

Magda Maria de Oliveira Ricci

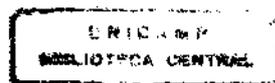
*Assombrações de um padre-regente:  
Diogo Antonio Feijó (1784-1843)*

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de  
História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da  
Universidade Estadual de Campinas sob a Orientação da  
Profa. Dra. Silvia Hunold Lara.

Este exemplar corresponde à  
redação final da tese defendida  
e aprovada pela Comissão  
Julgadora em \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_.

Prof. Dr. Ilmar Rohloff de Mattos *Ilmar Rohloff de Mattos*  
Profa. Dra. Izabel Andrade Marson - *Amarson*  
Profa. Dra. Maria Odila Leite da Silva Dias *Maria Odila Leite da Silva Dias*  
Prof. Dr. Robert Slenes *Robert Slenes*  
Profa. Dra. Silvia Hunold Lara *Silvia Hunold Lara*

Dezembro de 1998



8592065

UNIDADE	PC
N.º CHAMADA:	
V.	
TOMBO B.1.	36334
PROC.	229/99
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PRECOS	R\$ 11,00
DATA	29/03/99
N.º CPD	

CM-00120733-2

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

**Ricci, Magda Maria de Oliveira**

**R359a**

**Assombrações de um padre-regente: Diogo Antonio Feijó (1784-1843) /  
Magda Maria de Oliveira Ricci. - - Campinas, SP: [s.n.], 1998.**

**Orientadora: Silvia Hunold Lara.**

**Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Feijó, Diogo Antonio - 1784-1843. 2. Políticos - Brasil - Biografias.  
3. Igreja Católica - Clero Brasil - séc. XIX. 4. Brasil - História Regência  
- 1831-1840. 5. Itu (SP) - História - 1784-1843. 6. Brasil - Congresso -  
Senado. I.Lara, Silvia Hunold. II. Universidade Estadual de Campinas.  
Instituto de Filosofia de Ciências Humanas. III. Título.**

## Sumário

Lista das ilustrações.....	I
Agradecimentos.....	III
Introdução.....	1

### Parte I: Os biógrafos e seus esquecimentos.

1 - As muitas mortes de um Regente.....	14
1.1 - Horizontes da morte.....	15
1.2 - A recordação de um passado risonho.....	24
1.3 - A questão da raça.....	35
2 - O renascer da múmia.....	43
2.1 - O sumiço do corpo.....	43
2.2 - Da genealogia à craniometria.....	49
2.3 - Feijó como cobaia: biotipologia e história.....	55
3 - Os mortos dirigem os vivos.....	64
3.1 - Em torno de um monumento.....	64
3.2 - A história oficial.....	76
3.3 - Quem é o pai do homem?.....	80
3.4 - Triângulo da memória.....	90
3.5 - O demônio da regência.....	100
4 - Capítulo 4 - Esses mortos imortais.....	112
4.1 - O ano de 1942.....	112
4.2 - Feijó: um chimango burguês e revolucionário?.....	129
4.3 - O lago da política e o cisne da fé.....	136
4.4 - O bandeirante da fé.....	142
4.5 - Do regalismo à ideologia e vida de Feijó.....	145
4.6 - Fechando e abrindo as portas.....	151

Parte II: Ainda o Sr. Feijó: entre o padre, o cidadão magnânimo e o cavaleiro da triste figura.

5 - Entre padres, suas memórias e achaques.....	154
5.1 - Uma vez padre, sempre padre.....	154
5.2 - A memória de um pelo outro.....	158
5.3 - Itu: “teatro de paixões e misérias”.....	177
5.4 - Quem são os ímpios e os justos?.....	192
6 - A “praça pública” e o “lar doméstico”.....	209
6.1 - Da soma entre o evangelho e a pregação política.....	209
6.2 - A confrontação do passado com o presente.....	212
6.3 - Domésticos e civis: padre Diogo e seus “libertandos”.....	224
6.4 - As novidades do “emprego público”.....	245
6.5 - Entre o serviço do céu e o da terra: o calendário de padre Diogo.....	273
6.6 - Os “modos de regular pelos nossos usos e circunstâncias”.....	286
6.7 - A busca da felicidade.....	303
7 - Loucuras e sedições de um padre e ex-regente.....	319
7.1 - Feijó enlouqueceu? .....	319
7.2 - Os sentidos de uma “vida particular e agreste” .....	324
7.2 - As demências de um ex-regente ou o “livro das utopias” .....	347
7.3 - O “rebelde Feijó”.....	366
Palavras finais.....	384
Fontes e bibliografia.....	390

## Lista de ilustrações

1. Oito quadros de Feijó expostos na Primeira Exposição de História Nacional da *Biblioteca Nacional* no Rio de Janeiro, em 1881. Reproduzida do livro de Ricardo Gumbleton Daunt Neto. “Diogo Antonio Feijó na tradição da Família Camargo” número em separado da *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. (1944): pp. 275-280.
2. Fotografia do caixão de Feijó localizado no jazigo da Ordem Terceira de São Francisco em São Paulo em 1917. Reproduzida do artigo de Afonso Antonio de Freitas. “O encontro dos restos mortais do padre Diogo Antonio Feijó”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. (1925): pp. 19-55.
3. Sequência fotográfica da primeira etapa do exame feito no corpo de Feijó em 1943 por Ricardo Gumbleton Daunt Neto. Reproduzida do livro de Ricardo Gumbleton Daunt Neto. “Diogo Antonio Feijó na tradição da Família Camargo” número em separado da *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. (1944): p. 307.
4. Sequência fotográfica da segunda etapa do exame feito no corpo de Feijó em 1943 por Ricardo Gumbleton Daunt Neto. Reproduzida do livro de Ricardo Gumbleton Daunt Neto. “Diogo Antonio Feijó na tradição da Família Camargo” número em separado da *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. (1944): p. 308.
5. Resultado fotográfico da montagem pericial do rosto de Feijó organizada por Ricardo Gumbleton Daunt Neto. Reproduzida do livro de Ricardo Gumbleton Daunt Neto. “Diogo Antonio Feijó na tradição da Família Camargo” número em separado da *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. (1944): p. 308.
6. Quatro primeiras fotografias presentes no livro de Osvaldo Orico. Casa do Regente na rua das Flores, São Paulo, seu breviário, sua cuia de chá e sua imagem de Nossa Senhora das Dores. Reproduzidas do livro de Osvaldo Orico. *Feijó: o demônio da Regência*. 2ª edição Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1932, p. 19, 29, 93 e 97.
7. Quatro últimas fotografias presentes no livro de Osvaldo Orico. Feijó em 1835, sua irmã Maria Justina de Camargo, o emblema que recebeu ao assumir a Regência e Feijó em 1842. Reproduzidas do livro de Osvaldo Orico. *Feijó: o demônio da Regência*. 2ª edição Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1932, p. 149, 153, 161 e 215.
8. Foto do altar-mor da igreja do Patrocínio de Itu - Foto de Hélio Chierighini, em: Hélio Chierighini et al. *Itu - patrimônio da cultura paulista*. São Paulo: Desk Top Editorial, 1997, p. 29.

9. Foto do altar e capela-mor da igreja Matriz de Itu - Foto de Hélio Chierighini, em: Hélio Chierighini et al. *Itu - patrimônio da cultura paulista*. São Paulo: Desk Top Editorial, 1997, p. 21.
10. Detalhe da tela *A Cidade de Itu* do pintor ituano Miguel Dutra. Retirada de: *Miguel Dutra: o poliedrico artista paulista (Itu, 1810 - Piracicaba, 1875)*. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, 1981, p. 6.
11. Tela “Morte de padre Elias Monte Carmelo”. Aquarela de Miguel Dutra. Retirada de: *Miguel Dutra: o poliedrico artista paulista (Itu, 1810 - Piracicaba, 1875)*. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, 1981, p. 109.
12. Tela “Padre Elias do Monte Carmelo”. Aquarela de Miguel Dutra. Retirada de: *Miguel Dutra: o poliedrico artista paulista (Itu, 1810 - Piracicaba, 1875)*. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, 1981, p. 107.
13. Tela sem título representando o Capitão-mor de Itu, Vicente da Costa Taques Góes Aranha. Aquarela de Miguel Dutra. Retirada de: *Miguel Dutra: o poliedrico artista paulista (Itu, 1810 - Piracicaba, 1875)*. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, 1981, p. 95.
14. Tela “Pedreira de Itu”. Aquarela de Miguel Dutra. Retirada de: *Miguel Dutra: o poliedrico artista paulista (Itu, 1810 - Piracicaba, 1875)*. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, 1981, p. 35.
15. Tela “Largo de São Francisco, Itu, 1845”. Aquarela de Miguel Dutra. Retirada de: *Miguel Dutra: o poliedrico artista paulista (Itu, 1810 - Piracicaba, 1875)*. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, 1981, p. 49.
16. Tela “Vista tomada do quartel general, sítio do alferes José Caetano Rozas, 1846”. Aquarela de Miguel Dutra. Retirada de: *Miguel Dutra: o poliedrico artista paulista (Itu, 1810 - Piracicaba, 1875)*. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, 1981, p. 21.

## Agradecimentos

Agradecer está longe de ser uma tarefa fácil. Passaram-se quatro longos anos desde que comecei a elaborar esta tese. Foram tempos de muito trabalho, alegrias, mazelas, mas também de intenso prazer e envolvimento. Neste caminho para a conclusão da tese não estive sozinha e é com muita alegria que venho agradecer a alguns dos tantos que estiveram do meu lado desde o início desta jornada.

Este estudo tem um marco inicial muito específico. Os meses seguintes à morte de meu pai, em agosto de 1994, foram de profundo repensar, de sofridas memórias, mas de muitas mudanças. Em uma longa conversa com a orientadora, Sílvia Hunold Lara, disse-lhe que desejava mudar meu projeto de pesquisa e que me inclinava a elaborar uma biografia de Feijó. Disse-lhe, em resumo, que aquilo era o começo de uma opção definitiva pela história e que, para minha vida pessoal, era muito importante aquela mudança. Sílvia, como sempre estimulante, lançou-me um desafio: tinha aquele segundo semestre de 1994 para elaborar um novo projeto de pesquisa. Ali começou esta empreitada.

Trabalhei muito, li inúmeras biografias, consultei vários arquivos e participei de um curso fundamental sobre a temática biográfica na Unicamp organizado por um grupo de alunos e dirigido por Maria Clementina Pereira Cunha. Ali conheci mais de perto outras pessoas que marcaram profundamente o andamento desta tese: Leonardo Pereira, o homem dos estudos sobre história do futebol e que, na época, via-se envolvido com a história de vida de um *goalkeeper*. Conheci o catarinense Henrique Espada Lima Filho, que fazia uma supostamente teórica tese sobre a relação entre biografia e história dentro dos estudos de micro-história na Itália contemporânea. Além destes, entrei em contato com muitos outros amigos e, em especial, um alegre e competente grupo de historiadores vindo de Belém do Pará. Lá estavam Edilza Fontes e seus portugueses e padeiros de Belém em constante conflito, Maria de Nazaré Sarges e seu intendente Antonio Lemos, que - com ares “parisiense” e “bellepoqueano” - projetava higienizar e limpar a riquíssima Belém de 1890 e 1900. Fundamentalmente encontrei meu atual companheiro, Aldrin Moura de Figueiredo, que na época, via-se envolvido com um tipo

de rua, uma mulher que circulava por Belém atendendo clientes com suas rezas, mandingas e pagelanças, teimando em existir no mundo amazônico dito científico e racional da virada do século XIX para o XX. Além do curso da Clementina, quantas vezes nos encontramos em cursos com professores como Célia Azevedo ou Hector Bruit. Dentro e fora da sala de aula a história circulava fazendo-me ter a certeza de que estava no caminho certo. Neste sentido, meu projeto biográfico sobre Feijó ganhava corpo, na medida em que percebia a importância dos relacionamentos humanos e sociais no construir de uma história pessoal.

Além deste grupo de amigos novos foi de fundamental importância a ajuda de alguns dos velhos. Estavam presentes, entre tantos, pessoas como Jefferson Cano, Silvana Blanco, João Fábio Bertonha, Antonio Luigi Negro. Era um rol muito grande de historiadores de primeira linha, ou toda uma geração que sentia-se angustiada com a falta de perspectivas econômicas e de trabalho, mas que muito pesquisava, lia e discutia entre si, em grupos menores ou mais solitariamente. Especialistas em temas muito diversos, tínhamos em comum o partilhar de um árduo debate sobre como escrever a história. Cada historiador, munido de suas fontes e leituras específicas, saía a campo para discutir com seus pares suas idéias para melhor compreender movimentos sociais e relações de trabalho tão amplas e diversas como as de escravidão, trabalho livre, religiosidade, devoção, movimentos socialistas, integralistas, comunistas e outros tantos. Identificava-me mais de perto com aqueles que debatiam-se sobre o século XIX, devendo muitas das minhas idéias sobre liberdade e escravidão a historiadores como Carlos Eugênio Líbano Soares, Márcia Mota e, em especial às amigas Regina Xavier, Lúcia Helena de Oliveira Silva e Sandra Molina. Cada qual com suas perspectivas e história de vida, estas minhas “quase irmãs” viram toda minha angústia e animação com esta tese ao longo destes anos de amizade.

Todo este convívio levou-me a terminar o segundo semestre de 1994 com duas certezas: a primeira de que iria biografar Diogo Antonio Feijó e a segunda de que aceitaria o carinhoso convite que o grupo de historiadores do Pará havia me feito para trabalhar em Belém. Entreguei o projeto de pesquisa para a Silvia e embarquei. Já na Universidade Federal do Pará e, mais especificamente no Departamento de História, pude

conviver com um novo e estimulante grupo de historiadores. Alguns vieram como professores visitantes e outros já eram da Amazônia em um boa circulação anual. Eram pessoas como Carlos Eugênio Líbano Soares, Flávio dos Santos Gomes, ou ainda José Maia Bezerra Neto, Claudia Fuller e Jonas Marçal, os quais dividiram comigo, em épocas diferentes, muitas aulas e debates na linha de pesquisa de escravidão e trabalho livre em Belém. Foram aulas que, juntamente com as que ministrava na área de teoria da história, ajudaram-me a definir que tipo de relações sociais gostaria de historiar em um estudo biográfico sobre padre Diogo Feijó. Fernando Arthur Neves, Franciane Gama Lacerda, Maria de Nazaré Sarges, Rafael Chambouleyron e Claudia Fuller ajudaram em inúmeros aspectos, desde a leitura de partes da tese, até pelas longas conversas e discussões sobre história. Além disso, em diferentes épocas, aliviaram-me do fardo administrativo para que pudesse terminar a tese.

Outros tantos amigos fizeram com que Belém se tornasse rapidamente minha terra querida. No Departamento de História e fora dele aprendi com cada um destes amigos muito sobre as diferenças e peculiaridades culturais e sociais de Belém e da Amazônia, o que, muito auxiliou-me em minha pesquisa sobre padre Diogo Feijó na medida em que, conseguia perceber a cultura e sociedade paulista por seu contraste com a paraense. Neste sentido, devo lembrar especialmente de Cristina Bentes, Jane Beltrão, Geraldo Coelho e Décio Guzman, que, em momentos e situações diferentes, ajudaram-me a pensar vários aspectos desta tese. Ainda sobre aqueles que me auxiliaram neste contraste cultural, devo lembrar de Linda Lewis, professora em Berkeley, que entre e-mails e cartas convencionais, enviou-me ricas citações e obras, ajudando na bibliografia e na interpretação sobre seus diferentes usos.

Novamente aos amigos Henrique Espada Lima Filho, Leonardo Pereira, Rafael Chambouleyron e Claudia Fuller devo mais do que o convívio acadêmico e social, pois em épocas diferentes, passamos longas horas dividindo um mesmo apartamento. Cada um destes quatro amigos dividiram comigo árduas conversas, cansando-se de ouvir falar de Diogo Antonio Feijó. Minha família também já se aborreceu muito com o assunto de minha tese. Minha mãe, Rosa Anselmo, e a irmã, Marcia Anselmo, merecem um agradecimento especial porque, mesmo distantes, não esqueceram de mim. O

companheiro e amigo Aldrin Figueiredo sentiu minhas loucuras e agonias na elaboração da tese como ninguém. Como também é historiador, não pude deixar de explorar seu trabalho e, neste sentido, suas valiosas sugestões bibliográficas ou de estilo narrativo estão por toda minha tese. Debatendo comigo cada item ou parte que escrevi, Aldrin fez desta tese mais do que um estudo acadêmico. Deslocou-se comigo no ano de 1997 para Campinas e, sobretudo, cotidianamente, fez-me - e ainda me faz - ver o lado bom da vida.

Ainda devo lembrar que, financeiramente tive o inicial apoio do CNPq entre 1994 e 1995. Também sou muito grata a minha instituição de ensino, a Universidade Federal do Pará e, em especial ao Departamento de História, pelo acolhimento e sensibilidade em minha liberação em 1997, o que foi fundamental para a conclusão desta tese. Foram longos os debates e grandes os problemas enfrentados nestes quatro anos. No entanto, não posso dizer que estive sozinha. Agradeço a todos os que leram versões da tese e fizeram indicações bibliográficas, especialmente a Jefferson Cano pela leitura atenta dos capítulos quinto e sexto.

Agradeço ainda os valiosos comentários de minha banca de qualificação formada por John Monteiro e Izabel Marson. Se não soube agradecer antes, aqui vale lembrar do constante apoio de Silvia Hunold Lara, que, a seu modo, ajudou a criar e amadurecer dentro de mim uma historiadora que, como ela descreve, é delicada e sensível.

Ainda devo lembrar de muitas outras pessoas. Foram muitos os bibliotecários e funcionários que auxiliaram-me nesta empreitada. Na *Biblioteca Nacional*, nos *Institutos Históricos e Geográficos* de São Paulo e do Rio de Janeiro, no *Instituto de Estudos Brasileiros* da USP, no *Museu Paulista*, no *Arquivo do Estado de São Paulo*, no *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*, no *Museu Emílio Goeldi* e por muitos outros lugares onde fui passando e fazendo pesquisa muitas pessoas auxiliaram-me. Agradeço a todos e, em especial, ao Brás Gallota do *Arquivo e Biblioteca do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, pelo apoio à pesquisa e pela receptividade em São Paulo. Agradeço também a Elida Figueiredo que me ajudou na revisão final da tese. Finalmente, entrego a vocês esta tese, que se está longe de representar o todo de nossas conversas e relacionamentos, é um

pouco do que aprendi com cada um de vocês e com muitas outras pessoas, que já morreram há mais de cem anos.

“Providência de meu Deus, eu vos adoro!!

Cristãos, o justo não morre; separa-se de nós por um castigo devido aos nossos crimes; porque não sabemos agradecer ao céu tão caro benefício. Ele caminha para sua pátria, vai receber a coroa da imortalidade; sua memória é eterna, seu nome é sempre lembrado com amor e com saudade. O ímpio pelo contrário, se conserva para flagelo de sua pátria, para por em confusão e desordem a sociedade, para gerar mil descontentes, para fazer-nos porém aborrecedores deste chãos sempre confuso, deste teatro de paixões e de misérias. Sua vida termina-se com a glória dos que o detestam: sua memória sepulta-se no mais ignominioso esquecimento; e se é lembrado pelo estrondo de suas infâmias, é só para execração.” Diogo Antonio Feijó. “Oração fúnebre ao padre Jesuíno do Monte Carmelo”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo* 25 (1927): 88.

“Feijó tem sido visto por olhos deslumbrados de panegiristas ou julgado com o rancor e a má vontade de inimigos póstumos e ainda tão encarniçados como os contemporâneos. Destarte, ninguém entre nós foi mais desfigurado em retratos convencionais e fictícios, falsos retratos despojados de quase tudo o que deu vida, calor, interesse humano ao padre paulista. De uma criatura capaz de furor e de temura, vária, contraditória, complexa, fizeram uma espécie de monstro, fora da condição humana, encarnando a energia, a inflexibilidade, uma admirável, monótona e estúpida coerência.” Octávio Tarquínio de Sousa. *Diogo Antonio Feijó (1784-1843)*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1942, p. IX.

## Introdução.

Da literatura para a história nasceu uma “cativante aparição do Regente Feijó” ainda nos anos iniciais do século XX. Era esta a temática de uma crônica que se intitulava “De além túmulo”.<sup>1</sup> Nela o autor retratava a figura fúnebre do Regente Imperial, que, revirando-se em seu caixão, levantava-se de seu sono eterno para lamentar sua sorte diante da posteridade mundana. A “aparição” mostrava-se indignada com a forma pela qual sua memória havia sido deturpada, e - pedindo justiça - rogava ao autor da crônica, seu amigo Possidônio, que intercedesse neste processo. Reclamava a “aparição” em suas palavras finais:

“Adeus, amigo Possidônio, e faz-me justiça, declarando a todos que Feijó não é conhecido como deveria ser. Não se trata de reabilitação, mas de equidade imperiosa.”<sup>2</sup>

“Feijó não é conhecido como deveria ser”. Esta frase remete a uma interrogação imediata: de que maneira alguém como Feijó deve ser conhecido? A primeira impressão é a de que esta tese teria o objetivo de responder esta questão, atribuindo a Feijó a “equidade imperiosa” que sua “aparição” à Possidônio tanto reclamava. No entanto, é preciso lembrar que o cronista Possidônio fazia das suas palavras as de Feijó. Em sua crônica, o Regente não reclamava por si, “aparecia” reclamando num escrito datado e problematizado no início do século XX.

