bem mais consciente de sua missão divina, bem mais

conhecedor dos cânones do catolicismo, sob a égide das concepções ortodoxas. Figuras de peso saíram desses novos seminários como os já mencionados D. Sebastião Dias Laranjeira, bispo do Rio Grande do Sul, que celebrou as exéquias do mesmo D. Romualdo Antônio de Seixas, e D. Antônio de Macedo Costa, que se tornaria em poucos anos, bispo do Pará, depois arcebispo da Bahia, e uma das principais figuras do clero brasileiro entre as décadas de 1870 e 1890. Há ainda outros nomes que passaram por esses seminários e podem ser encontrados no trabalho de Sérgio Miceli, *A elite eclesiástica brasileira (1890-1930)*<sup>751</sup>, que chegaram ao episcopado ou se transformaram em figuras notórias do clero baiano e brasileiro. Todo esse esforço de formação foi uma estratégia direcionada especificamente ao clero mais novo, porém, o arcebispo da Bahia não descuidou dos clérigos mais antigos. Seguindo o exemplo do bispo de Milão, Carlos Borromeu, introduziu na Bahia as Conferências Eclesiásticas, que deveriam, entre outras coisas, contribuir para o aperfeiçoamento dos eclesiásticos que não tiveram o benefício de uma melhor formação. Não deixou de punir os recalcitrantes nos seus erros, mas pode ser considerado um transigente para com seus comandados. Longe de seguir as recomendações do imperador, Pedro I, *rege eos in virga ferrea*, buscou atenuar as questões mais escabrosas ou aquelas que exigiam certa severidade. Sua dureza parecia residir na intransigência pelo cumprimento das regras eclesiásticas e no respeito pela hierarquia estabelecida, que sempre procurou defender. A luta pelo celibato no parlamento e fora dele e o uso do hábito sacerdotal, foram provas da tentativa de defesa dos cânones da instituição católica e da moral dos padres tão criticadas pela imprensa e por setores diversos da sociedade baiana e brasileira.

O mesmo apreço teve D. Romualdo Antônio de Seixas pelo povo baiano. Aquele a quem indubitavelmente adotou como seu, fazendo da Bahia sua “segunda pátria”. O paraense da cidade de Cameté procurou aproximar seus diocesanos de um modelo de religiosidade pretendido por Roma. Sempre aliado às autoridades públicas, educou o povo a não transgredir as regras, principalmente, se essas transgressões se dessem de forma violenta, pois, “Deus não chamou os homens à guerra e sim à paz”. Mais uma vez, como filho do seu tempo, incentivou a fé e a piedade em meio ao aluvião de acontecimentos que, em sua concepção, anunciavam o final dos tempos. As pestes, a fome, as guerras e a morte, deveriam ser combatidas com espírito de contrição diante de Deus, pois Ele remediaria aqueles males, frutos de sua cólera contra a irreligião declarada.

---

<sup>751</sup> Alguns desses estão listados no trabalho de BARROS, Sergio Miceli Pessoa de. *Elite eclesiástica brasileira*. Campinas, Unicamp, 1985. (Tese de Doutorado), p. 86-88.

D. Romualdo Antônio de Seixas foi um pregador. Um pregador que se utilizou de todos os instrumentos possíveis para manter o povo baiano, quiçá, brasileiro, nos caminhos traçados pela Igreja romana. Bem por isso, os historiadores o consideram um ultramontano, aquele que busca o apoio além dos montes. Contudo, ele jamais esteve em Roma, nunca encarou face a face o pontífice que muitas vezes defendeu como cabeça da Igreja Católica Apostólica Romana.

Finalmente, foi o arcebispo D. Romualdo Antônio de Seixas aquele que entre os elogios e as críticas que recebeu durante a vida, morreu em 29 de dezembro de 1860, rodeado por sua família, como figura respeitada por sua vida política e religiosa, após ter governado por longos 32 anos a arquidiocese de São Salvador da Bahia de Todos os Santos.

## **Anexo – Cronologia de eventos da vida de D. Romualdo Antônio de Seixas**

**1787** – Nascimento (Cametá/Grão-Pará)\*

**1794/1795** – Entrada no Seminário de Belém\*

**1802** – Ida a Portugal para estudos\*

**1806** – Retorno ao Pará, discurso inaugural na aula de Filosofia e início do magistério no Seminário Pará\*

**1808** – Primeira ida ao Rio de Janeiro e encontro com o príncipe regente D. João\*\*

**1809** – Retorno ao Pará e recebimento das ordens\*

**1815** – Nomeação para lente de Filosofia e Teologia\*\*

**1816** – Recebimento do título de Provisor Vigário Geral do bispado do Pará\*\*

**1819** – Recebimento de provisão régia como professor da disciplina de Filosofia no Seminário do Pará\*\*

**1821** – Provisão para governador do bispado do Pará\*\*

**1821** – Composição e presidência da 1ª Junta do governo do Pará\*\*

**1823** – Composição e presidência da 2ª Junta do governo do Pará, com nomeação para Conselheiro de Estado da Corte de Lisboa\*\*