A vida e o pensamento de Feijó não foram apropriados somente pelo cronista Possidônio, mas também por muitos outros biógrafos que, desde de sua morte em 1843, nunca o esqueceram. Desta forma, ainda antes de qualquer tentativa de atribuir “equidade” à vida de Feijó, esta tese tem como objetivo inicial debater as mais variadas formas pela qual sua memória foi sendo construída nestes mais de cento e cinquenta

---

<sup>1</sup> Fiz opção por colocar todas as citações de livros e textos que se encontram no corpo da tese entre aspas e em itálico. Reservei as aspas sem itálico para a ênfase ou o resguardo de termos de uso pessoal. Já o itálico sem aspas foi atribuído às palavras em língua estrangeira.

anos. Indagações como estas são complexas, tanto porque muito já foi escrito sobre este Regente Imperial e, neste sentido, muitas atribuições lhe foram feitas, quanto porque esta presente tese também renova sua imagem, fazendo voltar à tona, sob um novo formato, uma outra “aparição” de Feijó. A abordagem desta tese em suas duas partes - a memória e a biografia de Feijó - também tem uma história, que é relevante para a compreensão de seus resultados.

Diferentemente do cronista Possidônio, não posso saber ao certo, por mais que tenha lido e pesquisado sobre a vida de padre Diogo Antonio Feijó, o que ele diria sobre esta tese. De certa forma, estou longe da familiaridade narrativa que demonstrou a historiadora Natalie Zemon Davis, que conseguiu pensar em uma recriação de um possível diálogo entre as três mulheres por ela analisadas em seu livro *Nas margens*.<sup>3</sup> No máximo, penso que Feijó está vinculado ao meu percurso de pesquisa de uma maneira bastante peculiar. A forma que este vínculo foi sendo estabelecido caracterizou-se menos como a história de uma “aparição”, do que a narrativa de alguns sobressaltos.

No caso do cronista Possidônio, Feijó pegou o narrador de relance, mas rapidamente explicou-lhe a que veio e, desta forma, desde o início, fez-se o centro da atenção. Já na trajetória de minha pesquisa, Feijó portou-se mais como uma velha e conhecida “assombração”, que, rondando meu trabalho por anos a fio, sempre a espreita, nunca parecia ser o centro da atenção e, na maioria das vezes, nem chegava a se pronunciar sozinha, caracterizando-se muito mais em coletividades diversas.

Explico-me melhor. A história de minha pesquisa nos últimos oito anos pode ser pensada através de uma grande redefinição temática e metodológica, que teve em seus meandros um processo de aproximação com Diogo Antonio Feijó. No começo da década de 1990, quando ainda pesquisava para minha dissertação de mestrado, Feijó fazia parte de um estudo mais amplo sobre os significados da liberdade na região de Itu. Quando iniciei minhas pesquisas nos arquivos do *Museu Paulista*, do *Museu Republicano*

---

<sup>2</sup> Possidônio Silva. “De além túmulo”. *Apud.* Padre Deusdedit de Araújo, *Padre Diogo Antonio Feijó: Conferência realizada no salão D. Antonio Joaquim de Mello em Itu a 13 de maio de 1948*. São Paulo: Folhetos do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo. 1948, s./p..

<sup>3</sup> Natalie Zemon Davis. *Nas margens: três mulheres do século XVII*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

*Convenção de Itu* ou mesmo no *Arquivo do Estado de São Paulo*, muitas vezes cruzei com documentos assinados por Diogo Antonio Feijó. Outras tantas vezes seu nome estava escrito em comentários, críticas e polêmicas com os mais variados autores, que me eram relevantes. No entanto, naquele primeiro momento, Feijó dizia menos por si ou por sua trajetória de vida, do que por toda uma coletividade de padres e cidadãos das vilas nas quais ele se inseria. Na realidade, meu interesse maior voltava-se mais diretamente para esta coletividade e, dentro dela, para o problema da delimitação dos significados da liberdade em um tumultuado contexto como o da Independência.

Em um primeiro instante, Feijó, ou melhor padre Diogo, como então era conhecido, chamava a atenção especialmente porque fazia parte de um grupo de padres de Itu denominado do Patrocínio, os quais atuavam muito na região. Estes padres promoviam de um lado um estímulo à educação senhorial e escrava dentro de uma forma bem específica de compreensão do que seria a liberdade, mas, por outro lado, geravam uma enorme polêmica religiosa e política com alguns senhores de escravos e administradores reais de Itu e região.

Quando ainda em 1993/94 esta tese estava se constituindo em um projeto de pesquisa, meu interesse continuava, de certa forma, ainda bastante distante do Feijó político Imperial e mais próximo daquele que viveu em Itu entre os padres do patrocínio. Havia passado quase quatro anos estudando pormenorizadamente a história social da liberdade em Itu durante o período da Independência. A quantidade de pessoas que entravam neste estudo era muito grande, mas julgava então que, para um doutoramento, fazia-se necessário ampliar meu universo ainda mais.

A idéia inicial do projeto de pesquisa de 1994 era a de ampliar especialmente a análise sobre a história social da liberdade. Saindo da região de Itu, pretendia estudar a capitania e/ou província de São Paulo. No entanto, logo no começo desta segunda etapa de pesquisa, sopraram novos e fortes ventos que me levaram até a biografia de Feijó. Este vendaval de 1994 teve como origem um problema metodológico, que paralisava o prosseguimento do projeto de pesquisa original. Como continuar a análise sobre a problemática da liberdade, sem negar o percurso de meu estudo anterior? Em resumo, enquanto trabalhei com os significados da liberdade nas redondezas de Itu,

estive longe de acreditar em uma noção regionalista, na qual uma dada história “local” somente poderia ser percebida dentro de uma relação de centro para a periferia. Em meio a muita dificuldade, mas apoiada em uma grande quantidade de fontes, buscava entender como os ituanos relacionavam-se com os paulistanos e com a Corte de maneiras as mais variadas. Eram elos que não se exprimiam diretamente na compreensão da quase dada estrutura administrativa ou política portuguesa e brasileira. Tão pouco fundamentavam-se somente na estrutura econômica criada pela monocultura canavieira, escravista e latifundiária. Acreditava que tanto relações administrativas, quanto econômicas foram construídas historicamente, e, como tais, deviam ser entendidas dentro de amplas e complexas relações sócio-culturais. Desta forma, vasculhei uma vasta correspondência administrativa, dela retirando um rico debate sobre os limites da liberdade de ação dos emissários do Rei em São Paulo e Itu e seus problemas no contexto da Independência. Procurei perceber os conflitos políticos e econômicos em suas relações sociais através de processos cíveis e crimes. Por este percurso inicial pude notar que eram em feiras ou em festas religiosas, nas brigas e rusgas entre vários dos participantes das mais diversas atividades sociais e culturais como nos jogos e procissões de Itu e região que foram sendo tecidas as diversas maneiras pelas quais os ituanos compreendiam sua realidade e seus vínculos entre ela e aquela maior da província paulista, da corte carioca ou da de Portugal.

Desde 1990, a cultura, a política, a economia e a religião foram construindo-se de forma indissociada em um complexo universo de relações sociais que, desde o início, já extrapolava os estreitos limites territoriais de Itu. Assim, embora tivesse delimitado minhas fontes à região de Itu, jamais fiquei presa a uma circunscrição regionalista. Para ampliar minha análise, era preciso continuar a sustentar o mesmo método que via na redução do foco ou de escala uma estratégia para discutir densamente amplos problemas em suas mais diversas dimensões. Depois de muito debate, percebi que para tanto, não necessariamente precisava “sair de Itu” pela ampliação do espaço geográfico. Nascia aí a idéia de estudar a vida do padre Diogo Antonio Feijó.

Esta não foi uma escolha tranqüila. Pelo contrário, somente ficou acertada depois de muitas leituras e pesquisas bibliográficas. Foi necessário sair das fontes do mestrado e partir primeiramente para a pesquisa de uma ampla bibliografia que

discutia o problema da escala e suas dimensões dentro do trabalho do historiador. Se na prática e com muito esforço minha dissertação de mestrado procurava seguir este percurso, ainda faltava uma maior fundamentação bibliográfica, que suporta a metodologia de trabalho e pesquisa. Em um primeiro momento pensava em estudar a vida de Diogo Antonio Feijó como um meio para responder a uma pergunta historiográfica bastante precisa. Assim como historiadores ingleses como Christopher Hill ou Edward Thompson compreendiam amplos processos históricos a partir de uma vida e suas implicações, Diogo Antonio Feijó parecia alguém que servia ao mesmo propósito.<sup>4</sup> Através de sua vida pretendia discutir os limites da liberdade social na sociedade Imperial da primeira metade do XIX.

A diferença é que o problema que procurava enfrentar era o próprio significado da liberdade. Quanto mais lia e pesquisava, mais percebia que uma dificuldade anterior ia se colocando: como perceber os significados da liberdade em São Paulo e no Brasil se não sabia ao certo de quais liberdades dispunha o próprio Feijó para compor sua vida? Suas ações e pensamentos foram sendo historicamente construídas em disputas políticas e sociais as mais diversas. O que dispunha sobre a sua vida, eram, em geral, documentos escritos no calor de um dado embate ou conflito social, ou constituíam-se em balanços posteriores, que não deixavam de ser políticos por isso. Era preciso contextualizar sua atuação para poder compreender os limites da liberdade que Feijó foi construindo.

Por outro lado, em minha cabeça existiam pelo menos duas imagens sobre Feijó. Uma primeira oriunda da dissertação de mestrado, na qual o que prevalecia era sua atuação sacerdotal e uma segunda, de senso comum, que o via muito mais como um político bem sucedido, que alcançara o mais alto cargo político do Império em 1835, tornando-se Regente. Como compreender estas duas imagens e relacioná-las à problemática dos significados da liberdade? Todas estas questões levaram-me a ler outros biógrafos que escreveram sobre Feijó e destas leituras surgiram novos problemas.

---

<sup>4</sup> Christopher Hill. *O eleito de Deus: Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa*. São Paulo: Cia das Letras, 1988; Edward P. Thompson. *Witness against the beast. William Blake and the moral law*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993; Edward P. Thompson. *William Morris: romantic to revolutionary*. New York: Pantheon, 1977.

Para retomar a crônica que abriu esta introdução e tornar minha escolha temática e metodológica mais complexa ainda, muitos outros cronistas e/ou historiadores como “Possidônio” foram abruptamente aparecendo, povoando as estantes de minha casa e preenchendo inúmeras fichas com anotações de livros e textos escritos sobre Diogo Antonio Feijó. Eram “aparições” múltiplas do ex-regente, cada qual atribuindo àquela vida significados e liberdades próprias. Todas partindo do mesmo real cenário da primeira metade do século XIX, todas dizendo-se fiéis a vida de um homem público que também havia sido padre. Era preciso rever a pergunta inicial. O estudo da vida de padre Diogo Antonio Feijó seria apenas um pretexto para compreender os significados da liberdade em uma época e suas mudanças e permanências?

Como enfatiza Giovanni Levi é preciso reavaliar os usos que fazemos das biografias. O estudo de uma vida nunca é total e não traduz linearmente o real ou nos aproxima por si só das pessoas e seus atos passados. A biografia não é um método, mas somente um estilo narrativo, e, assim, era preciso fugir da ilusão biográfica<sup>5</sup>, entendendo as múltiplas dimensões e os problemas que se colocam ao perguntarmos como fazer uma biografia hoje.<sup>6</sup> Dentro dos limites da dimensão de vida de Feijó, através das leituras

---

<sup>5</sup> Partindo da polêmica já antiga entre o indivíduo e seu contexto, Giovanni Levi utiliza um artigo do sociólogo Pierre Bourdieu para enfatizar que - nos dias de hoje - um biógrafo pesquisador na área da história não pode deixar de reconstruir o contexto, a “superfície social” sobre a qual age o indivíduo, na pluralidade de campos, a cada instante. Esta seria a maneira de se fugir ao que Bourdieu denominou de “ilusão biográfica”, a qual se traduz na crença de que uma vida pode ser explicada por si, nos atos e pensamentos de um único indivíduo em sua totalidade. Para maiores detalhes, ver: Giovanni Levi. “Usos da biografia”. In: Marieta de Moraes Ferreira e Janaína Amado (orgs.). *Usos e abusos de história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996, pp. 167-182; Pierre Bourdieu, “A ilusão biográfica”. In: Marieta de Moraes Ferreira e Janaína Amado (orgs.). *Usos e abusos de história oral*. *Op. cit.*, pp. 183-192.

<sup>6</sup> A discussão sobre como se fazer uma biografia hoje está intimamente ligada a toda uma problemática metodológica da redução das escalas de análise a qual usualmente vem sendo denominada de micro-história. Autores como Giovanni Levi e Carlo Ginzburg estão, cada qual com suas especificidades, problematizando a relação entre estruturas e as ações humanas. Esta problemática atual tem implicações entre vários estudiosos de tendências historiográficas as mais diversas. Existe todo um debate sobre a história cultural promovida por pessoas como Robert Darnton e Natalie Davis e suas relações com a metodologia proposta pela micro-história. Dentro dos *Annales*, Jacques Le Goff acaba de publicar um volumoso livro sobre São Luís também com a intenção de responder as críticas metodológicas vindas da Itália. Aqui devo agradecer as indicações e leituras do amigo Henrique Espada Lima Filho, que atualmente estrutura uma tese sobre a micro-história. Para este debate, ver: Giovanni Levi. “Sobre a micro-história”. In: Peter Burke (org.). *A escrita da história*. São Paulo: UNESP, 1992, pp. 133-

bibliográficas e dos demais biógrafos de Feijó fui construindo toda uma maneira própria de enxergar as relações sociais e a forma pela qual elas foram sendo entendidas. Neste sentido, meu primeiro passo foi tentar contextualizar e dar um certo sentido as muitas biografias até hoje já escritas sobre Feijó. Este é o objetivo de toda a primeira parte desta tese.

Neste primeiro momento, cada biógrafo de Feijó foi tomado por uma fonte ou como denominou Edward Thompson, uma “evidência histórica”.<sup>7</sup> Cada biógrafo traduzia ou relia determinadas histórias da vida do ex-regente, forjando nelas sentidos e significados diferenciados para a História - com “H” maiúsculo - que buscavam construir.<sup>8</sup> Os biógrafos que analisei foram construindo - a partir de suas lutas e disputas sociais e em suas várias temporalidades - inumeráveis Regentes, padres, estadistas, pensadores a partir da vida de um único Diogo Antonio Feijó. Todo o esforço presente nesta primeira parte da tese pode ser resumido em uma tentativa de debater a variedade de formas pelas quais Diogo Antonio Feijó foi estudado, desconstruindo a idéia de uma biografia como método.

161; Giovanni Levi. “Introduzione”. *L’eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento*. Torino: Einaudi, 1985, pp. 3-11; Carlo Ginzburg. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1990; Jacques Le Goff. *Saint Louis*. Paris: Galimard, 1996. Já sobre a temática da biografia, ver ainda: Jean Orieux. “A arte do biógrafo”, Jacques Le Goff et. al. (org.), *História e nova história*. Lisboa: Teorema, 1980; Christopher Hill. “A biografia na história da Inglaterra setecentista” *Vária história*. 1(1985):124-144.

<sup>7</sup> Thompson discutiu as fontes e documentos primários utilizados pelo historiador a partir de uma relação de diálogo constante entre este historiador e suas evidências, sejam elas fontes ditas “primárias” ou textos vindos da bibliografia. Ver: Edward P. Thompson. *A miséria da teoria: ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

<sup>8</sup> Sobre a relação entre história, memória e a criação de mitos políticos é relevante lembrar que muitos estudos tem sido produzidos dentro e fora do Brasil. Alessandro Portelli, por exemplo, analisando a história e a reconstrução da memória de um massacre promovido por nazistas em uma cidade italiana durante a segunda guerra mundial desvenda muitos dos meios tortuosos e complexos pelos quais a memória popular e historiográfica fundem-se, criam versões sobre o passado. Ver: Alessandro Portelli. “O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luto e sendo comum”. In: Marieta de Moraes Ferreira e Janaína Amado (orgs.). *Usos e abusos de história oral*. Op. cit., pp. 103-130. Sobre a relação entre autobiografia, história e memória, ver ainda: Izabel Andrade Marson. “Minha formação: autobiografia, política e história”. *Biografia, biografias. Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH/Ed. Unijuí, 33(1997): 70-97.

O percurso desta primeira parte é muito sugestivo. Em 1940, o diretor da coleção Brasileira, Américo Jacobina Lacombe, escrevia que Feijó talvez detivesse “o recorde das biografias brasileiras”. Citando Tobias Monteiro, Lacombe enfatizava que algumas personalidades complexas atraíam os biógrafos e que Feijó seria o símbolo do período Regencial.<sup>9</sup> Era esta também a opinião de pesquisadores como Octávio Tarquínio de Sousa, o qual fazia questão de enfatizar que Feijó seria uma das “personagens mais celebradas do nosso passado”.<sup>10</sup> Tarquínio continuava sua assertiva ressaltando que em 1942 toda gente teria: “opinião feita a seu respeito e talvez nem Pedro I, nem José Bonifácio, nem Pedro II” o excedessem “em prestígio ou notoriedade”. Se por volta de 1940 esta era a opinião mais corriqueira sobre o ex-regente, nem sempre ela foi tão comum.

Os estudos biográficos de Feijó estão estrategicamente distribuídos ao longo do tempo. No século XIX pouco foram os biógrafos que se interessaram por ele. Na década de 1860 foram apenas dois estudos mais significativos. Eles faziam parte de um esforço de alguns pesquisadores no Rio de Janeiro de elaborar biografias de vultos dos Império. Foram escritos pelo mesmo autor e constituíam, no limite, duas versões muito semelhantes que somando-se não contam mais do que umas quarenta páginas quase que só constituídas por um interessante elogio fúnebre tardio, que se colocavam no rol de outros escritos no momento da morte de Feijó, em 1843. Outros dois artigos das décadas de 1840 e 1850 procuraram valorizar ou esclarecer o Feijó padre e não o Regente. Neste primeiro momento Feijó parecia não ser alguém que iria merecer muita atenção a ponto de se tornar tão “notório” como desejou Octávio Tarquínio de Sousa um século mais tarde.

Entre 1910 e 1920 existe um aumento significativo no número de livros sobre a vida de Feijó. Neste momento estava sendo erguida uma estátua em sua homenagem na cidade de São Paulo e esta foi a época em que alguns republicanos paulistas procuraram discutir o centenário da independência nacional e os muitos vultos

---

<sup>9</sup> Américo Jacobina Lacombe. *Apud.* Alfredo Ellis Júnior. *Feijó e a primeira metade do século XIX*. 2ª edição, São Paulo: Editora Nacional, Brasília, INL, 1980, nas abas desta edição.

<sup>10</sup> Octávio Tarquínio de Sousa. *Diogo Antonio Feijó (1784-1843)*, Rio de Janeiro: José Olímpio, 1942, p. IX.

históricos formadores da nacionalidade brasileira. Neste momento, Feijó foi redescoberto. Seu túmulo foi localizado e seus restos mortais tornaram-se relíquia a ser civicamente cultuada. Neste sentido, mais uma vez a memória sobre Feijó foi tomando um outro rumo, que iria ampliar-se nas décadas seguintes: Feijó era definitivamente incorporado ao panteon dos líderes ou estadistas paulistas e nacionais.

Os livros situados entre as décadas de 1930 e 1950 nascem em torno do centenário da morte de Feijó. Eles possuem diferentes perspectivas, que vão desde um médico legista escrevendo um estudo a partir de uma autópsia no cérebro de Feijó, até um romance histórico que o associa ao fascismo década de 1930. Os trabalhos biográficos debatem desde a exaltação ao espírito paulista do ex-regente, até seu biótipo e personalidade.<sup>11</sup> De 1950 para cá houve uma drástica diminuição no número das biografias dedicada à Feijó. No que tange aos artigos, torna-se relevante enfatizar que o número de dezessete na década de 1981/1990 deve-se fundamentalmente a um lançamento de uma Revista do *Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo* de 1989. Trata-se de um tomo especial comemorativo aos duzentos anos do nascimento do ex-regente.<sup>12</sup> A

---

<sup>11</sup> Ricardo Gumbleton Daunt Neto. "Diogo Antonio Feijó na tradição da família Camargo". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 43(1944): 281-308; Osvaldo Orico. *Feijó: o demônio da Regência*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1932; Alfredo Ellis Júnior *Op. cit.*; Luiz Gonzaga Novelli Júnior. *Feijó: Um paulista velho*. Rio de Janeiro: GRD, 1963.