**1826-1829** – Primeira legislatura como deputado da Assembleia Geral do Império do Brasil, pelo Pará\*\*\*

**1826/1827** – Nomeação e assunção como arcebispo da Bahia e primaz do Brasil\*

**1828** – Posse por procuração do Arcebispado da Bahia e chegada a Salvador\*

**1828-1829** – Presidente da Câmara de Deputados da Assembleia Geral do Império do Brasil\*\*\*

**1834-1837** – Segunda legislatura como deputado da Assembleia Geral do Império Brasil, pela Bahia\*\*\*

**1835-1837** – Primeira legislatura como deputado da Assembleia Provincial da Bahia\*

**1837-1839** – Segunda legislatura como deputado da Assembleia Provincial da Bahia\*

**1838-1841** – Terceira legislatura como deputado da Assembleia Geral do Império do Brasil, pelo Pará\*\*\*

**1858** – Recebimento do título de conde de Santa Cruz\*\*\*\*

**1860** – Recebimento do título de marquês de Santa Cruz\*\*\*\*

\*Memórias do marquês de Santa Cruz

\*\*Processo de sagração de D. Romualdo Antônio de Seixas

\*\*\*O clero no parlamento

\*\*\*\*Site da Câmara Federal dos deputados da República Federativa do Brasil [http://www2.camara.leg.br/a-camara/conheca/historia/presidentes/romualdo\\_seixas1.html](http://www2.camara.leg.br/a-camara/conheca/historia/presidentes/romualdo_seixas1.html). Acesso 07/03/2014.

## Fontes

### Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa)

- *O Noticiador Católico* (1848-1855)
- Fala do presidente da província da Bahia, Francisco José de Sousa Soares d'Andrea, 1845.
- Fala do presidente da província da Bahia, Mauricio Wanderley, 1853.
- Fala do presidente da província da Bahia, José Pinheiro de Vasconcellos, 1844.
- Fala do presidente da província da Bahia, Francisco Gonçalves Martins, 1851.
- Correspondências de D. Romualdo Antônio de Seixas (Seção colonial/provincial do Arquivo Público do Estado da Bahia) – Maço 5200 (Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador).
- *Sobre a “Revolta das Recolhidas”*. Documentos enviados das irmandades à presidência da província da Bahia. (Seção colonial/provincial do Arquivo Público do Estado da Bahia) - Maço 5285.
- *O Industrial* (1860-1861) Documentos sobre a Associação das Senhoras de Caridade (Seção Colonial/Provincial – maço 5304).

### Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador (ACMS)

- *Termos das visitas pastorais de D. Romualdo Antônio de Seixas (1845-1846)*
- *Documentos do cabido do Arcebispado da Bahia*

### Biblioteca Pública do Estado da Bahia (BPEBa)

- SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do Marquês de Santa Cruz, arcebispo da Bahia*. Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1861.

## Biblioteca Nacional (BN)

- SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Coleção das obras do Exc. e Revm. Sr. D. Romualdo Antônio de Seixas*. Pernambuco, Typ. de Santos & Co. (5 volumes)

## Instituto Geográfico e Histórico da Bahia

- SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Obras completas do marquês de Santa Cruz, arcebispo da Bahia, dadas à estampa pelo padre Romualdo Maria de Seixas Barroso*. Tomo I (Discursos sacros). Bahia, Imprensa Econômica, 1876.

## Fontes impressas publicadas

- CÂMARA DOS DEPUTADOS. *O clero no parlamento brasileiro: câmara dos deputados*. Rio de Janeiro/ Brasília, Fundação Casa de Rui Barbosa/IBRADES, 1978. (vol. I - IV)
- SENADO FEDERAL, *O clero no parlamento brasileiro*. Rio de Janeiro/Brasília, Fundação Casa de Rui Barbosa/IBRADES, 1982. (Vol. I-II)
- VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no século XVIII: notícias soteropolitanas e brasílicas*. Salvador, Itapuã, Vol. II, 1969. (Notas e comentários de Brás do Amaral)
- *Notícia do Arcebispado de São Salvador da Bahia: trezentos anos da chegada de D. Sebastião Monteiro da Vide (1702-2002)*. Salvador, Fundação Gregório de Matos (Nota introdutória de Cândido da Costa e Silva)
- *São Tomás de Aquino. Suma Teológica* (prefácio de Carlos Josaphat). São Paulo, Loyola, 2001.
- Conjunto de textos do padre Diogo Antônio Feijó In: CALDEIRA, Jorge (org. e introdução). *Diogo Antônio Feijó*. São Paulo, Editora 34, 1999.
- Instituto Geográfico e Histórico da Bahia. *Discursos biográficos recitados na sessão magna de 12 de abril de 1863 em comemoração do Exc. Revm. Sr. D. Romualdo Antônio de Seixas, marquês de Santa Cruz, arcebispo metropolitano e primaz do Brasil*. Bahia, Typ. De Antônio Olavo da França Guerra, 1863.

- *Coleção das leis do Império*. Tomo XXII, Parte I, Rio de Janeiro, Typografia Nacional, 1862.

## Fontes encontradas na Rede Mundial de Computadores (WEB)

- *Mirari vos, sobre os principais erros de seu tempo*. Carta Encíclica do papa Gregório XVI, promulgada em 15 de agosto de 1832. <http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=mirarivos&lang=bra#1> Acesso em 26/11/2011.
- *O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento em latim e português*. Lisboa, 1781. (tomos I e II). Disponível em: [http://purl.pt/360/4/sc-7006-p/sc-7006-p\\_item4/sc-7006-p\\_PDF/sc-7006-p\\_PDF\\_24-C-R0075/sc-7006-p\\_0000\\_capa-guardas2\\_t24-C-R0075.pdf](http://purl.pt/360/4/sc-7006-p/sc-7006-p_item4/sc-7006-p_PDF/sc-7006-p_PDF_24-C-R0075/sc-7006-p_0000_capa-guardas2_t24-C-R0075.pdf). Acesso em 18/09/2012.
- *As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide*. Coimbra, Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1720. Disponível em: <http://archive.org/details/constituicoenspr00cath>. Acesso em 08/09/2012.
- *Demonstração Teológica Canônica e histórica do direito dos metropolitanos de Portugal para confirmarem e mandarem sagrar os bispos sufragâneos nomeados por sua majestade e do direito dos bispos de sagrarem os seus respectivos metropolitanos, também nomeados por sua majestade ainda fora do caso de rotura com a corte de Roma*. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=uKREAAAcAAJ&pg=PA50&dq=demonstra%C3%A7%C3%A3o+teol%C3%B3gica+de+antonio+figueiredo&hl=pt-BR&sa=X&ei=QIeSUIXUGYrn0QG5k4HoBQ&ved=0CEsQ6AEwCTgK#v=onepage&q=demonstra%C3%A7%C3%A3o%20teol%C3%B3gica%20de%20antonio%20figueiredo&f=false>. Acesso em 01/11/2012.
- *Apendice e ilustração da tentativa teológica sobre o poder dos bispos em tempo de rotura*. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=O9JEAAAACAAJ&pg=PA183&dq=figueiredo+tentativa+teologica&hl=pt-BR&sa=X&ei=gEeeUJKRL4v88QTMuICYBg&ved=0CFgQ6AEwCQ#v=onepage&q=&f=false>. Acesso em 10/11/2012.
- *Estatutos da Universidade de Coimbra*. Disponível: <http://books.google.com.br/books?id=QEBOGfbmtQAC&pg=PR5&dq=universidade+de+coimbra+reforma+regalismo&hl=pt->



[BR&sa=X&ei=J1PUUKDIL6qX0QH42YHgBA&ved=0CEUQ6AEwAQ#v=onepage&q=universidade%20de%20coimbra%20reforma%20regalismo&f=false](http://www.brasiliana.com.br/obras/o-brasil-e-os-brasileiros-esboco-historico-e-descritivo-v1/preambulo/6/texto). Acesso em 20/12/2012.

- *As Constituições do Arcebispado de Lisboa, assi as antigas como as extravagantes primeiras e segundas. Agora novamente impressas por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Miguel de Castro, Arcebispo de Lisboa*, 1588. Disponível em: <http://purl.pt/14564/1/P5.html>. Acesso em 20/12/2012.
- *Representação à Assembleia Geral Constituinte legislativa do Império do Brasil sobre a escravatura de José Bonifácio de Andrada e Silva*. Disponível em: <http://www.obrabonifacio.com.br/colecao/obra/1112/digitalizacao/pagina/15>. Acesso em: 17/11/2012.
- KIDDER, Daniel P.; FLETCHER. *O Brasil e os brasileiros: esboço histórico e descritivo*. Rio de Janeiro, Comp. Ed. Nacional, Vol. I, 1941. P. 294-296. Disponível em: <http://www.brasiliana.com.br/obras/o-brasil-e-os-brasileiros-esboco-historico-e-descritivo-v1/preambulo/6/texto>. Acesso em: 08/05/2013.
- BOSSUET, Jacques Benigne. *Exposição da Doutrina da Igreja Católica*. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57456d/f2.image.r=exposition%20de%20la%20doctrine%20catholique.langPT>. Acesso em: 10/05/2013.
- Carta enviada pelo ministro dos negócios estrangeiros, Charles Maurice Talleyrand ao papa Pio VII. Paris, 1822. Disponível em: [http://books.google.com.br/books?id=3GSCnD9hJA0C&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.br/books?id=3GSCnD9hJA0C&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false). Acesso em 16/07/2013.
- Escrito do Fr. João de São José em sua passagem pelo bispado do Grão-Pará (1762-1763). In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro**. Tom. IX, Typographia de João Inácio da Silva, 1870.
- *Relatório feito pelo presidente da província da Bahia, João Lins Vieira Cansansão de Sinimbu, por ocasião de passar-lhe a administração da mesma província ao vice-presidente, desembargador Manoel Messias de Leão*. Bahia, Typographia de Antônio Olavo da França Guerra. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/hotpage/hotpageBN.aspx?bib=130605&pagfis=2717&pesq=escol%c3%a1stica+basilia+de+seixas&url=http://memoria.bn.br/docreader>.
- SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Pastoral que o governador do bispado do Pará de Romualdo Antônio de Seixas, arcepreste da catedral dirigiu aos reverendos párocos, com os exemplares de duas homilias transmitidas pelo respectivo diocesano, na conformidade de uma portaria régia*. Lisboa, 1822. Disponível em:

[https://openlibrary.org/books/OL24832295M/Pastoral\\_que\\_o\\_governador\\_do\\_bispado\\_do\\_Pará\\_Romualdo\\_Antonio\\_de\\_Seixas\\_arcepreste\\_da\\_Cathedral\\_diri](https://openlibrary.org/books/OL24832295M/Pastoral_que_o_governador_do_bispado_do_Pará_Romualdo_Antonio_de_Seixas_arcepreste_da_Cathedral_diri). Acesso em 10/12/2013.

- SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memória dos diferentes sucessos de uma viagem do Pará ao Rio de Janeiro*. Lisboa, Jornal de Coimbra, Vol. VI, Nº 30, Parte II, 1814, p .320-342. Disponível em:

[https://bdigital.sib.uc.pt/bg4/UCBG-RP-2-1-1812-1\\_16/UCBG-RP-2-1-1812-1\\_16\\_master/UCBG-RP-2-1-1814-6/UCBG-RP-2-1-1814-6\\_item1/index.html](https://bdigital.sib.uc.pt/bg4/UCBG-RP-2-1-1812-1_16/UCBG-RP-2-1-1812-1_16_master/UCBG-RP-2-1-1814-6/UCBG-RP-2-1-1814-6_item1/index.html). Acesso: 29/12/2013.

### **.Centro de Digitação da UFBA. (CEDIG)**

- *A Verdadeira Marmota*, 19 de abril de 1851. Periódico publicado pelo Dr. Próspero Diniz (CEDIG –UFBA).

### **Archivio Segreto Vaticano (ASV)**

#### Segreteria di Stato Arch. Nunz. Brasile

- Carta de D. Romualdo Antônio de Seixas à nunciatura em Roma [datada de Santo Amaro, 10 de fevereiro de 1838]. In: Segreteria di Stato Arch. Nunz. Brasile, n. 9, Fasc. 40.
- Carta de D. Romualdo Antônio de Seixas enviada à nunciatura em Roma [26 de novembro de 1836]. In: Segreteria di Stato, Arch.i Nunz. Brasile. n. 10, Fasc. 41.

#### Archivio Consistorial

- Processo de sagração ao Arcebispado da Bahia de D. Romualdo Antônio de Seixas [ datado de 1826]. Processus Consistoriale, n. 226.

## Referências bibliográficas

ACCIOLY, Hidelbrando. *Os primeiros núncios no Brasil*. São Paulo, Instituto Progresso Editorial, 1949.

AGUILAR, Jurandir Coronado. *Conquista Espiritual: a história da Evangelização na província de Guairá na obra de Antônio Ruiz de Montoz, S.I (1585-1652)*. Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002.

ALBERIGO, Giuseppe. *A Igreja na história*. São Paulo, Paulinas, 1999.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. *Orações e rezas populares*. Rio de Janeiro, ER, 2002.

ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres da colônia*. Rio de Janeiro, UNB, 1993.

ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Direito Civil e Eclesiástico brasileiro antigo e moderno e suas relações com o Direito Canônico*. Rio de Janeiro, Garnier, 1866.

ALMEIDA, Sergio Luiz Muricy de. *Cônego Benigno José de Carvalho: imaginário e ciência na Bahia do século XIX*. Salvador, UFBA, 2003.

ALVES, Graciela Rodrigues. *As secas na Bahia do século XIX: sociedade e política*. Salvador, UFBA, 2000. (Dissertação de mestrado). Disponível em: <http://ebookbrowse.com/as-secas-da-bahia-do-sec-xix-graciela-pdf-d164469208>. Acesso em: 17/04/2013.

AMARAL, Braz Hermenegildo do. *Recordações históricas*. Salvador, Assembleia Legislativa do Estado da Bahia/Academia Baiana de Letras, 2007.

ARRUDA, Paulo H. de M. *As reformas pombalinas na Universidade de Coimbra: algumas considerações*. Paraná, IX Congresso de Educação – EDUCERE-PUCPR/III encontro Sul Brasileiro de Psicopedagogia.

ÁVILA, Fernando Bastos de. *Antes de Marx: as raízes do humanismo cristão*. São Paulo, Loyola, 2002.

AZEVEDO, Thales. *Igreja e Estado em tensão e crise*. São Paulo, Ática, 1978.

AZZI, Riolando. *A Sé Primacial de Salvador: a Igreja Católica na Bahia (1501-2001)*. Petrópolis, Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_ & SILVA, Cândido da Costa e. *Dois estudos sobre D. Romualdo Antônio de Seixas, arcebispo da Bahia*. Salvador, CEB, 1981.

BARROS, José D'Assunção. *Fernand Braudel e a geração dos Analles*. História em reflexão, vol. 6, nº 11, UFGD-Dourados, jan-jun 2012.

BAUSCH, William J. *Pilgrim Church: a popular history of catholic christianity*. Twenty-third, 2004.

BERBEL, Márcia Regina. *A nação como artefato: deputados do Brasil como artefatos nas cortes portuguesas (1821-1822)*. São Paulo, HUCITEC/FAPESP, 1999.

BERNHARD, Jean. *O Concílio de Trento e a eleição dos bispos*. In: STOCKMEIER, P. et al. **Participação da Igreja local na escolha dos bispos**. São Paulo, Vozes, 1980.

BETHENCOURT, Francisco. *A Igreja*. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDURI, Kirti. **História da expansão portuguesa. Formação do Império (1415-1570)**.