<sup>12</sup> Na realidade os duzentos anos se comemoraram em 1984, mas devido a problemas editoriais a revista só foi lançada em 1989. Os títulos, pesquisas e ênfases eram muito diversos, variando desde estudos sobre a doença de Feijó, até suas atividades como senhor de engenho e formação eclesiástica. Ver: Pedro Ferraz do Amaral. "Feijó: paulista por mercê de Deus". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989): 7-1; Antonio Barreto do Amaral. "Um grande paulista". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989): 9-37; Raul de Andrada e Silva. "A presença de Feijó no pensamento brasileiro". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989): 115-119; Roberto Machado de Carvalho. "Feijó e os padres do patrocínio de Itu". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989): 63-76; Fernando Whitaker Cunha. "Feijó e o sentimento republicano". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989): 120-123; Duílio Crispin Farina. "Temperamento e doença em Diogo Antonio Feijó", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989): 152-161; Alberto Prado Guimarães. "Feijó: um paulista velho", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989): 34-54; Antonio Roberto Paula Leite. "Feijó e a atualidade". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989): 162-167; Celso Maria de Mello Pupo. "Padre Feijó, senhor de engenho". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989): 55-62; J. L. de Barros Pimentel. "O padre Diogo Antonio Feijó na filatelia". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989): 230-231; Lycurgo de Castro Santos Filho. "O maçom padre Feijó e alguns de seus pertences", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989):

maioria dos trabalhos do período classifica-se quase que como um *revival*. São textos curtos e, em geral, escritos por autores já bem idosos que haviam tratado do tema em décadas passadas.

Estes dados começam a fornecer a dimensão e a importância de um estudo que analise os sentidos diferenciados de cada biografia escrita a partir da história de vida de Feijó. Não é mais possível pensar que a biografia de alguém como Feijó seja fruto apenas de sua clara evidência como um político imperial de renome. Cada livro ou texto biográfico em geral e aqueles dedicados à vida de Feijó em particular, foram escritos por um motivo e em razão de alguns problemas históricos, historiográficos ou pessoais que devem ser percebidos pelo historiador. O objetivo central nesta primeira parte não é simplesmente classificar cada um desses trabalhos biográficos. Não iria muito longe julgando-os como exaltadores, jornalísticos ou mesmo ficcionais e acreditando que, ao efetivar esta classificação, estaria excluindo sua significação para uma análise histórica e processual mais pontual. Era preciso problematizar cada estudo e o sentido desta problematização pode ser percebido em uma indagação: será que Feijó sobrepunha sua vida política àquela dedicada ao seu sacerdócio ou aos seus “domésticos”, ou seja escravos e familiares? Em resumo, cada biógrafo, guardando suas diferenças, percebia a vida de Feijó circunscrita ao universo da política regencial. Era preciso reavaliar este critério de circunscrição.

Foi somente a partir da análise das várias biografias já escritas, que passei a propor uma nova forma para compreender a vida de alguém que já foi tão estudado. A história que busquei elaborar no segundo momento desta tese, parte do pressuposto da existência de várias dimensões temporais e espaciais nas quais a vida de Feijó foi sendo tecida. De um lado os biógrafos, de outro o próprio Feijó. Seus antigos biógrafos delimitavam a ação social de um padre político como Feijó como que tendendo a caminhar para a morte do padre em detrimento do político. Em certo sentido, a intensa presença de Feijó nos debates parlamentares da primeira metade do século XIX, também

---

138-143; Luiz Wanderley Torres. “Padre Diogo Antonio Feijó, consolidador da Independência”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989): 77-96; Hélio Abranches Viotti. “Formação eclesiástica de Diogo Antonio Feijó”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989): 97-104.

reforçava a idéia da morte do padre perante o político. No entanto, o problema debatido nesta tese nasce deste embate interpretativo.

Desde de minha dissertação de mestrado, estive longe de demonstrar que havia uma profunda cisão entre a política e a religião durante a primeira metade do século passado. Foi isto que me fez perceber rapidamente, a tolice que se configurava na cisão inicial entre o Feijó político e aquele antigo padre atuante em Itu. Esta segunda parte da tese constitui-se em um estudo aprofundado dos limites da liberdade de ação pública de uma pessoa que, como Diogo Antonio Feijó, viveu muito particularmente e muito intensamente os anos iniciais do século XIX.

Em um longo capítulo, o quinto desta tese, busco evidenciar o quanto o padre Feijó era um moralista já em Itu e região, quando, desde 1808 tornou-se padre. Seu campo de atuação era o que denominava de “emprego público” e, neste espaço, atuava politicamente o tempo todo. Nos capítulos seguintes fui demonstrando como ser um político em 1820 ou 1842 significava algo muito diferente do que se reconhece como tal hoje. Entre outras diferenças, pude perceber que o calendário de atividades públicas de um deputado podia ser conciliado com o de um senador ou de um deputado dito “Provincial”. Isto fazia com que Diogo Antonio Feijó e muitos outros políticos, ou “empregados públicos” pudessem ocupar muitos cargos simultaneamente. Por outro lado, em um Estado unido à Igreja como o brasileiro do século XIX, o calendário público e dito “civil” devia conciliar-se com o religioso, o que, na prática, fazia com que os político-padres como Feijó pudessem continuar a exercer seu sacerdócio.

É do padre paulista e de seus debates morais e teológicos que nasce a problematização desta tese. É das areias ituanas, do restrito universo dito religioso que retirei o mais rico e inédito material de trabalho. Ao lado de um simples padre chamado Diogo havia outros que não se tornaram famosos, mas que estão recheando longas páginas desta tese. Com o deputado Diogo Feijó, outros tantos deputados menos conhecidos trabalharam. Tantos padres que também eram “empregados públicos” o circundaram. Tantos escravos, soldados e familiares entraram e saíram da vida de Diogo Antonio Feijó. O leitor notará que não há divisão ou cisão entre a vida de padre Diogo e a do deputado, senador e regente Feijó. Tão pouco o padre-político está desvinculado de

seus mais diversos debatedores. Padre Diogo Feijó confronta-se e alia-se com as mais diversas pessoas, sejam elas simples clérigos, escravos e familiares sejam pessoas ditas mais “famosas” como um Imperador, um bispo, ou um representante do papa no Brasil. Da mesma maneira, padre Diogo Antonio Feijó vai ser visto em seu sítio, no parlamento, ou em igrejas. Toda esta junção faz parte de uma tentativa de reunir novamente os diferentes espaços por onde padre Diogo Antonio Feijó circulava e disputava terreno com seus amigos e inimigos.

Diferentemente do que acontecia em 1940, hoje, não posso sustentar que Diogo Antonio Feijó represente, por si só, ou por uma coletividade de “estadistas”, o Império brasileiro, ou o período Regencial. No entanto, meu olhar sobre sua vida procura mapear muitos dos debates de um tempo muito distante do nosso e que Feijó e seus contemporâneos usavam denominar de “tempo de D. Pedro I” ou os tumultuados anos da “menoridade”. Os contemporâneos de padre Diogo Feijó, entretanto, são muitos e diversos.

De certa maneira, se tivesse como entrar em contato com padre Diogo Antonio Feijó, creio que também ele se assustaria com o resultado desta tese. Procurando fugir do senso comum, busquei um padre, um deputado ou um senhor de família e escravos em seus momentos mais fugidios. Sempre saindo de São Paulo para Portugal ou para o Rio de Janeiro, fui revelando um percurso de história em que o centro e a periferia não são mais do pontos de vista em perspectivas diferentes. Entrando por caminhos tortos, procurei resgatar as dúvidas e as hesitações de um padre-político, mais do que suas certezas e ordens. Outros biógrafos já haviam destituído Diogo Antonio Feijó do pedestal do herói imortal e irreal. Minha contribuição é menos a de humanizá-lo genericamente e mais a de historicizá-lo contemporaneamente. Em um movimento de diálogo, o passado e presente fundem-se em suas diferenças, mais do que nas semelhanças.

Finalmente, depois de tantos anos de pesquisa, acho que posso vislumbrar um Diogo Antonio Feijó diferente daquele que foi retratado por seus mais diversos biógrafos, mas muito próximo daquele padre que havia me “assombrado” por

toda a minha pesquisa de mestrado. Divido agora esta “assombração” ou estas minhas “descobertas” com um público maior.

## Parte I: Os biógrafos e seus esquecimentos.

### Capítulo 1 - As muitas mortes de um Regente.

Em 1835, logo após ter sido nomeado regente imperial, padre Feijó elaborou um testamento, no qual expunha com clareza suas idéias a respeito de seu enterro:

"... quero ser enterrado sem acompanhamento, nem ofício e de loba somente."<sup>1</sup>

Este era um tipo de enterro que não era muito comum no Brasil oitocentista<sup>2</sup> e nem na região de onde provinha padre Feijó. Entre 1821 e 1825, em uma pesquisa em todos os testamentos elaborados na vila paulista de Itu pude localizar poucas declarações como as de Feijó. De um total de 31 testamentos, em apenas 6, ou seja em 19% dos pesquisados havia declaração expressa de um enterro simples.<sup>3</sup> Em alguns destes casos o falecido explicava no que consistia a simplicidade enfatizando que desejava ser enterrado “sem as pompas do estilo”, ou ainda “sem officios e missas solenes como as de costume”.<sup>4</sup> Ao que parece, dentro do universo daqueles que redigiam testamentos, era comum o “estilo pomposo” com missas e officios “solenes”. Quanto a vestimenta, a maioria dos testadores de Itu, ou seja, 19 deles, ou 61% desejavam um enterro em hábitos de ordens e irmandades. Destes desejosos, a maioria escolhia irmandades como as de São

---

<sup>1</sup> “Testamento”. *Apud.* Eugênio Egas. *Diogo Antonio Feijó: Estudo.* São Paulo: Tipografia Levy, 1912, p. 167.

<sup>2</sup> Segundo João José Reis, a morte oitocentista era constituída normalmente por uma reunião de “familiares, padres, rezadeiras, conhecidos e desconhecidos”, sendo uma “manifestação social”. João José Reis. “O cotidiano da morte no Brasil oitocentista”. In: Fernando Novais (org.). *História da vida privada no Brasil.* São Paulo: Cia das Letras, 1997, p. 104.

<sup>3</sup> Foram pesquisados um total de 53 inventários para o período, sendo que 58% deles, ou seja, 31 continham testamentos. Em um total de 22 testamentos presentes não havia qualquer declaração expressa sobre o enterro e em apenas 9 casos ela estava presente. Em 3 testamentos foi recomendada “pompa e solenidades” e em 6 esta prática foi explicitamente excluída. Dados retirados: “Inventários”. *Museu Republicano Convenção de Itu.* 1º Ofício, maços nº 25-B até 31-A, 1821-1825.

<sup>4</sup> O padre Joaquim José de Araújo, por exemplo, afirmava que seu enterro devia ser “sem ofício solene e missa”, já o padre Antonio Pacheco e Silva declarava que seu funeral deveria contar com um rico “ofício solene” para o deleite de sua alma. “Testamento do padre Joaquim José de Araújo de 12 março de 1824”. *Museu Republicano Convenção de Itu.* 1º Ofício, maços nº 29-,

Francisco (42%) ou a de Nossa Senhora do Carmo (36%). No entanto, era muito comum que os padres fossem enterrados com uma batina. Todos os três que localizei para o período pesquisado expressaram este mesmo desejo. Apesar disto, padre Feijó foi mais específico ao precisar que queria ser enterrado de “loba”, ou seja, com a “casaca preta” dos clérigos. Os padres localizados em Itu faziam menção à “vestimentas sacerdotais”, sem pormenorizar qual delas desejava.

Os desejos que padre Feijó revelava em seu testamento eram, de certa forma, especiais, demonstrando que, embora fosse um ex-regente imperial, pleiteava uma morte simples. No entanto, padre Feijó demorou demais para morrer. Entre 1835 e 1843, uma paralisia foi tomando-lhe os movimentos, fazendo com que seu sofrimento transparecesse ao público quase como um martírio. Além disso, foi acirrada a luta política que travou logo após ser considerado um dos “cabeças” da revolução que estourou em São Paulo e Minas Gerais em 1842. Tudo isso fez com que seus amigos e parentes acabassem por não cumprir inteiramente uma vontade tão antiga como a de seu testamento. Sua morte assumiu outros significados dentro de um enterro muito diferente daquele desejado em testamento.

### 1.1 - Os horizontes da morte.

Em um primeiro momento, uma série de pessoas juntou-se para homenagear o morto. Um antigo amigo da família, o cônego Geraldo Leite Bastos, assim descreveu o cerimonial:

“Embalsamado o seu cadáver, foi a quatorze conduzido para a Igreja dos Terceiros de Nossa Senhora do Carmo, sendo o seu enterro o mais pomposo, que até então se tinha visto na capital (...). Todas as corporações religiosas, grandes e pequenas de todas as classes e de todos os credos políticos o acompanharam ao seu último jazigo, vindos muitos de seus amigos e afeiçoados, de mais de vinte léguas de distância, para tomarem parte neste ato de piedade e religião.”<sup>5</sup>

---

processo 4º, 1824 e Testamento do padre Antonio Pacheco e Silva”. *Museu Republicano Convenção de Itu*. 1º Ofício, maços nº 30, processo 7º, 1825.

<sup>5</sup> Geraldo Leite Bastos. *Necrologia do senador Diogo Antonio Feijó escrita pelo cônego Geraldo Leite Bastos e publicada por Alexandre José de Melo Moraes em 1861*. Rio de Janeiro: Tipografia Brasileira Editor J. J. do Patrocínio, 1861, p. 50.

O cônego Bastos ressaltou ainda que no dia seguinte, “depois de findo o ofício de corpo presente”, foi recitada uma oração fúnebre “que fez muitas vezes derramar lágrimas aos seus numerosos ouvintes”. Eram cenas teatrais, nas quais o corpo do ex-regente serviu de motivo para um amplo cerimonial. Depois da oração seguiram-se honras militares, quando as tropas saudaram o falecido por este ter sido “Grão Cruz da Imperial Ordem do Cruzeiro.”<sup>6</sup> O mesmo cônego Bastos concluiu o relato do enterro lembrando que padre Feijó foi sepultado na Igreja dos terceiros do Carmo com “um concurso tamanho de pessoas, que seu corpo em vez de acompanhamento passou entre as alas que principiavam em sua casa e acabavam no portado do templo.”<sup>7</sup> A imagem do enterro teve a aparência de uma festa cívica em São Paulo, mas no Rio de Janeiro não foi bem assim. O *Jornal do Comércio* relatou em uma nota apenas o seguinte:

"O Sr. Diogo Antonio Feijó, senador do Império pela Província do Rio de Janeiro, ex-ministro da justiça, e ex-regente, faleceu na cidade de São Paulo."<sup>8</sup>

Era isso e mais nada. Nenhuma notícia sobre cerimônias, orações fúnebres ou choros. Aparentemente prevaleceu o silêncio na Corte e os cerimoniais em São Paulo. Estava ainda muito viva a memória da revolução de 1842 e que, em muitos aspectos, havia dividido o mundo da Corte do de São Paulo e Minas Gerais. Neste sentido, padre Feijó era alguém que havia sacrificado sua saúde já frágil engajando-se no processo revolucionário rapidamente sufocado, alguém que tinha sido preso e deportado para Vitória, no Espírito Santo, mas que, mesmo assim, arrumara forças para arrastar-se para o Rio de Janeiro, fazendo pessoalmente sua defesa perante seus companheiros parlamentares. Em 1843, meses antes de sua morte, o senador Diogo Antonio Feijó defendeu-se sentado perante o Senado carioca. Sem forças para ficar de pé, falou sobre si, sua moléstia, concluindo que era uma promessa sua a de, “antes de morrer”, contar ao “mundo” e com sua “própria boca” a história de sua “prisão, deportação e degredo”. E o idoso padre e político a contou...

"Achava-me em São Paulo, já mandado sair para esta Corte deportado, quando fui convidado para vir a esta Corte. Não aceitei o convite, e como me pareceu não dever submisso sofrer um ato ilegal e anticonstitucional, recalcitrei e dei em contrário algumas razões; mas respondeu-se-me, que o que a constituição

---

<sup>6</sup> *Idem ibidem.*

<sup>7</sup> *Idem ibidem.*

<sup>8</sup> *Apud.* Eugênio Egas. *Diogo Antonio (Estudo)*, *Op. cit.*, p. 235

proibia era a prisão dos senadores, e não qualquer outro ato que o governo julgar conveniente praticar com senadores. (...) Temi ser conduzido à cadeia para levar nas grades alguma correção de açoites, visto que isto não era prisão, e por conseguinte, na opinião do governo, podia praticar-se: o que é pois que eu havia fazer, eu que, com um sopro podia cair em terra?!..."

E ele mesmo respondia adiante:

"Bem me lembrava dos meios de resistência a ordens ilegais; mas que meios tinha eu para isso? Se eu pudesse daria por certo este exemplo ao Brasil de resistir às ordens ilegais, sem o que será sempre nominal nossa liberdade, e nós escravos dos atrevidos. Nada porém podendo contra a violência, retirei-me. (...) Eu penso que se uma nação é tal que é submissa à violação de suas instituições, ela é indigna de ser nação livre e é já escrava; e se não tem senhor, terá o primeiro que o queira ser."<sup>9</sup>

Este discurso reavaliava uma vida, servindo a muitos propósitos. A promessa de padre Feijó era a de deixar registrado - não apenas para os senadores - mas "para o mundo", seu exemplo de resistência às ordens ilegais e sua contínua "resistência a ordens ilegais" e a uma liberdade apenas "nominal". Ao mesmo tempo que esta fala lançava as bases da redenção histórica de um político em São Paulo pós revolucionário, criava, simultaneamente, uma situação política embaraçosa para o governo no Rio de Janeiro da mesma época. A aparente coerência do discurso de padre Feijó, aliada ao seu deplorável estado físico exaltava a uns e ameaçava outros. E era nesta ambigüidade que o idoso senador continuava a expor seu discurso, ressaltando sua atuação política:

"Tenho eu tido tal e qual parte nos negócios do Brasil desde 1821, em que despontou a aurora de sua felicidade, já em Lisboa, já na Câmara dos Deputados e no Senado, já no Conselho Geral e do Governo, e na Assembléia Provincial de São Paulo, já como Ministro e Regente; tendo a consciência de que só procurei sempre o bem do país, trabalhando unicamente para o consórcio da liberdade com autoridade, por meio da Monarquia Representativa, este único pensamento dirigiu-me e nunca a ambição ou o egoísmo como o comprovam os meus atos. Foi pois este pensamento que me dirigiu nos meus últimos atos em São Paulo, qualquer que tivesse conhecido a minha vida anterior não deveria esperar de mim outra conduta; fiz então o que fiz sempre."<sup>10</sup>

As palavras finais certamente ressoavam pelos corredores do Senado. "Fiz então [em 1842], o que fiz sempre". Onde esperavam-se desculpas, padre Feijó

<sup>9</sup> *Idem.* pp. 230-231.

<sup>10</sup> "Defesa do senador Diogo Antonio Feijó". *Apud.* Eugênio Egas (org.). *Diogo Antonio (Documentos)*, *Op. cit.*, pp. 225-234.

impôs uma dada coerência de suas ações e o incitamento à continuidade da luta. Dizia ter trabalhado durante toda sua vida pela “liberdade com autoridade”. No entanto, a resposta dos senadores demorou muito a sair. Seis meses depois daquela emocionada defesa, o velho senador voltava à cena através da voz de um seu correligionário e nas páginas de um dos principais jornais carioca.

Costa Ferreira narrava uma visita que efetivou até a casa de padre Feijó no Rio em 3 de junho de 1843. Lembrava o articulista que no dia seguinte àquela visita subiu à tribuna do Parlamento para descrever o estado “aterrador” do moribundo. O também senador Costa Ferreira argumentou que a demora no resultado do processo dos revolucionários de 1842 não era boa para ninguém, concluindo:

“É dolorosa a posição dos outros nobres senadores pronunciados, porém a deste nobre senador que se acha enfermo, e que está muito fraco e debilitado, é muito mais desgraçada.”<sup>11</sup>

Estava instaurada a polêmica nos jornais e no Parlamento: será que os senadores deveriam conceder licença a um moribundo para este morrer em São Paulo, sua terra natal? Mandá-lo para lá não seria um péssimo exemplo? Em 6 de julho era o próprio padre Feijó quem enviava ao Senado uma petição requerendo providências imediatas para o seu caso, argumentando que no seu estado de saúde qualquer demora poderia significar a morte. Cinco dias depois, uma Comissão Parlamentar decidia conceder licença ao velho senador para que ele permanecesse em São Paulo durante o julgamento. No entanto, em 31 de julho o processo voltava a caminhar e a polêmica retornava ao cenário carioca. Nesta ocasião, um seu inimigo, o parlamentar Holanda Cavalcanti subia a tribuna para dar seu parecer:

“A Casa sabe que não nutro esses motivos de amizade que outros têm para com o Sr. Feijó; tenho sim sentimento de simpatia pela nobreza de seu caráter, pela sua franqueza, e por outras qualidades distintas... Mas não serei eu que diga, que um cidadão respeitável por tantos títulos, que foi escolhido pelo meu país para estar à testa de sua administração, desça à campa coberto com uma nódoa, que poderá ser-lhe que não pertença! Para respeitar o Sr. Feijó (quero pagar-lhe uma dívida que todo cidadão honesto deve pagar), bastava Sr. Presidente considerar o caráter do nobre paulista, e que a sede de ouro nunca

---

<sup>11</sup> *Suplemento do Jornal do Comércio* de 5 de julho de 1843.

entrou naquele cidadão! Seu desinteresse, sua probidade, tenha os defeitos que tiver, tendo isso, não se pode deixar de respeitá-lo...”<sup>12</sup>

O velho senador estava morrendo, mas sua demora acirrava os ânimos de muitos. O futuro barão de Pindaré chegou a afirmar que não acreditava que o Parlamento havia que discutir novamente o “assunto Feijó”. Lembrava que todos estavam a espera de que as notícias de São Paulo viessem a qualquer hora anunciando a morte do ex-regente, mas estas notícias relatavam que “o Sr. Feijó nem pertencia aos vivos nem aos mortos, estava lutando contra os paroxismos da morte”.<sup>13</sup>

Nem vivo para ser julgado, nem morto para ser enterrado: a agonia parecia ser uma vingança de um velho político imperial como padre Feijó e um pesadelo para muitos de seus inimigos no Senado. Os “paroxismos” que rondavam a morte do velho senador paulista faziam com que homens como Holanda Cavalcanti tivessem que admitir que, apesar de tudo, padre Feijó era um homem honesto, um cidadão incomum e que merecia respeito. Seus companheiros liam sua morte como a defesa senão dos revolucionários de 1842, pelo menos de alguns importantes ideais do liberais. Afinal, como defendia o ex-regente, todos haviam lutado pela “liberdade com autoridade”.

No entanto, se em 1843 aquela morte recompunha uma vida ressaltando, sobretudo, sua trajetória política, em 1835, a vontade testamentária de padre Feijó muitas vezes desvinculava-se um pouco dos grandes problemas nacionais, penetrando mais no terreno de sua vida pessoal. Entretanto, mesmo neste terreno, suas atitudes foram justificadas dentro do universo maior da disputa entre a liberdade e a autoridade, sempre sob a perspectiva de sua rigorosa filosofia moral, ordenadora da sociedade como um todo.<sup>14</sup> Padre Feijó iniciou seu testamento por sua naturalidade e religião. Aparentemente tratava-se de mais uma formalidade. No entanto, apesar de ser um político recém nomeado regente imperial abria seu testamento declarando-se explicitamente filho de pais

<sup>12</sup> *Jornal do Comércio* de 10 de julho de 1843.

<sup>13</sup> *Jornal do Comércio* de 25 de agosto de 1843.

<sup>14</sup> Sobre esta filosofia moral de Feijó e seu grupo de padres de Itu, ver: Miguel Reale (org.). “Introdução”. In: Diogo Antonio Feijó. *Cadernos de Filosofia*. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1967; Miguel Reale. “Feijó e o kantismo”. *Revista da Faculdade de Direito*. 45(1950): 330-351; Gilberto Freyre. “Feijó e seu jansenismo caboclo”. *Pessoas, coisas e animais*. 2ª edição, Rio de Janeiro: Globo, 1981, pp. 215-220 e Magda Maria de Oliveira Ricci. “Padres, padres e mais padres: onde estavam a moral e os bons costumes?”. *Nas fronteiras da Independência, os significados da liberdade na região de Itu 1779-1822*. Dissertação de mestrado. IFCH/UNICAMP, 1993, pp. 123-136.

incógnitos. Numa monarquia hereditária, padre Feijó impunha-se como um filho de anônimos que teria chegado ao mais alto grau da escala política e que nunca havia aceitado um só título de nobreza. Era altamente contrário a algumas praxes ostentatórias muito comuns no Império, como o beija-mão e a concessão de títulos de nobreza. Onde todos pareciam reverenciar o servilismo e a nobreza hereditária, o então regente destacava a promoção por méritos próprios e o trabalho.<sup>15</sup>

Em seqüência, intitulava-se Católico Romano, mas mantinha tudo o que havia dito e escrito sobre a disciplina eclesiástica. A saber, que era favorável ao fim do celibato dos padres, contra a entrada de frades e freiras no Brasil e defensor da idéia de que cabia ao Estado e não à Santa Sé a condução dos negócios eclesiásticos no Brasil. Parecia um contra-senso ou uma atitude de um padre indisciplinado. No entanto, para padre Feijó, ser católico também não era ser servil a Roma, mas discutir a disciplina eclesiástica no âmbito do Estado nacional que se formava, como terei oportunidade de discutir na segunda parte desta tese.

No que tangia a seus bens, padre Feijó também surpreendia. Declarava forros todos os seus escravos, mas estipulava meios muito próprios para sua emancipação. Eles deveriam ser emancipados de acordo com sua idade, sexo e conduta moral. Para explicar tudo isso, padre Feijó concluía que a liberdade que dava aos seus escravos não era “benefício”, mas uma “obrigação” que ele havia se imposto. Neste sentido, a luta entre “benefícios” e “obrigações”, entre “liberdades” e “autoridades” tanto no âmbito político como no religioso, tanto para o país como para seus escravos, parece ter sido uma constante na tumultuada vida deste ex-regente. Ao fazer um balanço de sua atuação, tanto em 1843 como em 1835, o padre e político Diogo Antonio Feijó buscou um sentido hegemônico para seus atos, o qual localizou em sua formação clerical ou em sua filosofia moral. No entanto, estes pontos em comum, longe de impregnarem a vida de padre Feijó com uma coerência unívoca, foram alvo de disputas acirradas e de múltiplas interpretações ao longo do tempo. O que quero esclarecer é que a morte padre Feijó não significou apenas o fim da vida de um senador e ex-regente imperial. Ela foi muito mais do que isso. Estava em jogo o futuro político dos liberais e, dentro deste debate, a posição defendida pelo ex-regente: eram assuntos tais como a anistia dos revolucionários de 1842,

---

<sup>15</sup> Este assunto será mais detidamente abordado no segundo capítulo da parte dois desta tese.

as polêmicas discussões sobre o fim do celibato dos padres e a atuação do Estado nos assuntos religiosos, a legislação sobre a gradual emancipação dos escravos e a necessidade de uma política imigrantista.

Mesmo em São Paulo, onde ocorreu um cerimonial maior durante seu enterro, a morte de padre Feijó teve muitos silêncios. Vale lembrar que os únicos que conseguiram ter voz durante o enterro de padre Feijó em São Paulo, foram alguns clérigos seus amigos, padre Pedro de Camargo e o cônego Geraldo Leite Bastos. No entanto, seus escritos somente vieram a ser impressos ou redescobertos muitos anos depois daquele cerimonial. A oração fúnebre de padre Pedro de Camargo quase perdeu-se para sempre. Durante toda época imperial, todos achavam que ela havia desaparecido, pois poucos exemplares foram impressos. No entanto, acabou sendo “redescoberta”, quando, já no início do século XX, localizou-se um exemplar que havia sido deixado em cima do caixão do regente. Já a *Necrologia* escrita por cônego Geraldo Leite Bastos só foi impressa dezoito anos depois da morte de padre Feijó, ou seja, em 1861.<sup>16</sup>

Padre João Paulo Xavier, amigo de padre Feijó desde os tempos em que ambos freqüentavam uma congregação que se reunia na vila paulista de Itu, também escreveu uma oração fúnebre em homenagem a seu antigo companheiro. Entretanto, este escrito nunca foi publicado, sendo que o que nos restou dele foi apenas uma cópia depositada muitos anos mais tarde no *Arquivo do Estado de São Paulo*. Já em pleno século XX, algum estudioso, talvez julgando necessário redimir um “equivoco” de seus antepassados, resolveu depositar uma cópia daquela oração fúnebre nos ofícios que foram remetidos de Itu para São Paulo no ano de 1843.<sup>17</sup> Um amigo do ex-regente como o

---

<sup>16</sup> O editor da necrologia de Cônego Bastos em 1861 foi Alexandre de Melo Moraes e este publicou neste mesmo ano um libreto biográfico sobre o ex-regente, cujo autor era anônimo. É possível que os dois escritos tenham o mesmo autor, entretanto, esta segunda obra será melhor trabalhada adiante, no próximo item deste capítulo.

<sup>17</sup> Este caso de apropriação da memória histórica é muito interessante, pois, semelhante aos “falsários” medievais que acreditavam estar criando um documento que deveria ter existido, o “copista” desta oração fúnebre certamente acreditava estar apenas redimindo o *Arquivo do Estado de São Paulo* de um erro histórico que provavelmente fez com que um documento como aquele não estivesse na coleção da correspondência entre Itu e a capital. Procurando inclusive “facilitar” uma certa interpretação do documento ele deixou escrito em sua capa as sugestivas palavras: “Recitado pelo padre João Paulo Xavier em Itu, na Igreja do Carmo em fins de 1843, por ocasião dos funerais de Feijó. Consta ter sido escrito por Paula e Sousa, que sempre foi amigo do grande paulista, porque João Paulo pouco entendia de política, conquanto fosse um grande latinista”. Para um estudo sobre os “falsos” documentos antigos que faziam sentido no mundo medieval,

vereador de Itu Cândido José da Mota, também escreveu uma oração fúnebre na ocasião da morte de Feijó em 1843. Entretanto, nunca conseguiu lê-la ao longo do cerimonial do enterro. Somente na década de 1890 um parente do antigo vereador consegue localizar o manuscrito enviando-o para ser publicado nas páginas da *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo* em 1897.<sup>18</sup>

Estes quatro primeiros escritos sobre padre Feijó possuem duas características bem salientes e que explicitam porque foram escritos, mas acabaram pouco divulgados no momento de sua elaboração, permanecendo durante muito tempo escondidos entre gavetas e baús. Elaboravam um amplo retrospecto da vida “pública” de padre Feijó perseguindo-a na junção de suas atividades religiosas com as políticas, trilhando em ambos os lados, perigosos percursos.

Principalmente nos documentos produzidos pelos clérigos, procurou-se recuperar toda a vida de Feijó como um exemplo de justiça cristã transposta para o parlamento e para a regência. Neste sentido padre Feijó teria saído das discussões morais e teológicas oriundas de um grupo de padre de Itu, sendo arrebatado para o cenário da Corte pelos “ares políticos” instaurados no Brasil após 1820. Em vários momentos destas orações fúnebres e na necrologia de cônego Bastos, ficava explícito que a vida de padre Feijó, embora devotada à política imperial, somente fazia sentido se interpretada a luz de sua trajetória sacerdotal e devota. Padre Pedro de Camargo lembrava logo no início de sua oração que o que consolava os paulistas depois daquela morte era saber que “depois da vida transitória no mundo fenomenal” havia “uma eternidade feliz para o justo”. Era como se padre Feijó tivesse cumprido sua vida em uma luta pela “justiça” terrena e no desejo de ter sua vitória final garantida pelo reino do céu.

Se cônego Bastos e padre Pedro de Camargo em alguns momentos tentaram apaziguar os ânimos dos paulistas ainda viventes no “mundo fenomenal” e que assistiam àquelas oração e exéquias de padre Feijó, em vários momentos, a ênfase da

---

ver: Jacques Le Goff. *Reflexões sobre a história*. Lisboa: Edições Setenta, 1980 e Jacques Le Goff. *História e Memória*. 3ª edição, Campinas: Unicamp, 1994. Para a cópia da oração de padre João Paulo Xavier, ver: “Cópia da oração fúnebre do padre João Paulo Xavier nos funerais de Feijó em fins de 1843”. *Arquivo do Estado de São Paulo*. Ofícios Diversos de Itu, 1840/44, Ordem 1070, Lata 275, pasta 3, documento 3.

narrativa recaía sobre a necessidade de serem preservados os motivos de “justiça”, ou a bandeira “moral” defendida pelo padre morto ainda no mundo dos vivos. Neste sentido, entretanto, o mais exaltado dos necrológios foi o escrito por Cândido José da Mota e é certamente por isso que ele acabou não declamando sua oração em 1843. Em sua oração o antigo vereador da vila de Itu escrevia:

“Inimigos do virtuoso Feijó (se os há além da morte) lançai as vistas sobre o seu cadáver, vede a vossa obra! E se sois Cristãos, tirais proveito deste espetáculo! Sinceros amigos das instituições livres, chorai a perda de seu maior defensor! Órfãos e viúvas, vinde pela última vez beijar a mão benfazeja que matou vossa fome (...) Campa sepulcral, que encerra seus restos mortais, sede mais grata a eles do que o foram os homens ao virtuoso cidadão que tanto os serviu.”<sup>19</sup>

A morte de padre Feijó era para pessoas como Cândido José da Mota um exemplo de “martírio” para os que ficavam. Eram muitas as lembranças, lamentações e críticas, fazendo com que a vida de Diogo Antonio Feijó, embora única, trouxesse dentro de si muitos sentidos. As orações fúnebres representavam bem esta diversidade, pois para muitos dos presentes morria um homem de vastos “exemplos” a serem seguidos. Para alguns morria um herege, para outros um grande paulista, para certas pessoas um senador e ex-regente traidor do Império, para outras um salvador dos reais princípios da liberdade constitucional. Havia os que viam em Feijó um exemplo de um senhor que alforriou seus escravos em testamento, tanto quanto os que pensavam nele como um padre louco a ponto de defender o casamentos dos padres e a extinção dos frades e freiras no Brasil. O que estava claro para todos é que aquela importante vida devia ser lembrada em sua fusão religiosa com a dita “política”. Mais do que nunca Feijó foi visto como um padre cristão que era um exemplo de moralidade no trato público.

Em 1843, no entanto, discutir a atuação “pública” de Feijó era difícil e muitos temas mais delicados foram deixados para mais tarde. Todos os oradores e redatores de 1843 foram unânimes em afirmar que a morte de Feijó não era um fim, mas o início de uma nova etapa, ou um divisor de águas. Tanto que o corpo do moribundo foi preparado por seus contemporâneos para ter uma duração longa. Eles se deram ao

---

<sup>18</sup> O parente é João Nepomuceno Nogueira da Mota. Cândido José da Mota. “Oração fúnebre à memória do padre Diogo Antonio Feijó”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 2(1897): 234-252.

<sup>19</sup> *Idem*, pp. 251-252.

trabalho de o mumificar. Antes disso, porém, arrancaram seus olhos e retiraram-lhe o coração. O corpo deveria durar, os olhos e o coração foram expostos como troféus na casa de amigos como o brigadeiro Rafael Tobias de Aguiar, um outro líder dos revolucionários de 1842. Na década de 1850 o corpo do ex-regente foi sigilosamente transferido do lugar de seu sepultamento na ordem do Carmo de São Paulo para o jazigo dos terceiros de São Francisco na mesma cidade.<sup>20</sup> Também foi por esta época que começaram a surgir os primeiros trabalhos biográficos que se arriscavam lembrar a vida do ex-regente Feijó. Até lá, tudo o que havia restado era um corpo mumificado e uma memória a ser construída, sendo que os horizontes da morte ainda estavam incertos.

## 1.2 - A recordação de um passado risonho.

Em 14 de março de 1844, “por honra ao aniversário da Imperatriz”, o jovem D. Pedro II declarou “anistiados todos os crimes políticos cometidos no ano de 1842 na Província de São Paulo e Minas Gerais” e mais do que isto: baixou o “perpétuo silêncio” nos processos que por motivo deles se tivessem instaurado.<sup>21</sup>

A anistia aos ex-criminosos políticos de 1842 foi um dos primeiros passos de D. Pedro II em busca de uma conciliação entre os políticos liberais e os conservadores do Império. Outros esforços foram sendo realizados, mas somente na década de 1850 é que esta política foi plenamente efetivada.<sup>22</sup> Entretanto, ainda no ano de

---

<sup>20</sup> A história da mumificação, do coração e da transferência do corpo foi narrada por Afonso de Freitas e será melhor detalhada no segundo capítulo desta primeira parte. Afonso A. de Freitas. “O encontro dos restos mortais do padre Diogo Antonio Feijó”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 23(1925): 32-41.

<sup>21</sup> “Decreto número 342 de 14 de março de 1844”. *Apud. O clero e o parlamento brasileiro*. Brasília, Câmara dos Deputados, Rio de Janeiro: Fundação Casa Rui Barbosa, 1979, vol. 4, pp. 133-134.

<sup>22</sup> Para textos de época que debateram a periodicidade e os problemas da chamada época da “conciliação”, ver: R. Magalhães Júnior (org.). *In: Três panfletários do segundo reinado*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956; Teófilo Benedito Otoni. *Circular dedicada aos senhores eleitores de senadores pela província de Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1916. Para uma bibliografia mais contemporânea ver, entre outros, Ilmar Rohloff de Mattos. *O tempo Saquarema*. São Paulo: Hucitec, 1987; Izabel Andrade Marson. “O Império da revolução: matrizes interpretativas dos conflitos da sociedade monárquica”. In: Marcos Cezar de Freitas (org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1998; Thomas Flory. *Judge and jury in imperial Brazil, 1808-1871: social control and political stability in the new State*. Austin : University of Texas Press, 1981.

1846, o jovem Pedro II lutava por ela fazendo sua parte através de uma visita a São Paulo vindo do Rio Grande do Sul. Rememorando a viagem efetivada por seu pai em 1822, seu intuito era o de acalmar os ânimos, reunindo os lados antes em guerra civil. No entanto, Pedro II foi além, pois também procurou refazer, ponto por ponto, o percurso das tropas legalistas que derrubaram as revoluções no Sul e em São Paulo. Pela Província paulista, visitou Pinheiros, Jundiá, São Roque, Porto Feliz, Itu, Sorocaba e Campinas ciceroniado por Rafael Tobias de Aguiar, o antigo líder revolucionário de 1842 e companheiro de padre Feijó na revolução. Quando chegou na capital paulista, Pedro II ainda foi mais longe ao efetuar uma visita ao convento de São Bento. Visita esta com um duplo significado: o de ver com os próprios olhos o quartel-general das tropas legalistas de 1842 e o de vistoriar o túmulo do Armador Bueno. O jovem imperador buscava no passado remoto paulista um exemplo de fidelidade, pois em suas palavras o antigo Armador seria um “paulista velho que decidiu fugir para não ser aclamado Rei”.<sup>23</sup>

Pedro II traçava uma complexa relação entre o universo político de 1846 outros passados, indo desde o mais recente (1842, por exemplo), até outros mais distantes como o da época do Armador Bueno.<sup>24</sup> No entanto, se pessoas como Rafael Tobias de Aguiar podiam redimir-se com o novo Imperador, beijando-lhe as mãos; se esta redenção podia fazê-lo ganhar eleições como foi o caso da de 1844; no entanto, outros ex-revolucionários não tiveram a mesma sorte. Cândido José da Mota, por exemplo, caiu no ostracismo político após 1843. Tanto que em 1856 um de seus amigos, o Dr. Ricardo

---

<sup>23</sup> Aureliano Leite. *Vida e obra de Rafael Tobias de Aguiar*. São Paulo: Força Pública do Estado de São Paulo, 1965, pp. 37-38. Para uma visão mais detalhada sobre esta visita do Imperador, ver entre outros: Heitor Lyra. *História de D. Pedro II, 1825-1891, Ascensão*. Belo Horizonte: Itaitaia, São Paulo: Edusp, 1977.

<sup>24</sup> Esta relação entre a política e a história e, em especial, aquela que dedicava-se a recuperar biografias de “celebridades regionais” como Armador Bueno era corriqueira dentro de instituições como o *Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Esta era uma política que o Imperador Pedro II imprimiu nas reuniões do *Instituto* já no início da década de 1840, sendo que por esta época foi instaurada uma seção intitulada “Biografia dos brasileiros distintos por letras, armas, virtudes, etc.” na qual foram biografados vários estadistas e celebridades contemporâneas e, mais comumente, as mais antigas. Para maiores detalhes sobre esta política, ver: Manoel Luiz Lima Salgado Guimarães. “A revista do Instituto Histórico e Geográfico brasileiro e os temas de sua historiografia (1839-1857). In: Arno Wehling (org.). *Origens do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, idéias filosóficas e sociais e estruturas de poder no segundo reinado*. Rio de Janeiro: Erca Editora, 1989, pp. 21-41; Lilia M. Schwarcz. “Os Institutos Históricos e Geográficos: guardiões da história oficial”. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Cia das Letras, 1993, pp. 99-140.