BOTO, Carlota. *A dimensão iluminista da reforma pombalina dos estudos: das primeiras letras à universidade*. São Paulo, Revista Brasileira de Educação, v. 15, nº 44, mai-ago 2010.

BRAGA, Teófilo. *História da Universidade de Coimbra nas suas relações com a instrução pública portuguesa*. Apud. PEREIRA, Magnus Roberto de Mello; CRUZ, Ana Lúcia Rocha Barbalho da. **Ciência e memória: aspectos da reforma da universidade de Coimbra**. Revista de História Regional 14 (1) 7-48, 2009.

CARDEMAN, David; CARDEMAN, Rogério Goldfeld. *O Rio de Janeiro nas alturas*. Rio de Janeiro, Maud, 2004

CARVALHO FILHO, José Eduardo Freire. *A devoção do Senhor Jesus do Bomfim e sua história*. Salvador, Bahia, Typographia de S. Francisco, 1923.

CARVALHO, Alfredo de.; TORRES, João Nepomuceno. *Anais da imprensa na Bahia (1º centenário, 1811-1911)*. Salvador, Instituto Geográfico e Histórico da Bahia/UCSAL, 2007.

CARVALHO, Aloysio de. *A imprensa na Bahia em 100 anos*. In: TAVARES, Luís Guilherme Pontes (org.). **Apontamentos para a história da imprensa na Bahia**. Salvador, Academia de Letras da Bahia, 2008.

CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial – teatro das sombras*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, p. 1996.

CASTRO, Dinorah Berbet D'Araújo. *O tradicionalismo em D. Romualdo Antônio de Seixas*. Rio de Janeiro, Gama Filho, 1983. (Tese de Doutorado)  
*Cidadãos de outra pátria: anglicanos e batistas na Bahia*. São Paulo, FFLCH/USP, 1995. Tese de Doutorado.

COMBY, Jean. *Para ler a história da Igreja do século XV ao século XIX*. São Paulo, Loyola, 2001.

CORETH Emerich; LEIDL, Walter M.; PFLIGERSDORFF, Geog (trad. Eloy Rodrigues Navarro). *Filosofia Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX e XX: vuelta a la herencia escolastica*. Tom. II. Madrid, Ed. Encuentro, 1994.

COSTA, Emília Viotti da. *A abolição*. São Paulo, UNESP, 2008.

COUTO, Edilece Souza. *Entre a cruz e o confete: romanização e festas religiosas em Salvador (1850-1930)*. In: **Anais eletrônicos do VI Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões**. Franca/SP, UNESP/ABHR, 2004. P 11-12.

COUTO, Edilece Souza. *Tempo de festas: homenagens a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant'Ana em Salvador (1860-1940)*. Salvador EDUFBA, 2010.

COUTO, Edilece Souza; SEIXAS, Mariana. *Percepções protestantes da festa do Senhor do Bomfim, em Salvador, Bahia, no século XIX*. P. 5. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/420/471>. Acesso em 08/05/2013

CZERESNIA, Dina. *Constituição epidêmica: velho e novo nas teorias e práticas da epidemiologia*. Manguinhos, Vol. VIII (jul-ago), 2001. P. 348. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v8n2/a03v08n2.pdf>. Acesso em: 11/07/2013.

DAVID, Onildo Reis. *O inimigo invisível: epidemia na Bahia no século XIX*. Salvador, Edufba., 1956

DAVIS, David Brion. *The problem of slavery in the age of revolution (1770-1823)*. New York, Oxford University Press, 1999.

DEL PRIORI, Mary. *Biografia: quando o indivíduo encontra a história*. Topoi, vol. 10, n.19, jul-dez 2009, p. 7-16.

DORNAS FILHO, João. *O padroado e a Igreja brasileira*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1938.

FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo Companhia das Letras. 2003.

FONSECA, Luís Anselmo da. *A escravidão, o clero e o abolicionismo*. Bahia, Imprensa econômica, 1887.

FRANCO, Odair. *História da febre amarela no Brasil*. Rio de Janeiro, GB, 1969. [http://www.fef.br/biblioteca/arquivos/data/0110historia\\_febre.pdf](http://www.fef.br/biblioteca/arquivos/data/0110historia_febre.pdf). Acesso em 10/03/2013

FREIRE, Larissa Almeida. *Eu não serei, tú não serás, ele não será vigário no Camamú: religião e cidadania na Bahia oitocentista (1828-1842)*. Salvador, UFBa, 2012. (Dissertação de Mestrado)

FREITAS, José Higino de. *Aplicação no Brasil do decreto tridentino sobre os seminários até 1889*. Minas Gerais, Ed. São Vicente, 1979 (Tese defendida na Pontifícia Universidade Gregoriana, 1938).

GALLE, Helmut. *Elementos para uma nova abordagem da escritura autobiográfica*. Rio de Janeiro, Matranga, v. 18, p. 64-91, 2006. <http://www.pgletras.uerj.br/matranga/matranga18/matranga18a03.pdf>. Acesso: 08/02/2014.

GOMES, Celestina. *Construção da memória autobiográfica e histórias de vida*. In: [http://www.fpce.up.pt/iiijornadashistoriasvida/pdf/2\\_Construcao%20social%20da%20memoria.pdf](http://www.fpce.up.pt/iiijornadashistoriasvida/pdf/2_Construcao%20social%20da%20memoria.pdf). Acesso em: 30/10/2013.