Gumbleton Daunt lembrou que ele vivia “em um modesto retiro na vila de Porto Feliz”. O motivo do “retiro” resumia-se em uma suposta “lealdade” do antigo partidário de padre Feijó e autor de uma de suas orações fúnebres. Cândido José da Mota nunca teria abdicado de alguns ideais revolucionários de 1842, não havia beijado a mão de Pedro II em 1846, sendo que o resultado de tudo isso era sua pobreza e o isolamento do cenário político mais amplo.<sup>25</sup>

Assim como Cândido José da Mota foi esquecido, a memória de um padre e regente imperial como Diogo Antonio Feijó somente começou a ser recuperada a partir da década de 1850. Esta recuperação teve princípio dentro de um centro de estudos criado durante a Regência liberal de Feijó, a saber, a Faculdade de Direito de São Paulo e foi elaborada por um estudante nascido em Pindamonhangaba em 1837, Francisco Ignácio Marcondes Homem de Melo.<sup>26</sup> Em 1856, o futuro barão Homem de Melo estava disposto a traçar esboços biográficos de alguns políticos Imperiais nascidos em São Paulo. Iniciou seu esforço com a publicação de um longo artigo sobre vários varões ilustres e entre eles o regente Feijó. Seu plano foi levado a efeito em um jornal sugestivamente denominado de *Guayaná*. Em 1858, no ano de sua formatura na Faculdade, Homem de Melo republicou seu *Esboços Biográficos* na forma de um libreto, sendo que esta edição foi revista e ampliada para sair em um manual biográfico maior já em 1862.<sup>27</sup> Foram três

---

<sup>25</sup> “Cartas do Dr. Ricardo Gumbleton Daunt, médico, à Francisco Ignácio Homem de Melo, barão Homem de Melo”. *Apud.* Ricardo Gumbleton Daunt Neto. *Diogo Antonio Feijó na tradição da família Camargo*. São Paulo: Imprensa do Estado de São Paulo, 1945, p. 212.

<sup>26</sup> Homem de Melo era de família abastada. Estudou no seminário episcopal de Mariana e dali ingressou na Faculdade de Direito de São Paulo onde se formou em 1858. Em 1861 foi nomeado professor de História Antiga e Medieval no Colégio D. Pedro II no Rio de Janeiro, de onde pediu demissão em 1864 para ocupar o cargo de Presidente da Província de São Paulo. Daí em diante seguiu uma longa carreira política, sendo nomeado ou eleito por diversas vezes presidente de Província e deputado até em 1880, quando foi nomeado ministro dos negócios do Império. Ver: Augusto Victorino Sacramento Blake. *Dicionário bibliográfico brasileiro*. Rio de Janeiro: Tipografia Nacional, 1883.

<sup>27</sup> Existe no *Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo* uma encadernação em que foram unidos os três exemplares dos ensaios biográficos de Homem de Melo. Como Daunt Neto publicou num anexo à sua obra este caderno localizado no Instituto, decidi-me por utilizar esta última publicação mantendo sempre as datas da publicação inicial do jornal *Guayaná* dos livros originais. Os volumes em suas primeiras edições são: Francisco Ignácio Marcondes Homem de Melo. “Diogo Antonio Feijó”. *Guayaná*, 31 de maio de 1836, p. 1; Francisco Ignácio Marcondes Homem de Melo. “Diogo Antonio Feijó”. *Esboços biográficos*. São Paulo: Tipografia Literária, 1858; Francisco Ignácio Marcondes Homem de Melo. “Diogo Antonio Feijó”. *Biblioteca Brasileira*. volumes 2 e 4, Rio de Janeiro: S. E., 1862.

versões em seis anos o que demonstra o interesse do público pelo assunto. O tema pode ser melhor compreendido através da análise de uma porção de cartas que foram trocadas entre Homem de Melo e o Dr. Ricardo Gumbleton Daunt, um médico, morador em Campinas e que era parente de padre Feijó.

A correspondência traduz um pouco do trabalho de um estudioso que se envereda pelos meandros da história biográfica em plena metade do século XIX. São cartas recheadas de perguntas, as quais o Dr. Daunt ia respondendo de acordo com o que lembrava e com o que lhe confidenciavam os muitos amigos “íntimos” de padre Feijó. Era o momento em que, dentre as muitas memórias, um estudioso como o Homem de Melo deveria compor uma história unívoca e coerente ao passado e ao futuro. Era uma história do encadeamento político na primeira metade do século XIX com a segunda.

Em 1856, o biógrafo Homem de Melo estava indisposto com a política de sua época e buscava inspiração na história de sua pátria e, em especial na de sua Província. Escrevia de forma exultante e depois de muito elogiar os chamados filhos de São Paulo, afirmava coisas filosóficas sobre o destino dos homens, tais como:

"Fatal destino, que acompanha e persegue o homem e as gerações! O prestígio da grandeza, e a fascinação do heroísmo de hoje se trocam amanhã pelo martírio, pelos mares da obscuridade e do desprezo - singular e doloroso contraste com o viver de outrora! Decaída de sua glória, a Província de São Paulo - aí repousa triste e abatida ouvindo apenas os ecos sentidos da saudade - sem ao menos refletir a luz radiosa, com que iluminou outrora o Brasil inteiro!"

E o autor continuava em um tom explicativo exaltando um passado bom que havia sido extinto:

“Essa Província [de São Paulo](...) teve a preeminência de ser o berço feliz de grandes homens, que a Providência destinara a ilustrar nossa vida social com os rasgos de sua virtudes. (...) ela [a Província] os recorda com grande gratidão, e bendiz sua memória. Feliz dela, se estes nomes servirem para despertar seus brios, e acordá-las desse letargo que lhe impõe o presente! Recordemos este passado risonho - apagado já nas trevas de um futuro precário e vamos aí buscar um lenitivo ao menos aos males de hoje.”<sup>28</sup>

O passado seria “risonho”. O que lhe daria este adjetivo? Homem de Melo voltava-se para a vida de padre Feijó para justificar esta afirmação. Notava que o ex-

---

<sup>28</sup> Francisco I. M. Homem de Melo (1958). *Apud.* Ricardo Gumbleton Daunt Neto. *Op. cit.*, p. 335.

regente era um homem de ideais políticos definidos, mas a sociedade - por isso mesmo - teria sido com ele muito perversa. Ela - que a ele tudo devia - o deixara morrer na pobreza, na obscuridade e na ingratidão. O autor percebia a vida do ex-regente como que disposta em dois momentos particulares: em 1831 e em 1837. No primeiro, padre Feijó havia brilhado como ministro da justiça. Seu papel teria sido o de conter o “carro” revolucionário desgovernado desde a abdicação de D. Pedro I em 7 de abril de 1831:

“Há em todas as revoluções uma triste fatalidade, que as tornam perigosas e deploráveis: por mais moderadas que sejam, por mais sagrado o princípio que defendam, depois da vitória não lhes é jamais dado conter-se na meta, que lhes marca o triunfo de sua causa: o carro da revolução se despenha por um plano declinoso (...) Nosso país parecia condenado a esta lúgubre sorte: os primeiros dias do 7 de abril auguravam um futuro negro e medonho. (...) Mas não! A providência condeou-se de nós. (...) suas virtudes cívicas [a dos liberais] lhes deram bastante perspicácia política para compreenderem que a revolução se desvirtuava (...) É o que salvou o país (...) É esta página, talvez a mais gloriosa de nossa história, que Feijó conquista para sua vida política.”<sup>29</sup>

É importante notar que a ação política já é dada antes de padre Feijó atuar. A revolução - como escreve Homem de Melo num trecho anterior ao que foi citado acima - seria um “espírito”. Padre Feijó e seus companheiros liberais teriam atributos como “perspicácia” e compreensão do cenário revolucionário pré-estipulado. Neste sentido é que podemos entender como padre Feijó entrava neste tipo de história. O então ministro da justiça estava disputando um espaço no livro da história. A página sobre o 7 de abril, escrita a partir da abdicação e desdobrada numa revolução, foi por ele virada com uma importante atuação política anti-revolucionária. Entretanto, se em 1831 a história e seu livro requisitava um homem de ação como padre Feijó, em 1837 ela mudara de opinião. Temperamental, esta história aprendia através da “experiência política”.

“Os tempos se passaram: a experiência política demonstrou ao país a ineficácia a impotência do poder executivo confiado a três membros, e o ato adicional (...) veio conferir esse poder a um só.”

O ato adicional dava poderes de regente a uma só pessoa, mas quem iria governar? O mesmo homem de 1831. No entanto, os tempos haviam mudado...

---

<sup>29</sup> *Idem*, pp. 344-345.

“Feijó tocara o último degrau da grandeza; a sua estrela política porém empalidecera; e os belos dias de 1831 se trocam por cruéis amargores que põe em dura prova a sua grandeza d’alma.”<sup>30</sup>

No entanto, o antigo homem soubera o que fazer:

“Felizmente para sua glória compreendeu que não era o homem da situação, que sua continuação no poder era improfícua ao país.”<sup>31</sup>

Como explicar a abdicação de padre Feijó? Por que ele não acompanhou as mudanças de seu tempo? Era uma questão de princípios. Como afirmava Homem de Melo, “Feijó não quis transigir com suas convicções”. Mais do que isso, pela “tenacidade de seu caráter, não se prestava a isso.”<sup>32</sup> Para Homem de Melo, padre Feijó havia agido corretamente tanto em aceitar o posto de ministro da justiça em 1831, quanto de deixar a Regência em 1837. Neste caso, a interpretação atribuída ao processo político era o que justificava os atos públicos de homens como padre Feijó.

Homem de Melo interpretava a vida de padre Feijó à luz de diferentes períodos políticos da história do Brasil. A história linear ensinava ao presente da década de 1850/60 uma série de lições políticas. Para Homem de Melo, a Província de São Paulo em 1856 estava numa letargia política, numa falta de convicção e de ideais que sobravam na época de padre Feijó. O autor buscava na biografia histórica a reconstrução de um passado risonho dos paulistas, uma época áurea do idealismo que faziam muitos sonharem, mas que também possuía muitos problemas. O estudo de Homem de Melo devia delimitar bem os pontos positivos e negativos a época que o sucedeu. Neste sentido, terminava em tom apelativo:

“Apelamos para os anos de 1842 e 1848.

Um governo oscilatório não pode dirigir com segurança a sociedade (...) a confiança é o verdadeiro laço das sociedades. Desde então ele não passa de um vão simulacro que só serve para provocar os motejos da multidão.”<sup>33</sup>

Explicitou-se uma dura crítica a ser feita em 1856 a respeito do episódio de 1842 ou ao de 1848, mas também estava exposto neste trecho todo o medo do idealismo exacerbado do passado paulista. O limite entre o passado e o presente expunha-

---

<sup>30</sup> *Idem*, p. 346.

<sup>31</sup> *Idem*, p. 347.

<sup>32</sup> *Idem ibidem*.

<sup>33</sup> Francisco Homem de Melo (1958). *Apud*. Ricardo Gumbleton Daunt Neto. *Op. cit.* p. 347.

se em um equilíbrio entre o idealismo e a segurança, sendo que as ações de padre Feijó oscilavam mais para o ideal do que para o possível.

Ainda na elaboração de sua biografia, Homem de Melo suscitou um outro debate que tinha como foco central a ascendência de Diogo Antonio Feijó. Exaltando-se em sua argumentação biográfica liberalizante e idealista acabou chamando padre Feijó de um “filho do povo”, que havia sido injustamente tratado. Sua frase infeliz, mesmo tão suavemente exposta, indispsôs o biógrafo com um parente de Feijó e assim começou - em julho de 1856 - a já citada correspondência entre Homem de Melo e o Dr. Ricardo Gumbleton Daunt.<sup>34</sup> Louvando o esforço biográfico empreendido por Homem de Melo, Daunt concordava com a causa da empresa, mas impunha a seu interlocutor alguns problemas e “omissões”:

"Vossa Senhoria chama o padre Feijó filho do povo, homem do povo: perdoe-me se diga que nisto erra (...) O Feijó foi filho ilegítimo mas a mãe era Camargo e do âmago dessa nobilíssima raça. Era primo-irmão da mãe da Senhora D. Anna Vicência e do Brigadeiro Jordão e do sangue mais aristocrático da Província, e descendente em nono grau da Princesa Mbcy, mulher de João Ramalho."<sup>35</sup>

Vinha à tona um dos pontos mais polêmicos nas biografias de padre Feijó: sua genealogia. O Dr. Daunt procurava comprovar que padre Feijó descendia dos chamados “paulistas velhos”, que havia chegado à São Paulo logo no começo da colonização, associando-o a João Ramalho e à princesa indígena Mbcy, mais conhecida por Bartira. Na época em que o Dr. Daunt escrevia, o casal Ramalho e Mbcy começava a se tornar um símbolo da união do branco português como os indígenas de língua tupi dentro da província paulista.<sup>36</sup> A citada união representava o tronco genealógico mais

---

<sup>34</sup> Para evitar confusões, é importante salientar que este Dr. Ricardo Gumbleton Daunt aqui citado é o avô do Dr. Daunt odonto-legista do crânio de Feijó em 1943.

<sup>35</sup> “Cartas do Dr. Ricardo Gumbleton Daunt, médico, à Francisco Ignácio Homem de Melo, barão Homem de Melo”. *Apud.* Ricardo Gumbleton Daunt Neto, *Op. cit.*, p. 200.

<sup>36</sup> João Ramalho foi um português que, embora casado, acabou seguindo em 1503 em uma viagem de exploração para o Brasil na frota de Gonçalo Coelho, estabelecendo-se no Novo Mundo e formando por aqui uma nova família através de uma aliança com uma índia chamada Mbcy ou Bartira, a qual recebeu por nome de batismo Isabel Dias. Os descendentes dos dois representam dentro dos estudos genealógicos paulistas esboçados na segunda metade do século XIX e início do XX, o “tronco mais antigo da família paulista”. Para maiores detalhes, ver: Afonso d’ Escragnoille Taunay. *História da cidade de São Paulo*. São Paulo: Melhoramentos, 1953, p. 11; Afonso d’ Escragnoille Taunay. *São Paulo no século XVI*. Tours: Arrault e Comp., 1921, p.192;

antigo da província, tronco este que todo paulista desejava descender.<sup>37</sup> Associar geneologicamente padre Feijó a este tronco era fazê-lo mais nobre, elevando seu nome ao dos primeiros homens “públicos” da colônia. Para o velho Dr. Daunt a genealogia de padre Feijó comprovava que ele não teria sido “filho do povo” e nem tão pouco uma pessoa com sua ascendência podia ter sido esquecido por todos em sua época. Este tipo de argumentação somente explicava-se como um equívoco ou uma confusão vinda do Rio de Janeiro e que não podia ser cometida por um paulista como Homem de Melo. Esta confusão residia na suposta falta de conhecimento que os “homens da Corte” tinham da história e genealogia dos paulistas. A ira de Daunt apresentava-se em muitos momentos nos quais ele lembrava aspectos como os que se seguem:

"Olham [os da Corte no Rio] para a Província [de São Paulo] como uma máquina produtora e um elemento de possível aumento de receita do orçamento. Eu porém, conquanto não quero ceder a estes em amor à Província, não ambiciono uma transformação tão rápida. Que o aumento do desenvolvimento da Província simbolize fielmente aumentada a felicidade da velha população paulistana e não quero que seja deslocada ou que se rompam os fios da tradição entre o São Paulo libérrimo do século XVII e o São Paulo do tempo de D. Pedro II. Eu não concebo a verdadeira grandeza de um povo sem um passado - sem um forte sentimento de nacionalidade - sem homogeneidade."<sup>38</sup>

Para Daunt, o que os homens da Corte não percebiam é que o passado paulista devia ser traçado não a partir de uma mecanicidade econômica ou orçamentária, mas como um fio de “tradição” de tempos que se juntavam na formação da nacionalidade brasileira. A tradição paulista do século XVII era “libérrima” e ela estava nas veias de homens como Feijó e os paulistas seus descendentes. Era preciso conceber grandeza e passado aos paulistas e ao Brasil, homogeneizando o povo e moldando uma certa

---

Edith Porchat. *Informações históricas sobre São Paulo no século de sua fundação*. São Paulo: Iluminuras, 1993, p. 32 e pp. 114-117.

<sup>37</sup> John Monteiro explicita melhor a valorização dos povos de origem Tupis argumentando que para os “pensadores do Império” estes índios foram relegados a um “passado remoto”, aquele que reportava as origens de nossa nacionalidade. Tendo desaparecido enquanto povo, os “Tupis” haviam contudo contribuído através da mestiçagem e da herança de sua língua para a formação do Brasil. Ao contrário deles, os “Tapuias” foram recuperados como todos os povos inimigos dos “Tupis” e que falavam outras línguas. Eles haviam se perpetuado, sendo seus descendentes identificados com indígenas traiçoeiros que habitavam as terras brasileiras ainda no final do século XIX. Ver: John Manuel Monteiro. “As ‘raças’ indígenas no pensamento brasileiro do Império”. Marcos Chor Maio e Ricardo Ventura Santos (orgs.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/Centro Cultural Banco do Brasil, 1996, pp. 15-22.

ancestralidade para o chamado “tempo de D. Pedro II”. No entanto, este período presente não era de tranquilidade, marcando-se por rápidas transformações econômicas e sociais em São Paulo e no Rio de Janeiro. As disputas políticas enveredavam para outros campos, entrando mais para as discussões sobre os problemas do orçamento e dos caminhos do desenvolvimento da Província, do que para a organização de leis e a constituição política do Império. Tanto para Homem de Melo como para o velho Daunt, esta mudança na tônica dos debates políticos esvaziava o brilho das disputas. É neste contexto, onde o futuro era “precário”, que o passado tornava-se “risonho”. A memória de padre Feijó tornava-se um exemplo de glória e de injustiças.

Recuperando as lutas políticas de padre Feijó, sua agitação no campo da ordem imperial mesmo em momentos críticos como o de 1842, exaltava-se ao máximo a coerência do discurso e de sua vida política. Criava-se um “homem ilustre”, ou um líder que conhecia a política imperial e havia atuado sempre para exaltá-la e aprimorá-la. Entretanto, havia divergências. Para alguns o limite configurava-se na exaltação de Feijó como “filho do povo”. Para outros, como ressaltava Daunt, não havia necessidade de ir tão longe. Era possível construir a nação imperial sem fazer de Feijó um descendente deste “povo” em geral. Sua genealogia aristocrática deveria ser exaltada até mesmo para compreender sua atuação política. Se para Homem de Melo as ações de seu biografado ainda assim explicavam-se por sua coerência política, um outro estudioso da mesma época criava uma nova versão.

Em 1860, um médico alagoano há muito residente na Corte resolveu publicar um estudo sobre Feijó que havia sido escrito por um colega que desejava manter-se no anonimato. Alexandre José de Melo Moraes garantia que se tratava de um trabalho vindo do seio dos liberais, relatando ainda que o correligionário anônimo intitulava-se “amigo íntimo” de padre Feijó e “depositário de todas as suas particularidades”. Seu “opúsculo” originalmente intitulava-se *Necrologia do senador Diogo Antonio Feijó*, mas o médico Dr. Melo Moraes só manteve nele o nome do Ex-regente.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Ricardo Gumbleton Daunt Neto. *Op. cit.*, pp. 213-214.

<sup>39</sup> O anônimo autor talvez seja o cônego Geraldo Bastos já analisado anteriormente. No entanto, na edição de autor anônimo de Melo Moraes além da mudança no título, o editor incluiu um debate político inexistente na outra edição, desta forma optei por discutir as edições separadamente, mantendo a autoria desconhecida do segundo estudo, como quis Melo Moraes.

O anônimo autor exaltava Feijó especialmente como senador, procurando redimi-lo do caminho revolucionário de 1842. Afirmava que o ex-regente havia tentado ser conciliador, mas fora tolhido. Usando um exemplo de 1835, quando padre Feijó havia sido eleito regente, o autor lembrava:

“Desejando assinalar a sua Regência com a extinção das dissensões provenientes do espírito dos partidos, pretendeu organizar um ministério de coalizão, e foi desta época que começou-se a ouvir a doce palavra - conciliação. As escusas, porém, que encontrou em alguns dos estadista de sua confiança, fez com que dois dias depois, fosse incompletamente composto o ministério.”<sup>40</sup>

Por incrível que possa parecer, o liberal anônimo procurava recompor um político Feijó visto como um conciliador, ou como um precursor deste tipo de política. Esta análise pode parecer absurda, sobretudo se lembrarmos a frase final de Feijó ao Parlamento em 1843: “Fiz então [em 1842] o que fiz sempre”. Para alguém tão rigorosamente persistente em suas idéias liberais não parecia caber a denominação de “conciliador”. No entanto, esta terminologia fazia sentido para alguém que, em 1860, tentava recuperar a imagem do ex-regente dentro de um ambiente em que a palavra “conciliação” assumia ares “doces”.