GRAMSCI, Antônio. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1988.

GRANFIELD, Patrick. *Surgimento e queda da societas perfecta*. In: LEMIEUX et al. **O papel político da Igreja**. Petrópolis, Vozes, 1982.

IGNACE, Etienne. *A revolta dos malês*. Disponível em: [http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia\\_n10\\_11\\_p121.pdf](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n10_11_p121.pdf). Acesso em 10/03/2013.  
In: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1341932909K4yNE3xt6Ph71DN5.pdf>. Acesso em 15/03/2013.

JANCSO, Istvan. *Contradição, tensão, conflito, a inconfidência baiana de 1798*. Rio de Janeiro, 1795.

JENNIG, Judith. *The business of abolishing the british slave trade (1783-1807)*. London, Bookcraft, 1997.

JESUS, Leonardo Ferreira de. “Folhas venenosas”: a reação católica de livros e bíblias protestantes na Bahia da década de 1860. Bahia, Revista Eletrônica Discente História.com, Nº I, 2013. Disponível em: [http://www.ufrb.edu.br/historia.com/images/Leonardo\\_Ferreira\\_de\\_Jesus\\_-\\_Folhas\\_venenosas\\_a\\_reação\\_católica\\_à\\_difusão\\_de\\_livros\\_e\\_Bíblias\\_protestantes\\_na\\_Bahia\\_na\\_década\\_de\\_1860.pdf](http://www.ufrb.edu.br/historia.com/images/Leonardo_Ferreira_de_Jesus_-_Folhas_venenosas_a_reação_católica_à_difusão_de_livros_e_Bíblias_protestantes_na_Bahia_na_década_de_1860.pdf). Acesso em: 08/05/2013

JORDAN, Ryan P. *Slavery and the meetinghouse: the quakers and the abolitionist dilemma (1820-1865)*. Bloomington, Indiana University Press, 2007.

KRAAY, Hendrick. *Muralhas da independência e liberdade do Brasil: a participação popular nas lutas políticas (Bahia 1820-1825)*. In: MALERBA, Jurandir (org.). **A independência brasileira: nova dimensão**. Rio de Janeiro, FGV, 2006.

LARA, Tiago Arão. *Tradicionalismo católico em Pernambuco*. Recife, Fund. Joaquim Nabuco/Massananga, 1988.

LE GOFF, Jacques. *São Luís: biografia*. Rio de Janeiro/São Paulo, Record, 2010.

LEVI, Joseph Abraham. *Compromisso e solução: escravidão e irmandades afro-brasileiras, coragem e compromisso das confrarias religiosas no Brasil (1552-1822)*. Berlim, Litverlag, 2006.

LEVILLAIN, Phellippe. *The papas: an encyclopedia*. Vol. II. New York, Routledge, 2002.

LIMA, Maurílio César de. *Breve história da Igreja no Brasil*. São Paulo, Loyola, 2004.

- LODOÑO, Fernando T. *A outra família: concubinato, Igreja e escândalo na colônia*. São Paulo, Loyola/USP, 1999.
- LOPES, Marcos Antônio. *O político na modernidade: moral e virtude nos espelhos de príncipes da Idade Clássica (1640-1700)*. São Paulo, Loyola, 1997.
- LOPEZ, Adriana & MOTA, Carlos Guilherme. *História do Brasil, uma interpretação*. São Paulo, SENAC, 2008.
- LUSTOSA, Antônio de Almeida. *D. Macedo Costa, bispo da Pará*. Rio de Janeiro, Cruzada da Boa Imprensa, 1939.
- MACEDO, Ubiratan Borges de. *A liberdade no Império: o pensamento sobre a liberdade no Império brasileiro*. Convivo, São Paulo, 1977.
- MATOS, Florisvaldo. *A comunicação social dos alfaiates*, Salvador, UFBA, 1974 (Estudos Baianos, nº 9).
- MATTOSO, Kátia Queirós. *Presença francesa no movimento democrático baiano de 1798*, Salvador, Itapuã, 1969.
- MARCUSE, Herbert; NEUMANN, Franz. *Teorias da mudança social*. In: **MARCUSE, Herbert. Tecnologia, guerra e fascismo. São Paulo, UNESP, 1999.**
- MAROCCHI, Gina Veiga Pinheiro. *Idealização urbana no governo do 8º Conde dos Arcos*. In: **A urbanização de Salvador em três tempos: colônia, império e república – textos críticos de História urbana**. Salvador, Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB), 2001.
- MARTINA, Giacomio. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias*. São Paulo, Loyola, Vol. II, 2003.
- MARTINS, Daniele Comin. *A criação dos cursos jurídicos e a elaboração legislativa do Império*. Santa Catarina, UFSC Disponível em: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/download/.../13923>. Acesso em 22/10/2012
- MIRANDA, Elis. *Cameté: marcas da presença portuguesa na Amazônia*. In: **Actas do congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime; poderes e sociedade**. Lisboa, 2005. Disponível em: [http://cvc.instituto-camoes.pt/index.php?option=com\\_docman&task=cat\\_view&gid=76&Itemid=69](http://cvc.instituto-camoes.pt/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=76&Itemid=69). Acesso em: 23/07/2013.
- MOTA, Carlos Guilherme. *Nordeste, 1817*. São Paulo, Perspectiva, 1972.
- MOURA, Clóvis. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo, EDUSP, 2004.
- NEVES, Guilherme Pereira das. *E receberá mercê: a mesa da consciência e Ordens e o clero secular no Brasil (1808-1828)*. Rio de Janeiro, Ministério da Justiça/Arquivo Nacional, 1995.
- NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira. *Corcundas e constitucionais: a cultura da independência (1820-1822)*. Rio de Janeiro: Revan/Faperj, 2003.

NOGUEIRA, Severino Leite. *O seminário de Olinda e seu fundador, o bispo Azeredo Coutinho*. Recife, FUNDARPE, 1985.

NOMURA, Miriam do Prado G. Maia. *Os relatos de Daniel Kidder e a polêmica religiosa brasileira na primeira metade do século XIX*. São Paulo, FFLCH/USP 2011. Dissertação de Mestrado.

PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do império (1495-1777)*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

PAIVA, José Pedro. *Definir uma elite de poder: os bispos em Portugal (1495-1777)*. P. 49-50. In: MONTEIRO, Nuno G. et al. (org.) **Elite ibero-americana do Antigo Regime**. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2005. P. 47-64.

PATACA, Ermelinda Moutinho. *Congruências entre cartografia e pintura no prospecto da vila de Cameté (1784) de José Joaquim Freire*. Paraty, I Simpósio de Cartografia Histórica, 2011.

PEIXOTO, Rafael Cuppelo. *A abolição do tráfico de escravos para o Brasil: a filosofia política iluminista e pensamento religioso nos debates parlamentares de 1827*. Rio de Janeiro, Anais do XV encontro regional de História/ANPUH-Rio.

PENTEADO, Pedro. *Confrarias portuguesas da época moderna: problemas, resultados e tendências da investigação*. Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa, 1995. P. 26. Disponível em: <http://www.rcaap.pt/detail.jsp?id=oai:repositorio.ucp.pt:10400.14/4930>. Acesso em 08/01/2013

PEREIRA, Magnus Roberto de Mello; CRUZ, Ana Lúcia Rocha Barbalho da. *Ciência e memória: aspectos da reforma da universidade de Coimbra*. Revista de História Regional 14 (1) 7-48, 2009.

PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do peregrino da América*. Apud SANTOS, Beatriz Catão Cruz. **Santos e devotos no império ultramarino português...** . **Relig. soc.**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 1, 2009. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872009000100007&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872009000100007&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 10/04/2013.

PORTELLI, Hugues. *Gramsci e a questão religiosa*. São Paulo, Paulinas, 1984.

PRADO, Maria Lígia Coelho. *América Latina no século XIX: tramas, telas e textos*. São Paulo. EDUSP, 2004.

RAYOL, Domingos Antônio. *Motins políticos ou história dos principais acontecimentos políticos da província do Pará desde o ano de 1821 até 1835*. Rio de Janeiro, Typographia do Imperial Instituto, 1865.

RÉDUA, Wagner César. *Catira de São Gonçalo: entre o profano e o sagrado, a permissão divina e a invenção dos homens*. In: <http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S24.0301.pdf>. Acesso em 10/04/2011



REGNI, Pietro Vitorino. *Os capuchinhos na Bahia – os capuchinos italianos*. Vol. II. São Leopoldo, Palotti, 1988.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história dos levantes dos malês em 1835*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

REZZUTTI, Paulo. *Domitila: a verdadeira história da marquesa de Santos*. São Paulo, Geração Editorial, 2013.

RICCI, Magda. *Assombrações de um padre regente: Diogo Antônio Feijó (1784-1843)*. Campinas, UNICAMP, 2005.

RUBERT, Alindo. *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. Santa Maria, Pallotti, 1988.

SAMPAIO, Wilson C.; MADEIRA, Maria das Graças. *Século XIX – conflitos e flagelos: um exame sobre os aspectos formativos do povo*. In: **Intelectuais e processos formativos em Alagoas (séculos XIX e XX)** (org. Élcio de Gusmão Verçosa). Maceió, Edufal, 2008. P. 75

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. *Santos e devotos no império ultramarino português*. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 1, 2009. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872009000100007&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872009000100007&lng=en&nrm=iso). P. 3 Acesso em: 10/04/2013.

SANTOS, Israel Silva dos. *Igreja Católica na Bahia: a reestruturação do arcebispado primaz*. Salvador, UFBA, 2006. (Dissertação de mestrado)

SANTOS, Myriam Sepúlveda dos. *Memória coletiva e teoria social*. São Paulo, Anna Blume, 2003.

SANTOS, Zulmira de C. T. M.G. *Literatura e espiritualidade na obra de Teodoro de Almeida (1722-1804)*. Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2002.

Aspectos dessa temática ver em SCAMPINI, José. *A liberdade religiosa nas Constituições brasileiras: estudo jurídico comparado*. Roma, Pontificia Universitas Lateranensis – Facultas Philosophiae, 1974.

Sem autor. *Biografia dos brasileiros distintos por livros, armas, virtudes, etc*. Revista Trimensal de História ou Jornal do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro, Tom. III, Typographia de J. E. S. Cabral, 1841, 423-428.