Esta polêmica em torno da recuperação de padre Feijó como sendo ou não um conciliador acabou indispondo o editor do “opúsculo”, o Dr. Melo Moraes com um conhecido retratista e desenhista da Corte, o Sr. S. A. Sisson. Este último, entre 1859 e 1861, manteve um interesse em pintar retratos de “brasileiros ilustres” juntando a eles um pequeno texto biográfico de apoio, os quais em conjunto deveriam ser editados no

---

Ainda é interessante ressaltar que o Melo Moraes era médico conhecido e que já havia publicado muitas obras antes de se dedicar à biografia dos paulistas ilustres. Entre suas obras existem desde trabalhos de medicina tais como: *Repertório de medicina homeopática*, (4 volumes), ou ainda *Psicologia das paixões: contendo estudos filosóficos relativos à mulher, ao homem e particularmente às paixões humanas*. Pode encontrar referência a outros trabalhos biográficos tais como: *Luís de Camões: levantando o seu monumento ou a história de Portugal justificada pelos Lusíadas*, ou *Biografia do conselheiro José Marcelino Brito, Biografia do tenente coronel e cirurgião-mor reformado do exército Dr. Manoel Joaquim de Menezes*. Existem também obras educativas: *O educador da mocidade brasileira*. E ainda trabalhos históricos: *Ensaio corográfico do Império do Brasil*, *Memórias diárias da guerra do Brasil*. Todas estas obras estão listadas em: Dr. Alexandre José de Melo Moraes. *Diogo Antonio Feijó*, Rio de Janeiro: Tipografia Brasileira, 1861. Para maiores informações sobre sua vida ver: Augusto Victorino Sacramento Blake. *Op. cit.*, pp. 34-38 e Raimundo de Menezes. *Dicionário literário brasileiro*. 2ª edição, Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1978, p. 457.

<sup>40</sup> Dr. Alexandre José de Melo Moraes (org.). *Necrologia do senador Diogo Antonio Feijó*. Rio de Janeiro: Tipografia Brasileira, 1861.

formato de um livro. Pensando em incluir Feijó em sua *Galeria dos brasileiros ilustres*, resolveu propor a reedição do “opúsculo” editado por Melo Moraes. A idéia original do livro do Sr. Sisson era a de pedir para os próprios “homens ilustres” escreverem autobiografias, e, na falta deles, para algum “íntimo” o substituir e, neste sentido, o “opúsculo” de Melo Moraes aproximava-se deste objetivo.

Se a princípio Melo Moraes aceitou a reedição, no entanto, depois de lançado o livro de Sisson, este não caiu em sua graça. Desta forma, Melo Moraes tornou a editá-lo separadamente em 1861. Escrevia Melo Moraes nesta segunda edição:

“Tendo saído desfigurada a biografia que escrevi para a *Galeria dos Homens Ilustres* de Mr. Sisson, julguei reimprimir o meu trabalho, tal qual redigi.”<sup>41</sup>

Comparando-se os dois trabalhos percebem-se os tais pontos “desfigurados” são momentos em que o biógrafo criticava os políticos de 1861. Por exemplo, o autor recordava que padre Feijó havia sido favorável à extinção do Conselho de Estado. Neste sentido, o anônimo autor o elogiava e comentava que se esta vontade tivesse sido implementada, “certamente teríamos [em 1861] em cada repartição, o melhoramento necessário, e não um jogo de transações, ou antes de conveniências particulares com graves prejuízos dos interesses públicos.” Sugestivamente esta opinião do autor foi devidamente retirada da edição de Sisson.<sup>42</sup> No entanto, seja na versão original ou na cortada por Sisson, padre Feijó foi visto como um exemplo “público” para os liberais e conservadores da segunda metade do século XIX.

A ambigüidade da figura de Feijó foi tão exaltada quanto pouco discutida em seus muitos aspectos nestes dois estudos biográficos sobre o ex-regente. Se por um lado Homem de Melo explicitou o quanto Feijó foi um liberal convicto, por outro, o idealismo do ex-regente em muitos momentos soava quase como utópico para sua época, porque naquele antigo momento suas idéias geravam anarquia. Neste sentido Homem de Melo deixava implícito que Feijó tentou ser um conciliador em um momento em que isto era impensável na cabeça de seus contemporâneos. Seguindo o mesmo raciocínio, o autor editado por Melo Moraes, por exemplo, explicava que ser um liberal convicto não se contrapunha diretamente com alguma conciliação em 1860 ou 1861. Ambos os autores

---

<sup>41</sup> Alexandre José de Melo Moraes. *Diogo Antonio Feijó, Op. cit.*, p. 8.

<sup>42</sup> *Idem*, p. 6.

buscavam nas ações de um certo Feijó a sustentação para sua tese política contemporânea e, ao fazer este jogo, transformavam a ambigüidade do passado e as incertezas da vida de Feijó em ideais claros e fundamentos sólidos para as ações públicas do presente.

A memória do padre e ex-regente Feijó transformou-se bastante nos anos de 1850 e 1860. Ela oscilou entre uma memória de um homem “conciliador” e a do “idealista”. Por um lado Feijó pareceu um anárquico em Homem de Melo, uma pessoa que, possuindo princípios rígidos foi um político brilhante para sua época, porque fez-se exemplar por suas idéias. Já este idealismo foi relido no “opúsculo” anônimo de Melo Moraes através da conciliação supostamente existente no discurso do ex-regente.

Todo este processo acabou gerando muitos esquecimentos. Foi sendo esquecida toda a vida clerical de Feijó, juntamente com sua unidade com o universo político. As antigas orações fúnebres que percebiam a vida de Feijó com a de um padre em uma missão que ia da missa aos cargos públicos cedeu lugar a uma árdua batalha no intuito de decidir os rumos da construção da imagem do “estadista Feijó”. Se nos escritos de Homem de Melo a identidade paulista unia e atribuía sentido à vida do homem público Feijó, o trabalho editado por Melo Moraes expunha um biografado capaz de revelar um certo anseio nacional, sendo um entre os muitos “brasileiros ilustres”, que compunham a *Galeria* do Sr. Sisson.

“Ilustre” político ou “paulista velho”, seja como for, padre Feijó começava a ganhar novos ares. Entre os brasileiros ou os paulistas figurava ao lado de outros nomes que começavam a compor uma “galeria” de estadista, sendo que sua vida passa a ser prioritariamente ilustrada por este viés. Seus contornos políticos foram sendo minuciosamente traçados, ora através de uma genealogia auto-explicativa, ora através de seus atos ditos heróicos. Estes contornos somente irão se alargar mais nas décadas seguintes, quando uma nova polêmica atinge seu nome, a saber, dá-se o surgimento de uma dúvida sobre a questão da raça de Diogo Antonio Feijó.

### 1.3 - A questão da raça.

Feijó era aristocrático ou “filho do povo”? Como entender este tipo de pergunta, contextualizando-a na segunda metade do século XIX? Em 1856 Daunt e

Homem de Melo discordavam dos meios, mas concordavam no que tangia ao caráter da atuação política de Feijó. O consenso entre os dois autores terminava na constatação de que padre Feijó havia sido um grande político liberal ou que fora convicto em suas idéias sobre os negócios públicos até o fim de sua vida. A partir daí colocava-se a questão: como explicar a grandiosidade deste homem público? Teria Feijó se tornado um grande estadista por atributos pessoais e educacionais, ou por outro lado, estes atributos eram genealógicos, efetivando-se ao longo das tradições familiares paulistas? O nascimento e o caráter educacional e pessoal muitas vezes somavam-se, mas em outros momentos chocavam-se fazendo parte de uma complexa questão, a qual tomou uma forma mais definida anos adiante, na década de 1870, quando o problema de ser ou não Feijó um “filho do povo” desdobrou-se em uma outra questão, a saber, qual seria a raça de Feijó. Neste momento, a genealogia ganhava terreno, desdobrando-se e fortalecendo-se como forma explicativa para muitas ações públicas de padre Feijó.

Ainda na década de 1870 um importante livro de nobiliarquia paulista foi descoberto. Os vários tomos escritos um século antes por Pedro Taques de Almeida Paz Leme começaram a circular em São Paulo. Esta nobiliarquia foi reeditada em vários tomos dentro da *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* entre 1870 e 1873, representando uma virada na forma pela qual se entendia a história política de São Paulo então.<sup>43</sup> Neste contexto, um paulista vindo de Itu e descendente de um ramo conhecido da província, o Dr. Joaquim de Paula Sousa escreveu ao Dr. Daunt com a finalidade de tirar uma dúvida sobre a raça de Feijó.<sup>44</sup> No entanto, antes de entrar no assunto o remetente lembrava que

---

<sup>43</sup> Este estudo continuou gozando de grande prestígio ainda na primeira metade do século XX, sendo reeditado aos cuidados de Afonso Taunay. O primeiro tomo num livro editado pela editora Martins e os dois subsequentes em tomo especial da *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, ver: Pedro Taques de Almeida Paes Leme. *Nobiliarquia paulistana, histórica e genealógica*. Volume 1, São Paulo: Martins, 1953; Pedro Taques de Almeida Paes Leme. Volume 2, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 39(1940): tomo especial. Para maiores detalhes sobre esta publicação consultar: Odilon Nogueira Matos. *Afonso de Taunay: historiador de São Paulo e do Brasil, perfil biográfico e ensaio bibliográfico*. São Paulo: Museu Paulista, 1977, pp. 226-227.

<sup>44</sup> Joaquim de Paula e Sousa era de Itu onde nasceu em 4 de março de 1833. Era filho de um amigo íntimo de padre Feijó, o conselheiro liberal Francisco de Paula e Sousa. Joaquim doutorou-se pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro em 1858, ano no qual seguiu viagem para a Europa onde continuou seus estudos. Retorna diretamente para São Paulo onde clinica em Itu e na capital por muitos anos. Prestou serviços em jornais locais como *A Província de São Paulo* onde assinava sob o pseudônimo de Jorge Velho e durante a guerra do Paraguai inscreveu-se como voluntário. De suas atividades múltiplas nasceram vários escritos, que iam desde sua tese

havia juntado e encadernado a obra de Pedro Taques, notando que o destinatário iria gostar muito:

“Tendo agora um quitute intelectual, a obra de Pedro Taques, encadernada em separado, formando dois grossos volumes. Se o Sr. Dr. Ricardo quiser lê-lo eu poderei levá-lo quando for, pedindo não empreste, que faço nele grande cabedal.”<sup>45</sup>

O vasto estudo de Pedro Taques esboçava uma enorme linhagem genealógica paulista. Já não se precisava recorrer apenas a memória para tecer estas linhagens e elas demonstravam a ancestralidade aristocrática de muitas famílias paulistas. Paula e Sousa era um dos que se preocupavam em desenredar as muitas genealogias paulistas para compreender, através delas, as raças que conformavam aquela gente que a cada ano ganhava mais prestígio político dentro da nação brasileira devido ao crescimento econômico do café. Este tipo de estudo daria sustentação às ações políticas e sociais de homens de Estado do presente e do passado.

Preocupado especificamente com o caso de Feijó, o Dr. Joaquim de Paula e Sousa, de antemão sabia uma parte de sua origem genealógica. Criado em Itu e sendo filho de um conselheiro e amigo de Feijó, o Dr. Joaquim sabia que o grande ramo familiar de Feijó pelo seu lado materno vinha da linhagem dos Camargos. No entanto, o lado paterno lhe era desconhecido. Foi neste vácuo que se abriu uma polêmica, a qual resultou em uma carta que o Sr. Joaquim escreveu ao médico de Campinas, o Dr. Daunt. Uma dúvida rondava a cabeça do remetente havia um bom tempo. Ele havia lido uma citação em um livro de um outro pesquisador, o Sr. Couto de Magalhães e esta o deixara curioso:

“É o caso que estou em grande dúvida com o Sr. Dr. Couto de Magalhães, que afirma que pelos traços de retrato [de Feijó], e energia que o distinguia, o considera mestiço de índio, enquanto eu o julgo branco.”<sup>46</sup>

---

sobre *Sintomas e diagnósticos da catarata*, ou obras de caráter médico-higienistas como seus *Esboço de uma higiene de colégio aplicado aos nossos*, até manuais de caça de onça ou visitas a banhos como os de Poços de Caldas, ou ainda romances históricos como *Os Palmares*, ou esboços como *Manual de literatura ou estudo sobre a literatura dos principais países da América*. Para maiores detalhes, consultar: Raimundo de Menezes. *Op. cit.*, p. 656.

<sup>45</sup> “Cartas do Dr. Joaquim de Paula e Souza ao Dr. Ricardo”, *Apud* Ricardo Gumbelton Duan Neto, *Op. cit.*, p. 269.

<sup>46</sup> *Idem ibidem*.

O Dr. Paula e Sousa precisava de uma maior certeza, rogando ao amigos

algumas explicações e outras confirmações:

"Sei que os olhos eram azuis e a opinião o diz branco (...). Eu entendo não ser pecha ter entre os avós um pouco de sangue índio, que entendo muito melhor que o africano. A nossa classe inferior, em grande parte formada com sangue índio, tem qualidades nobres: não mata para roubar, não atura uma palavra má, não é bêbado. (...) Gardner diz que ao desembarcar em Liverpool, viu mais bêbados em um dia do que em cinco anos de viagens pelo Brasil. Hoje não está tanto assim (...) Sem desvario, a que breve com tantos italianos, nada se pode fazer, atacando eles mesmos nas ruas. Por isso nem que mestiço seja, perde ele [Feijó] o prestígio que goza."<sup>47</sup>

A cor dos olhos de Feijó deveria ser conhecida, pois quando da morte do ex-regente, seus olhos foram arrancados e doados a um de seus melhores amigos, o Brigadeiro Rafael Tobias de Aguiar, um dos líderes da sedição de 1842 e amigo íntimo do pai do pai do Dr. Joaquim, o conselheiro Francisco de Paula e Sousa<sup>48</sup>. Se a cor de pele não era um problema fundamental para padre Feijó nunca sendo discutida por ele ou comentada por seus contemporâneos, no entanto para homens como o Dr. Joaquim de Paula e Sousa ela se tornou uma "grande dúvida". Para este último era preciso recuperar a fisionomia do padre-regente, para se certificar de alguns importantes aspectos psicossociais que o formavam. A raça ou os "traços" de uma pessoa podiam explicar aspectos cruciais como sua personalidade ou sua "energia" e disposição em vida. Suas ações seriam explicadas por sua personalidade, que estava intimamente relacionada com sua raça.<sup>49</sup>

A disputa por esta genealogia racial levava o Dr. Joaquim de Paula e Sousa a um debate com um outro conhecido intelectual liberal, o Dr. José Vieira Couto de Magalhães. Os dois interlocutores eram de uma mesma geração, de famílias com tradição liberal e oriundos de uma elite que enriquecera muito com a expansão cafeeira

---

<sup>47</sup> *Idem ibidem.*

<sup>48</sup> Osvaldo Orico. *Feijó: o demônio da Regência*. 2ª edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1932, p. 225.

<sup>49</sup> Este fortalecimento da questão da raça dentro do universo da elite brasileira nas décadas finais do século XIX já foi tema de alguns relevantes estudos, ver, entre outros: Thomas E. Skidmore. "O contexto intelectual da abolição no Brasil", *Preto no branco, raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, pp. 19-53; Célia Maria Marinho de Azevedo. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites - século XIX*. São Paulo: Paz e Terra, 1987; Lília Moritz Schwarcz. *O espetáculo das raças, cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

após 1850. Ambos eram doutores, só que Paula e Sousa era um médico paulista que estudou no Rio e Couto de Magalhães era um advogado mineiro que bacharelou-se em São Paulo.<sup>50</sup> A polêmica entre ambos instaurou-se com uma citação de Magalhães em seu livro *O Selvagem*. Nele, o autor afirmou que Feijó foi o próprio exemplo da boa mistura entre índios e brancos. Escrevia Couto de Magalhães:

“...os mestiços de índio e branco constituem uma raça enérgica e que mais iniciativa possui no Império... Entre nossos homens ilustres, alguns dos que mais se distinguiram pela fortaleza de seu caráter, pela virtude da perseverança, que não é muito vulgar entre nós, foram os mestiços. Citarei, entre outros, o padre Diogo Antonio Feijó.”<sup>51</sup>

Paula e Sousa não contestava a importância que Couto de Magalhães atribuía aos mestiços, somente debatia o erro de citar como um bom exemplo o caso de Feijó. Ambos incluíam a problemática da mestiçagem como importante elemento para a formação da nacionalidade brasileira.<sup>52</sup> Toda a explicação de Couto de Magalhães revalorizava uma certa descendência indígena vinculada aos indígenas de língua Tupi, sobretudo se ela viesse misturada com sangue aristocrata e branco. Em *O Selvagem*, o autor intercrucava a questão da raça com explicações oriundas da religião e língua, numa tentativa de enquadrar os índios de tradição Tupis no nascente conceito de folclore formador da cultura brasileira.<sup>53</sup> No mundo do Dr. Joaquim de Paula e Sousa ou no do

---

<sup>50</sup> Sobre dados biográficos de Couto de Magalhães, ver: Raimundo de Meneses. *Op. cit.*, p. 400.

<sup>51</sup> José Vieira Couto de Magalhães. *O Selvagem*. 3ª edição, São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1935, pp. 116 e 275.

<sup>52</sup> Em um estudo recente sobre Couto de Magalhães, Maria Helena P. T. Machado enfatiza o grande interesse e repercussão dos estudos indigenistas esboçados pelo autor, salientando que ele tornou-se um “interlocutor do Imperador em seus estudos tupinológicos”, o que o fazia um “ferrenho crítico dos estrangeirismos”. Maria Helena P. T. Machado. “Um país em busca de moldura - o pensamento de Couto de Magalhães, O selvagem e os sertões”. Francisca L. Nogueira de Azevedo e John Manuel Monteiro (orgs.). *Confronto de culturas: conquista, resistência, transformação*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, São Paulo: Edusp, 1997, p. 377; Maria Helena P. T. Machado. “Introdução”. In: José Vieira Couto de Magalhães. *Diário Intimo*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

<sup>53</sup> Dentro desta temática, Couto de Magalhães insere-se em uma polêmica com Silvio Romero, o qual considerava seu estudo sobre os indígenas menos filosófico do que curioso. Romero ironizou o estudo de Magalhães, lembrando que ele transformava índios que estavam em um grau de atraso “do homem geológico, o homem da idade da pedra”, em verdadeiros teólogos. Para maiores detalhes sobre esta polêmica, ver: Aldrin Moura de Figueiredo. “Silvio Romero na Amazônia: quem diria? *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia, a constituição de um campo de estudo 1870- 1950*. Dissertação de Mestrado. IFCH/UNICAMP, 1996, pp. 57-67.

Dr. Couto de Magalhães escravos de origem africana, imigrantes e descendentes de índios conviviam e disputavam terreno em um turbilhão de mudanças sociais. Nele a cena era ocupada cada vez mais por problemas e questões como a criminalidade, a bebedeira e a vagabundagem.

Enquanto discutia-se no Parlamento paulista a questão servil e a utilização do elemento nacional, não se sabia ao certo nem mesmo a cor de um ex-regente imperial. Recuperava-se registros orais vagos e contraditórios, apelava-se à tradição e indagava-se ao já idoso Dr. Daunt. Fazendo uso da memória, pessoas como o Dr. Joaquim de Paula e Sousa conseguiam relacionar Feijó aos Camargos, confirmando toda sua ascendência na obra de Pedro Taques. Com ela era possível ligá-lo aos primeiros ramos paulistas desta genealogia. No entanto, estudos como os de Couto de Magalhães, ao analisarem os atos públicos de Feijó, desvinculando-os de sua tradição ou memória, concluíam com uma aproximação mais direta entre o ex-regente e os indígenas de língua Tupis.

A questão da raça estava tão pendente e confusa no caso de Feijó que durante a primeira exposição de História Nacional ocorrida na Biblioteca Nacional em 1881 foram expostos oito quadros de Feijó na tentativa de se especificar seu rosto para as gerações futuras. No entanto, em muitos deles o padre e ex-regente possuía fisionomias diferentes. No primeiro quadro, publicado originalmente no livro de viagem do pastor protestante Daniel Kidder ao Brasil na década de 1830, Feijó aparece como um senhor branco e aristocrático, o que também ocorre nas duas pinturas subseqüentes editadas pelo Sr. Sisson. Na terceira pintura julgou-se necessário retratá-lo com a faixa de Regente Imperial, demonstrando assim mais claramente seu ar aristocrático. Já no 4º e 5º quadro sua pele escurecia um pouco e sua vestimenta o ligava aos senhores proprietários paulistas, como é possível notar na reprodução das pinturas que se seguem.



Figura 1 - Oito quadros de Feijó expostos na Primeira Exposição de História Nacional da *Biblioteca Nacional* no Rio de Janeiro em 1881.

Em 1881 havia uma clara tensão entre a tradição oral e genealógica de alguns biógrafos liberais de São Paulo e um profundo anseio de se atribuir outras formas físicas e raciais a um ex-regente como Feijó no Rio de Janeiro. Pesquisadores tão diferentes quanto Couto de Magalhães, Ricardo Daunt e Joaquim de Paula e Sousa começavam a unir os dois lados da questão buscando amalgamar as disparidades políticas da época de Feijó e, simultaneamente, construindo outras que não cabiam na época em que o biografado havia vivido. Dos primeiros estudos e orações fúnebres de 1843 até pesquisas como as de Couto de Magalhães a imagem de padre Feijó foi ganhando novos contornos, saindo cada vez mais da memória presente no terreno privativo dos relatos de amigos e correligionários religiosos e políticos, para ganhar um público maior almejando talvez alguma “cientificidade”. Se é certo que Feijó morreu em 1843 e que seus olhos cerraram-se para sempre sendo arrancados e guardados por seus amigos; vale lembrar também que muitos desejavam poder reabri-los. No entanto, Feijó não mais enxergava por meio deles. Quem os extraiu queria ver no fundo daqueles olhos um pouco de si mesmo, dos problemas de sua época e de sua ciência.