SERBIN, Keneth P. *Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo, Companhia da Letras, 2008.

SILVA, Cândido da Costa e. *Os segadores e a messe: o clero oitocentista na Bahia*. Salvador, EDUFBA., 2000.

SILVA, D. Duarte Leopoldo e. *O clero e a independência*. São Paulo Paulinas, 1972.

SILVA, Daniel Afonso. *Na trilha das “garrafadas”: a abdicação de D. Pedro I e a afirmação da identidade nacional brasileira*. Lisboa. In: **Análise**: Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Nº 203, Vol. XLVII, Segundo Trimestre, 2012. P.268-297.

SILVA, Elizete da. *Protestantismo em Feira de Santana: algumas considerações*. Disponível em: [http://www.uesb.br/anpuhba/artigos/anpuh\\_II/elizete\\_da\\_silva.pdf](http://www.uesb.br/anpuhba/artigos/anpuh_II/elizete_da_silva.pdf). Acesso em: 08/05/2013

SILVA, Ivani Almeida T. da. *Construindo um objeto histórico a partir da reflexão de gênero: a revolta das recolhidas do santo nome de Jesus*. In: <http://www.revistahistorien.com/03%20Construindo%20um%20objeto%20hist%C3%B3rico%20a%20partir%20da%20reflex%C3%A3o%20de%20g%C3%AAnero%20A%20Revolta%20das%20recolhidas%20do%20Santo%20Nome%20de%20Jesus.pdf>. Acesso em: 10/09/2012.

SOUZA, Evergton Sales. *The catholic enlightenment in Portugal*. In: **LEHNER, Ulrich L.; PRINTY, Michael (org). A companion to the catholic enlightenment. Leiden, Koninklijke Brill, 2010**, p. 359-398.

SOUZA, Evergton Sales. *Igreja e Estado no período pombalino*. Lusitânia Sacra, 2011.

\_\_\_\_\_. *Um milagre da memória: São Francisco Xavier e a epidemia na Bahia de 1686*. In: NEGRO, Antônio L; SOUZA, Evergton Sales; BELLINI, Lígia (org). **Tecendo histórias: espaço, política e identidade**. Salvador, EDUFBA, 2009.

\_\_\_\_\_. *Entre vênias e velas: disputa política e construção da memória do padroeiro de Salvador (1686-1760)*. Revista de História, 162 (1º semestre de 2010), p. 131-150. Disponível em: [http://xa.yimg.com/kq/groups/14825115/883453712/name/Rh\\_162\\_-\\_05\\_-\\_Evergton\\_Sales\\_Souza.pdf](http://xa.yimg.com/kq/groups/14825115/883453712/name/Rh_162_-_05_-_Evergton_Sales_Souza.pdf). Acesso em 25/04/2013.

SOUZA, Márcio. *Breve história da Amazônia*. Rio de Janeiro, Agir, 1994/2001.

SOUZA, Paulo César. *A sabinada*. Circulo do Livro, São Paulo, 1987.

TAVARES, Luís Henrique Dias. *História da Bahia*. São Paulo/Salvador, UNESP/EDUFBA, 2008.

TINHORÃO, José Ramos. *As festas no Brasil colonial*. São Paulo, Editora 34, 2000.

TORRES-LODOÑO, Fernando. *A outra família: concubinato, Igreja e escândalo na colônia*. São Paulo, USP/Loyola, 1999.

VERRI, Gilda Maria Whitaker. *Leituras e sociabilidades em Pernambuco no século XVIII*. Eutonómia (Revista online de literatura e linguística – ISSN 1982-6850). Acesso em: [http://www.revistaeutomia.com.br/volumes/Ano1-Volume2/especial-destaques/Leituras-e-Sociabilidades-em-Pernambuco-no-Seculo-XVIII\\_Gilda-Maria-Whitaker.pdf](http://www.revistaeutomia.com.br/volumes/Ano1-Volume2/especial-destaques/Leituras-e-Sociabilidades-em-Pernambuco-no-Seculo-XVIII_Gilda-Maria-Whitaker.pdf). 28/04/2012.

VIANA FILHO, Luiz. *A sabinada: a república bahiana de 1837*. Salvador, Fund. Gregório de Matos/EDUFBA, 2008.

VIEIRA, Antônio. *Sermão de São Gonçalo* Apud SANTOS, Beatriz Catão Cruz. **Santos e devotos no império ultramarino português...** *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 1, 2009. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872009000100007&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872009000100007&lng=en&nrm=iso). Acesso em 10/04/2013.

VILLALTA, Luis Carlos. *1789-1808: o império luso e os brasis*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

VIVAS, Rebeca C. de Souza. *Aspectos da ação episcopal de D. José Botelho de Matos sob a luz das relações Igreja-Estado (Bahia, 1741-1759)*. Salvador, UFBA., 2011 (Dissertação de Mestrado). In: [http://www.ppgh.ufba.br/IMG/pdf/Rebeca\\_C-\\_de\\_Souza\\_Vivas.pdf](http://www.ppgh.ufba.br/IMG/pdf/Rebeca_C-_de_Souza_Vivas.pdf). Acesso em: 17/03/2013.

WILDBERGER, Arnold. *Os presidentes da província da Bahia (1824-1889)*. Salvador, Tipografia Beneditina, 1949.