## Capítulo 2 - O renascer da múmia.

### 2.1 - O sumiço do corpo.

Ainda no século XIX, mais precisamente por volta do ano de 1851, um problema com os despojos de padre Feijó preocupava seus parentes. Não era a questão de sua raça, ou a conjuntura política que os atormentava, mas o lugar onde o corpo do ex-regente havia sido sepultado. Por esta época, um sobrinho de Feijó, Palhares de Camargo, juntamente com um também amigo do ex-regente, o brigadeiro Rafael Tobias de Aguiar, haviam resolvido trasladar o corpo de padre Feijó, retirando-o do jazigo do Carmo, local onde fora sepultado em 1843. A mudança efetuou-se em família, guardando-se o maior segredo. O objetivo desta secreta operação era o de afastar o público da sepultura do ex-regente para que a família do falecido pudesse velá-lo em paz. Foi exatamente quando os primeiros esforços biográficos foram feitos no intuito de lembrar a memória de Feijó, que a família do falecido resolveu sumir com o corpo.

Ainda durante a crônica escrita por Possidônio e já descrita na introdução desta tese, explicitava-se este sumiço colocando-o como um problema que movimentava a cidade de São Paulo nas décadas iniciais do século XX. Nela, o falecido conversava com seu amigo cronista diretamente de um cemitério, cujo narrador não precisava qual era porque não se sabia, ao certo, o local do segundo sepultamento de Feijó. Além da referência do cronista Possidônio, muitas outras ficaram evidentes. Foram numerosos aqueles que tentaram localizar o corpo do ex-regente, sendo que o mistério aumentava o valor da relíquia em que ele vinha se transformando. No entanto, esta foi uma história de sucessivos fracassos.

Na década de 1880 o próprio Dr. Joaquim Paula e Sousa tentou encontrar o corpo do ex-regente. Já na década seguinte alguns cronistas e memorialistas paulistanos seguiram o mesmo exemplo buscando um motivo a mais para homenagear o morto, que estava sendo lembrado através da edificação de uma badalada estátua próximo ao centro da capital paulista. Apesar de todo o esforço e buscas, nenhum sucesso foi obtido. Em 1908 um cronista paulista encontrou nos documentos da ordem franciscana um indício que anunciava a trasladação do corpo para aquele local. Além disso, existia toda uma tradição oral que confirmava esta suspeita. Todavia, nada por ali lembrava ou

continha qualquer vestígio que o ex-regente pudesse ter sido trasladado para lá. Mesmo assim, os estudiosos não desistiram facilmente.<sup>1</sup>

Havia algumas memórias sobre a transladação do corpo. Um padre paulista, monsenhor Francisco de Paula Rodrigues, por exemplo, lembrava de que na época em que era coroinha, em 1852, havia visto na igreja da ordem terceira do Carmo um caixão mortuário que os empregados da igreja disseram “encerrar os restos mortais do padre Diogo Antonio Feijó”. Além disso, o então coroinha ainda se lembrava que, estando à porta de sua casa à rua das Flores número 16, vira “passar o aludido caixão, transportado em carroça, pela rua de Santa Tereza, cortando o início da rua das Flores, em direção ao largo de São Francisco”. Parentes de padre Feijó, ainda vivos no início do século XX, lembravam que seu caixão havia sido levado para o jazigo dos terceiros franciscanos e que o seu primeiro orador fúnebre, padre Geraldo Bastos havia escrito um folheto explicativo sobre esta transferência. Depois de várias buscas em São Paulo e no Rio de Janeiro, este folheto foi localizado e conseguiu-se a confirmação definitiva da transferência. Ainda de acordo com o panfleto, o corpo havia sido transportado “particularmente”, ou seja, sem as formalidades oficiais ou legais do recebimento do corpo. Pesquisas no arquivo da ordem terceira franciscana confirmavam uma solicitação de transferência, mas nunca relataram se ela havia sido permitida ou efetivada. Desta forma, nos anos iniciais do século XX, alguns ainda se lembravam que o corpo tinha sido transferido para o jazigo dos terceiros dos franciscanos, mas ninguém sabia ao certo em que local dentro dele.<sup>2</sup>

Finalmente, em 1917, o Sr. Afonso de Freitas, um tupinólogo e memorialista paulista, iniciou uma pesquisa que acabou logrando sucesso. Primeiramente oficiou ao *Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo* rogando que se fizesse uma nova tentativa.<sup>3</sup> O Sr. Freitas há tempos interessava-se pela história de São Paulo, suas origens,

---

<sup>1</sup> Para saber mais sobre os fracassos anteriores, ver: Afonso A. de Freitas. "O encontro dos restos mortais do padre Diogo Antonio Feijó", *Op. cit.*, pp. 32-41 e Afonso A. de Freitas. *Quem descobriu os despojos de Feijó?*. São Paulo: Tipografia São Lázaro, 1922.

<sup>2</sup> Afonso A. de Freitas. "O encontro dos restos mortais do padre Diogo Antonio Feijó", *Op. cit.*, p. 33 e 35.

<sup>3</sup> Afonso Antonio de Freitas nasceu na capital paulista em 1868 e apenas cursou humanidades na Escola Mineira nunca tendo freqüentado faculdade. Tinha, todavia, muito trânsito em jornais locais como *O Diário Popular*, onde inaugurou uma seção denominada "Velho São Paulo", local de onde nasceram uma série de crônicas sobre os antigos paulistas. Interessava-se muito pela

suas raças e, em especial, seus heróis do rol dos quais sobressaia Diogo Antonio Feijó. Argumentava Afonso de Freitas aos demais membros do *Instituto Histórico* paulista que a busca e localização do túmulo do ex-regente era importante para que, durante as comemorações do centenário da Independência, fosse possível venerar: “como devem ser, os despojos daquele que, se não foi o ‘Marechal de Ferro’ dos tempos antigos, como querem alguns, é porque em verdade, Floriano é que foi o padre Feijó dos tempos modernos”. Lembrava ainda aos membros do *Instituto Histórico* paulista que a eles cabia o dever de cultivar os “sentimentos de afetividade coletiva” e de “respeito e veneração pelos vultos”, pois eram estes grandes homens que “preparam o Brasil para empreendimentos maiores”. Sem muitos problemas, Afonso de Freitas conseguiu o apoio do *Instituto* para caminhar em suas pesquisas.<sup>4</sup>

Aos 18 dias de junho de 1917 reuniram-se em São Paulo, mais precisamente numa cripta da igreja da ordem terceira de São Francisco da Penitência, uma porção de estudiosos e mais alguns pedreiros. Tinham eles, os operários, uma missão que seus padrões consideravam patriótica.<sup>5</sup> O então presidente do Instituto, o mesmo persistente Sr. Afonso A. de Freitas havia obtido com muito custo uma autorização do arcebispo metropolitano para abrir, uma a uma, as criptas existentes no jazigo de São Francisco.<sup>6</sup> Foi um longo trabalho, no entanto, num dia de sorte, percebeu-se que tudo não havia sido em vão.<sup>7</sup> Desconfiou-se que em cima de uma das criptas poderia haver um

---

história dos indígenas de língua Tupi, escrevendo sobre o assunto em revistas como a do *Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, de onde se tornou membro e depois presidente. Para maiores informações, ver: Luís Corrêa de Melo. *Op. cit.*, pp. 243-244.

<sup>4</sup> Afonso A. de Freitas. *Quem descobriu*, *Op. cit.*, pp. 21-22.

<sup>5</sup> Afonso A. Freitas. *Quem descobriu*, *Op. cit.*, pp. 17-97; Ricardo G. Daunt Neto. *Diogo Antonio Feijó*, *Op. cit.*, pp. 281-308.

<sup>6</sup> O arcebispo metropolitano deferiu autorização alegando que o assunto interessava tanto “a história da pátria como à história da Igreja”, mas reservava para esta última “o direito de deliberar em definitivo o destino a dar-se aos despojos do notável brasileiro”. Ver transcrição do ofício em Afonso Antonio de Freitas. *Quem descobriu*, *Op. cit.*, pp. 52-54.

<sup>7</sup> É preciso ressaltar que a versão relatada em seqüência foi contestada pelo ministro da Ordem Terceira de São Francisco da Penitência em janeiro de 1922. Em 13 de janeiro o ministro publicou no *Correio Paulistano* um artigo no qual afirmava que foram os frades quem descobriram os despojos do regente, após o Instituto ter desistido da procura. A disputa encerrou-se com o discurso, seguido de publicação, ainda em 1922, de um relatório altamente documentado e redigido pelo Dr. Freitas. É nele que tomei por base para a versão que apresento a seguir. Para maiores esclarecimentos, ver os números do *Correio Paulistano* de 13 de janeiro de 1922 e de *O Estado de São Paulo* de 26 de janeiro de 1922.

outro túmulo escondido. Apressavam-se as obras enquanto um desenhista ia documentando, paulatinamente, o *design* de cada nova cripta. Aquela poderia ser a do regente. Era necessário registrá-la antes que fosse deliberadamente destruída para ser vasculhada. Nela constavam as seguintes palavras:

"Longo foi o caminho! a viagem triste!  
 Não mais!... No asilo extremo aqui vos  
 chame  
 O descanso final!  
 Benção da Pátria, gratidão dos amigos  
 Desçam contigo ao túmulo."

A referência à pátria logo chamou a atenção, sendo que, depois de terem sido retirados mais de duzentos tijolos, localizou-se um rolete de papel. "- Um papel?" Talvez todos estranhassem, mas eram papéis: quatro exemplares de uma oração fúnebre escrita em 1843, por ocasião da morte de Feijó. Os trabalhos aceleraram-se e os tijolos foram se amontoando no chão. Eram onze horas e todos os estudiosos estavam almoçando. Os operários José da Cruz Carvalho e Ventura Moreira apressaram-se por chamar algum responsável. Eis que apareceu o ministro dos terceiros de São Francisco e com ele criou-se o cenário. Chegavam os repórteres, os fotógrafos, as autoridades.<sup>8</sup>

"- É o caixão?" Era certa a impaciência. Sim, ele podia ser vislumbrado, mas estava bem fixado ao fundo do túmulo. Antes de retirá-lo percebeu-se mais um objeto. Via-se um frasco enrolado em um veludo velho. A curiosidade aumentava. "- Fotos, mais fotos por aqui, este é um momento histórico." Talvez fosse esta uma das frases que rondavam aquele sombrio ambiente. O frasco estava nas mãos do estudioso. Retirou-se o veludo e... " - O coração, eis o grande coração!" Naquele frasco de vidro havia sido conservado o coração de Feijó. " - E o corpo?" Existe sempre um curioso. Hoje podemos saciá-lo mais rapidamente do que na época. Antecipando-me, é possível assegurar que ele estava bem conservado, mumificado e embalsamado. Contudo, em

---

<sup>8</sup> Segundo o Dr. Freitas estavam presentes: a Comissão do *Instituto Histórico de São Paulo* composta por Afonso de Freitas, o senador Luiz Piza, o tenente coronel Pedro Dias de Campos, o coronel João Lellis Vieira e o padre Deusdedit de Araújo. Além destes, compareceram as seguintes pessoas: a autoridade policial, o Dr. Leite Bastos, o médico legista, o monsenhor Ezechias Galvão da Fontoura, o vice-presidente do *Instituto Histórico de São Paulo*, o Dr. Washington Luís, o superior da Ordem Primeira de São Francisco, o Dr. Carlos Knuppeeln, além de demais pessoas que provavelmente faziam reportagens. Afonso A. de Freitas. *Quem descobriu*, *Op. cit.*, p. 47.

1917, ainda foi preciso retirar o caixão e abri-lo. Depois de todo o trabalho foram tiradas muitas fotos como a que reproduzo abaixo. Nela é possível perceber os tijolos ainda ao lado do amplo buraco escavado na parede. Outro buraco menor pode ser notado em uma cripta mais acima e a direita demonstrando o grande estrago feito no jazigo até aquele dia em que o corpo foi localizado.

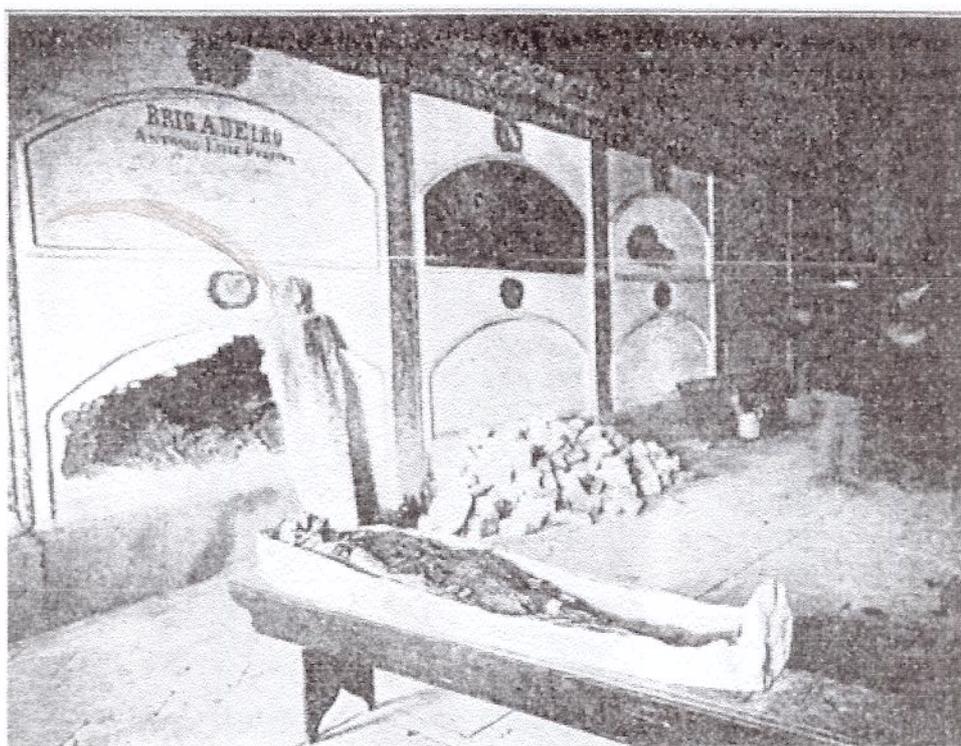


Figura 2 - Fotografia do caixão de Feijó localizado no jazigo da Ordem Terceira de São Francisco em São Paulo em 1917 por Afonso Antonio de Freitas.

No ano seguinte, foi decidido o destino definitivo para o corpo de Feijó. O arcebispo, D. Leopoldo Duarte deu um parecer autorizando a transladação do corpo para uma cripta na nova catedral da Sé. Ficaria sepultado para sempre junto aos despojos de um outro “paulista velho” redescoberto por volta de 1920: o cacique Tibiriçá.

Neste contexto resgatava-se simbolicamente a antiga tradição defendida pelo Dr. Daunt. Como deixei claro anteriormente, Daunt acreditava que padre Feijó descendia de João Ramalho e Mbcy, sendo que esta última era filha do cacique Tibiriçá. Um homem como Afonso Antonio de Freitas estava mais do que interessado em desenvolver esta genealogia como um elo fundamental na elaboração e explicação para as

tradições e reminiscências formadoras da identidade paulista e brasileira. Em seu livro mais conhecido, *Tradições e reminiscências paulistas*, Afonso de Freitas explicitava como era-lhe fundamental a união do passado com o presente. Argumentava que para se localizar o povo paulista era necessário compreender o seu folclore que, de antemão, advinha daquilo que normalmente era conservado pelas camadas populares. Anunciava que São Paulo em 1921, ano de 1ª edição de sua obra, havia crescido muito e que abrigava dentro de si muitos estrangeiros e seus estrangeirismo, mas que nas músicas antigas tanto quanto nos documentos guardados, ainda era possível reconstituir “elementos seguros” da constituição psíquica dos nossos avós. Seu livro configurava-se em uma tentativa de explicar o que “era a Paulicéia dos velhos tempos nas vésperas de sua transformação em grande ‘urb’ moderna”.<sup>9</sup>

As tradições e as pesquisas arquivísticas, em muitos casos amplamente recuperadores das genealogias de ilustres paulistas, relacionavam-se fazendo com que o passado soasse como uma grande lição que extrapolava o universo dos políticos e seus iguais. Para homens como Afonso de Freitas o encontro do corpo de Feijó era um exemplo para o “povo” em geral, fazendo parte de todo um processo que tentava recuperar a história de São Paulo como se seu povo estivesse fadado ao sucesso e à modernidade. Esta era uma preocupação de um rol de estudiosos que se interessavam pela busca do passado paulista com um olhar um tanto quanto particular. Eram republicanos que retomavam o passado imperial, recuperando ali figuras chaves para a formação de uma nova identidade nacional, republicana e moderna. O corpo em si era mais uma relíquia histórica, mais um documento dentro de um contexto de pesquisa bem maior. No entanto, nem sempre a ordem de pesquisa pautava-se prioritariamente no levantamento de fontes escritas e orais em detrimento de análises marcadamente vinculadas a estudos da anatomia do corpo de Feijó. Duas décadas depois da localização de seu corpo, este voltou a ser alvo de novas investigações em certo sentido muito diferentes daquela efetuada por Afonso de Freitas.

---

<sup>9</sup> Afonso A. de Freitas. *Tradições e reminiscências paulistanas*. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1985, pp. 22-23.

## 2.2 - Da genealogia à craniometria.

Em 1917 os despojos de Feijó e de seu “novo” companheiro de glória, o cacique Tibiriçá, foram recuperados nas páginas de muitos jornais e revistas. Os restos mortais do ex-regente, em particular, além de servir para estimular trabalhos delimitados por pesquisas gerais e genealógicas em arquivos ou por entrevistas, também serviu para outro fim. Seus despojos foram fotografados e através destas fotos vários estudiosos começaram a se interessar pelo estudo de seu crânio. Pesquisas deste gênero já vinham sendo feitas na Europa e Estados Unidos desde a segunda metade do século passado. Seu caráter, de início, era criminalístico, vinculando-se aos estudos que procuravam estabelecer relações entre o tamanho e forma do crânio e as tendências psicossociais presentes em assassinos. Nos anos finais do século XIX este tipo de pesquisa estimulou a criação da medicina legal, que começou a ganhar um papel cada vez mais marcante dentro do mundo da investigação pericial já nas primeiras décadas do século XX. Estabelecendo-se entre estudiosos de várias áreas, os adeptos deste tipo de pesquisa iam desde médicos, psiquiatras e antropólogos até advogados e chefes de polícia, sendo que muitas vezes tentaram-se ampliar o debate para estudos históricos do caráter, raça e personalidade dos gênios.<sup>10</sup> Retomando o caso de Feijó, seu corpo acabou também sendo alvo deste tipo de estudo.

Em 1943, o Dr. Ricardo Gumbleton Daunt Neto, um parente distante de Feijó, conseguiu nova autorização do arcebispo para fazer uma perícia no cérebro de Feijó. O novo estudioso não era médico de formação, sendo que sua especialidade concentrava-se na área do direito. No entanto, logo após se formar na *Faculdade de Direito de São Paulo*, ingressou carreira como promotor público e daí passou a comissário e investigador chefe de polícia. Dentro desta sua especialidade, trabalhou no setor de identificação e medicina legal desde a década de 1920. Este seu interesse por medicina legal somava-se a sua curiosidade e estudos na área da genealogia, que foram tornando

---

<sup>10</sup> Para um debate sobre o tema, ver, entre outros: Pierre Darmon. *Médicos e assassinos na Belle Époque: a medicalização do crime*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991; Lilia Moritz Schwarcz. “As faculdades de medicina ou como sanar um país doente”. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Cia das Letras, 1993, pp. 189-238; Nísia Trindade Lima e Gilberto Hochman. “Condenado pela raça, absolvido pela medicina: o Brasil descoberto

constante sua participação em revistas especializadas como a do *Instituto Heráldico e Genealógico* ou a dos *Estudos Genealógicos* que começaram a surgir desde o início do século XX em São Paulo. Daunt Neto também participava das reuniões de um outro grupo que muito se interessou por seu trabalho pericial: o do *Instituto Histórico e Geográfico* paulista, instituição que ofereceu total apoio à sua pesquisa, publicando-a quando ficou concluída.<sup>11</sup>

O interesse de Daunt Neto pelo exame no cérebro de Feijó fazia parte da própria recuperação da árvore genealógica de sua família. Ele era avô de Ricardo Gumbleton Daunt, que se casara com uma prima de Feijó. Apesar da distância do parentesco, todos se consideravam frutos da linhagem dos Camargos. Neste sentido, o estudo genealógico completava e justificava o interesse pelo rastreamento do cérebro do ex-regente. Este estudo procurava revelar, sobretudo, as características físicas de Feijó, sendo que a idéia era formar a verdadeira imagem do ex-regente, ou seja, seu mais fiel retrato.

A primeira fase do trabalho constituiu-se na abertura do caixão, retirada do cérebro e sua minuciosa medição como fica exposto na reprodução fotográfica que se segue. Nela há uma seqüência que revela algumas das etapas deste tipo de trabalho que ia desde uma mostra da frente da cripta (foto 23) e do caixão fechado na catedral paulistana (22), passando pelos primeiros trabalhos legistas com o cérebro (fotos 17 e 18), para desembocar em frontais e laterais do crânio (19, 20 e 21), que era o objeto central do estudo. Diferentemente da foto de 1917, esta seqüência de 1943 faz questão de por em evidência alguns aspectos muito pouco ressaltados anteriormente. Desde logo percebe-se a relevância do cérebro em detrimento do corpo. Não se trata mais de uma relíquia na qual cada uma das partes traz dentro de si a quase santificação de quem a possui ou toca. O corpo de Feijó em 1943 teve menos valor como relíquia do que em 1917. Neste segundo momento significava uma possibilidade de perícia e daí percebe-se uma segunda diferença. Em 1943 foi ressaltado todo um trabalho dito “científico” e interdisciplinar do estudo. Por ali nota-se a presença de variadas pessoas que vão desde o arcebispo até médicos e advogados. Naquele momento, Daunt Neto estava longe das tradições e o mais perto possível do concreto que o passado poderia lhe oferecer.

---

pelo movimento sanitarista da primeira República”. In: Marcos Chor Maio e Ricardo Ventura dos Santos (orgs.). *Raça ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996, pp. 23-40.

Se Afonso de Freitas revelou aos paulistas a localização do corpo do ex-regente como o encontro de uma relíquia tradicional, Daunt Neto revelava anos mais tarde o que continha no crânio deste vulto nacional e seu parente. Enquanto o primeiro contentou-se em abrir o caixão mostrando-os mumificado e repleto de relíquias como o coração e os papéis, o segundo teve que ir mais longe penetrando por debaixo das faixas em o corpo ou a cabeça havia sido mumificada.

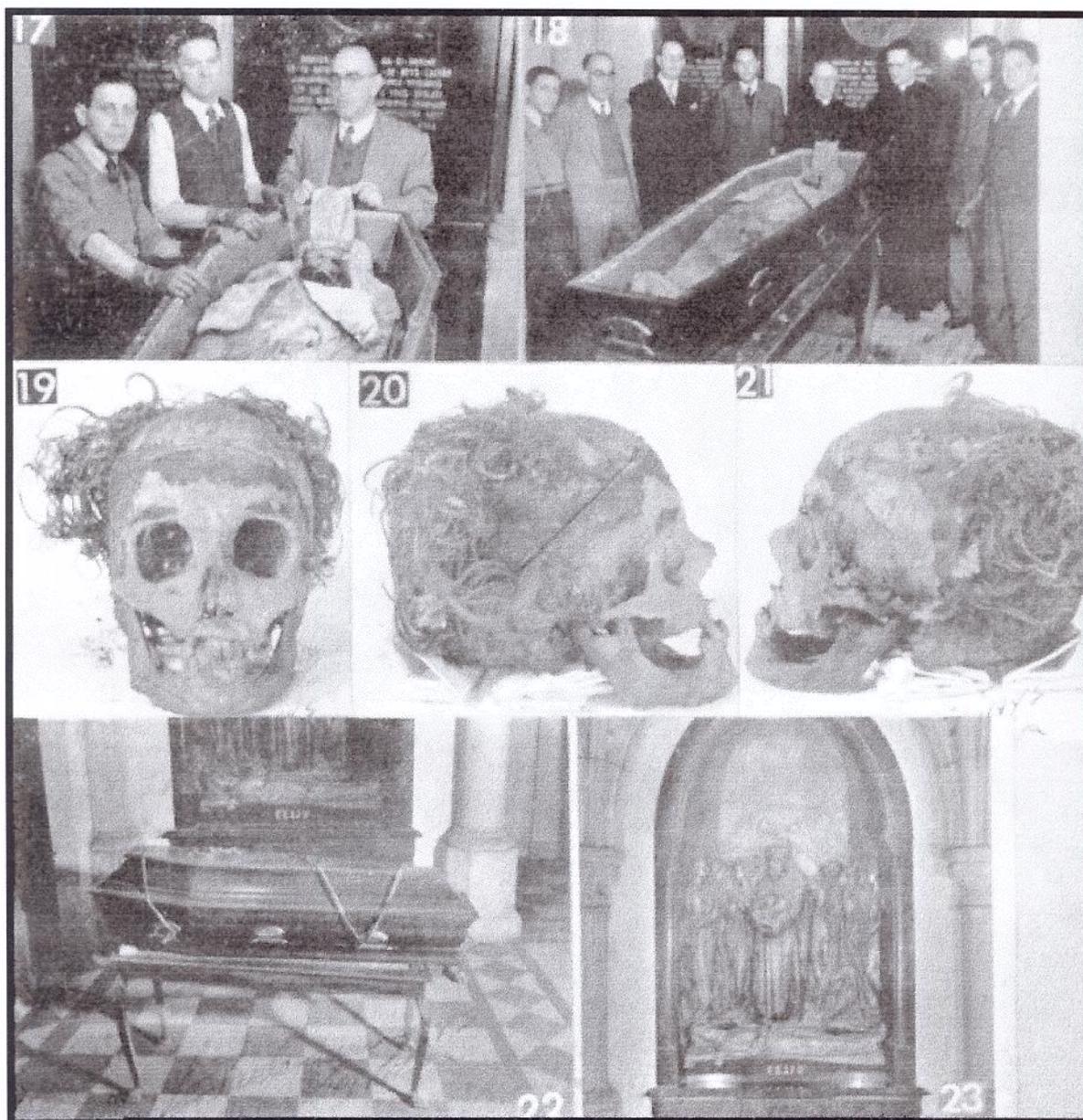


Figura 3 - Seqüência fotográfica da primeira etapa do exame feito no corpo de Feijó em 1943 por Ricardo Gumbleton Daunt Neto.

<sup>11</sup> Para maiores detalhes sobre a vida de Daunt Neto, ver: Luís Correia de Melo. *Op. cit.*, p 181.

A segunda parte da empresa de Daunt Neto resumia-se na árdua checagem da craniometria e exame odonto-legal do cadáver de Feijó com as gravuras e esculturas que existiam do ex-regente. Neste sentido, a reprodução fotográfica na seqüência é muito reveladora, pois explicita as etapas desta segunda parte de sua pesquisa. As imagens já existentes sobre o ex-regente foram fotografadas, medidas e recortadas. Cada pedaço foi cuidadosamente analisado e comparado com as fotos e medidas retiradas do exame do crânio de Feijó. O resultado de todo este trabalho foi exposto num longo relatório interdisciplinar organizado por Daunt Neto e entregue ao *Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo* e à *Círia Metropolitana de São Paulo*.

Embora Daunt Neto não fosse médico, esteve sempre muito dentro do universo da medicina legal e seu trabalho no cérebro de Feijó também é fruto deste trânsito. Entre 1934 e 1943 frequentou vários congressos e filiou-se a inúmeras associações que ligavam os estudos craniométricos com a identificação de criminosos. Em 1934 participou do Congresso Nacional de identificação no Rio de Janeiro, já em 1937 foi à Semana Paulista de Medicina Legal e um ano mais tarde foi membro do primeiro Congresso Paulista de Psicologia, Neurologia, Psiquiatria, Endocrinologia, Identificação, Medicina Legal e Criminologia. Fora do país foi, entre outros, ao Segundo Congresso Latino Americano de Criminologia no Chile em 1941. Com todo este trabalho, Daunt Neto caracterizou-se por ser um especialista na área de identificação pericial antes de pensar em identificar o rosto de Feijó, sendo que a força de sua argumentação residia em uma fusão de seu trabalho de perícia como o de pesquisa genealógica em arquivos e fontes orais. Neste sentido não é de se estranhar que Daunt Neto tenha sido o fundador e diretor dos Arquivos da Polícia Civil do Estado de São Paulo, onde a identificação somava-se ao combate à criminalidade e ambos serviam para estudos variados na área de medicina legal e criminalística.<sup>12</sup> Foi dentro deste universo que Daunt Neto teve a idéia de efetuar uma perícia o cérebro de Feijó nestas duas etapas aqui descritas.

---

<sup>12</sup> Vale lembrar ainda que este arquivo paulista leva hoje em dia o nome de Ricardo Daunt Neto, seu fundador. *Idem ibidem*.

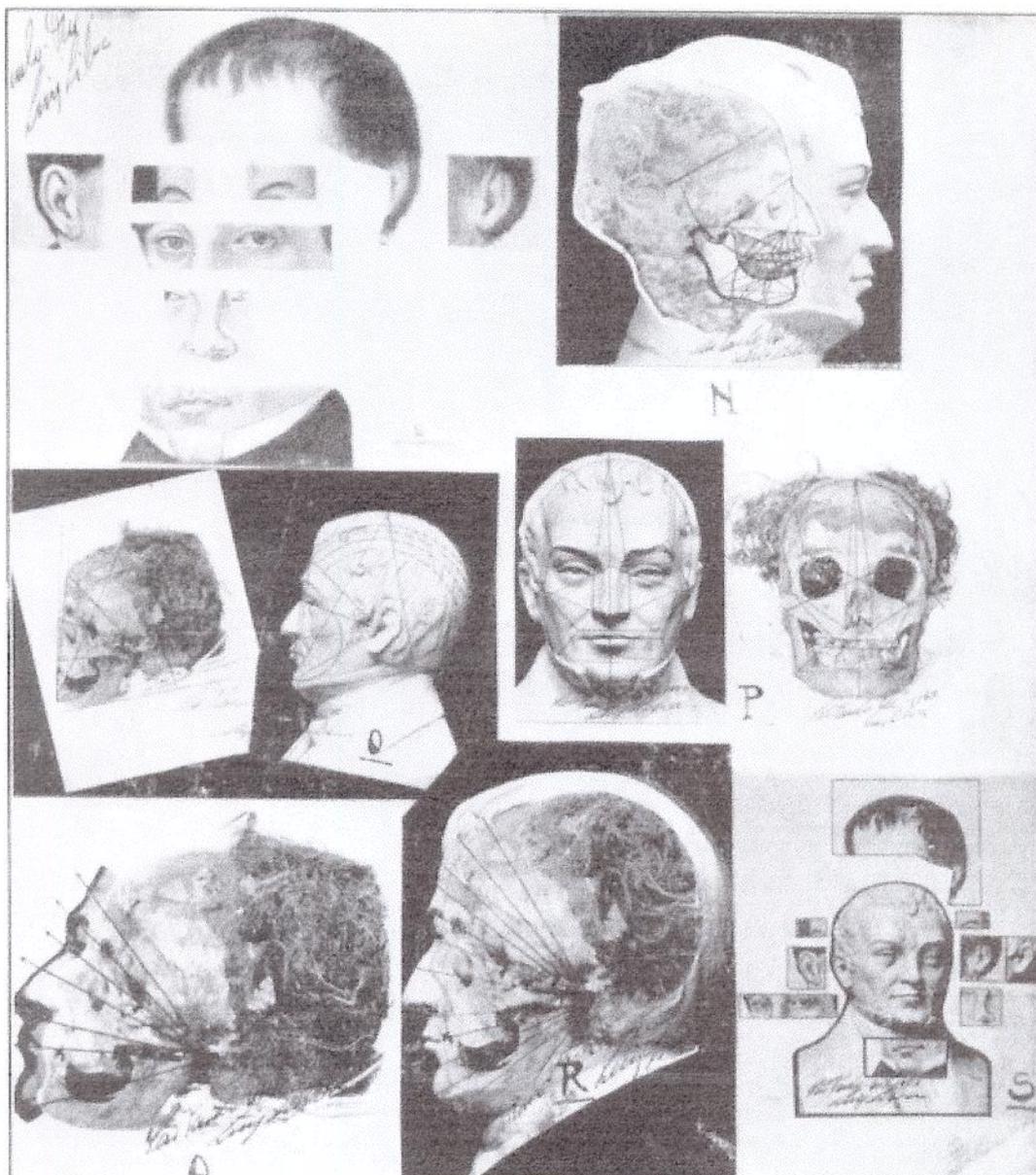


Figura 4 - Seqüência fotográfica da segunda etapa do exame feito no corpo de Feijó em 1943 por Ricardo Gumbleton Daunt Neto.

Do corpo à cabeça, o ex-regente ainda dava muito trabalho depois de um século de sua morte. Durante as comemorações do centenário de sua morte, Daunt Neto acreditava ter sido fundamental esforço que propiciou a todos o conhecimento do rosto “legal” de Feijó. Depois de muita comparação, juntando imagens vindas de duas pinturas finalistas em sua pesquisa, Daunt Neto apresentou o que foi chamado de “o mais razoável dos retratos de padre Diogo Antonio Feijó”.



Figura 5 - Resultado fotográfico da montagem pericial do rosto de Feijó organizada por Ricardo G. Daunt Neto em 1943.

Depois de um século de idas e vindas, de tradições, histórias e lendas, Feijó teve sua cabeça minuciosamente redesenhada. Retirando as sobrancelhas e nariz de uma pintura e o resto do crânio de outra, Daunt Neto e sua equipe chegaram a um retrato que consideravam definitivo do ex-regente. Até chegarem a esta conclusão, foram apresentados muitos laudos particulares, relativos a cada detalhe daquele rosto. Havia múltiplas possibilidades a serem checadas e muitas delas dependiam de um aval que extrapolava a medição e a cientificidade pretendida. Um dos laudos mais interessantes apresentado por Daunt Neto foi o do cabelo de Feijó. Relatava o perito que ele era “ligeiramente ondulado”, de “cutícula fina, cortical espessa e pigmentada”. A ciência parava neste ponto, um pouco antes da conclusão que se resumia em lembrar que tudo caracterizava-o como próprio da “raça branca”.<sup>13</sup>

Onde a craniometria, ou o exame odonto-legal não tinha condições de penetrar, imperava a vez e voz de Daunt, com sua família e linhagem. Feijó pertencia ao ramo dos Camargos, sendo assim só podia ser branco e bem dotado intelectualmente. Estas eram as características que estavam na cabeça de Daunt Neto mesmo antes do começo de seus estudos, marcando-os profundamente. Este seu laudo final devia servir para refutar dúvidas como as que levaram aos oito diferentes retratos de Feijó expostos em 1881 na *Biblioteca Nacional* e aqui anteriormente apresentados. No entanto, sua pesquisa dita “legal”, apesar de sua complexidade, era fruto de suas próprias angústias e indagações, estando longe de unanimidade. Ela não conseguiu fechar as portas para

---

<sup>13</sup> Ricardo Gumbleton Daunt Neto. *Op. cit.*, p. 307.

outros empreendedores deste tipo de estudo. Mais de vinte anos depois, um outro pesquisador continuou a enveredar-se por este caminho.

### 2.3 - Feijó como cobaia: biotipologia e história.

Embora o estudo de Daunt não tivesse como princípio descobrir desvios de personalidade, mas tão somente desvendar o “perfil” do ex-regente, os laudos apresentados poderiam ser utilizados para outros fins. Foi o que aconteceu anos mais tarde, quando um outro pesquisador, um médico chamado Luiz Gonzaga Novelli Júnior resolveu atribuir outros sentidos à perícia efetuada pela equipe de Daunt Neto.

Novelli Júnior nasceu na cidade de Itu em 1907, sendo treze anos mais moço que o Dr. Ricardo Daunt Neto. Formando-se em medicina em 1931, estudou durante o período em que diversas conferências médicas legais levavam o anterior perito do cérebro de Feijó para os primeiros debates nacionais e locais que discutiam o tema criminalístico-legal. No entanto, a entrada de Novelli Júnior no terreno do perfil craneométrico de Feijó deu-se de uma maneira um tanto diferente da de Daunt Neto, efetuando-se através de estudos de uma das tendências dentro da medicina: a biotipologia.<sup>14</sup>

No Rio de Janeiro, dentro da terceira enfermaria do hospital São Francisco de Assis, o jovem estudante de medicina via entrar e sair uma porção de pacientes que eram classificados e tratados de acordo com suas caracterizações biotipológicas. Brevilíneos, longilíneos, esquizotímicos, ciclotímicos, hiper e hipogranulares: cada paciente tinha que ser avaliado segundo sua tipologia para poder ser compreendido e tratado. Inúmeros pesquisadores incumbiram-se de separar e selecionar cada biótipo desde muito tempo antes de Novelli Júnior interessar-se pelo tema. Cada pesquisador que aceitava a biotipologia procurava compreender o perfil “somático psicológico” do paciente para poder tratá-lo. A forma do rosto, a configuração dos membros, tanto quanto o meio de onde esta pessoa vinha, sua criação, parentesco e alimentação conformavam os dados necessários para avaliar sua personalidade, raça e seu perfil psicossomático. Novelli Júnior demorou um bom tempo entre a época em que

---

<sup>14</sup> Para maiores informações sobre o autor, ver: Luís Correia de Melo. *Op. cit.*, p. 426.

começou a se interessar pela biotipologia e o momento em que resolveu fazer uso dela para analisar a personalidade de Feijó. Da época de seus estudos preliminares na década de 1930 até o livro sobre Feijó datado de 1963, foram-se longas três décadas.<sup>15</sup> Quando o autor escreveu a biografia de Feijó, este tipo de estudo já estava até mesmo ultrapassado para muitos pesquisadores.<sup>16</sup> No entanto, Novelli não pensava desta maneira. Sua trajetória pessoal talvez explique um pouco melhor sua permanência dentro da biotipologia.

Tendo terminado medicina no Rio de Janeiro em 1931, Novelli matriculou-se na Faculdade de Direito em São Paulo, mas não concluiu o curso, preferindo voltar para sua cidade natal no interior de São Paulo, onde atuou como professor de sociologia e, logo depois, iniciou uma carreira frutífera como político, chegando a ser eleito deputado estadual e vice-governador de São Paulo na década de 1940.<sup>17</sup> Ainda como professor em Itu publicou seu primeiro livro, um manual para aulas intitulado *Noções de sociologia*. Nele, o autor explicitava qual era um dos pontos mais polêmicos de seu interesse: a relação indivíduo-sociedade.

Novelli salientava que era indiscutível a ação que a vida social tinha sobre o indivíduo, mas também não era menor a reação individual, que daí advinha. Para o autor, a personalidade forjava-se entre as influências do meio, da reação pessoal derivada da personalidade e da herança genética. O meio social era formado por diversas

---

<sup>15</sup> Luiz Gonzaga Novelli Júnior. *Feijó, um paulista velho*. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1963, p. 11.

<sup>16</sup> A maioria da bibliografia utilizada por Novelli sobre o tema foi publicada durante a década de 1920 ou 1930, quase três décadas antes dele escrever a biografia de Feijó. Novelli Júnior afirmava ser seguidor da biotipologia através da corrente italiana encabeçada por W. Berardinelli e seu livro *Os tipos humanos na vida e na arte*. Nada conseguiu obter sobre este autor, nem sobre seu livro. No entanto, os perfis biotipológicos citados por Novelli e que estariam de acordo com o dos seguidores de Berardinelli são oriundos do trabalho de Alfred Adler em seu estudo *El caracter neurótico*. Sobre este autor obtive informações interessantes. Era austríaco nascido em 1870 e falecido em 1937. Novelli cita em sua bibliografia uma tradução argentina de 1954, mas os estudos de Adler datavam de debates muito anteriores e contribuíram para a fundação de uma ala dissidente dentro da psicanálise freudiana, a “psicologia individual”, onde a pessoa era vista como movida por situações que a faziam sentir-se inferior. Adler adotou o famoso termo “complexo de inferioridade” para denotar o sentimento de extrema inadequação do neurótico. Esta forma de agir vinha de lugares os mais diversos, a saber, da família, de fatores biológicos, de relacionamentos problemáticos e até mesmo problemas sociais. Para maiores detalhes sobre o assunto, ver: R. Ansbacher (org.) *Adler, Alfred, Superiority and social interest: a collection of later writings*. New York: Harper, 1979.

<sup>17</sup> Luís Correia de Melo. *Op. cit.*, p. 426.

“atmosferas”, a material, a moral e a intelectual, que em uma grande escala iam da menor e mais primitiva para uma maior e mais complexa. A tensão entre o meio, suas “atmosferas” e a personalidade era moldada dentro de características hereditárias ou raciais pré existentes.<sup>18</sup> Como é possível perceber, Novelli Júnior associava suas idéias sobre tipo humano vindas da biotipologia com uma concepção sociológica onde indivíduo e meio estavam sempre em um conflito permeado pela hereditariedade racial. Os dois campos somavam-se, configurando uma explicação ao mesmo tempo médica e sociológica. Ainda no campo da sociologia, o autor descartava a maioria das teorias de sua época. Ainda em suas *Noções de sociologia*, Novelli declarava-se um cientista social católico e cristão, que alegando fazer “ciência social” e não “filosofia social”, propunha-se a penetrar na prática da relação indivíduo-sociedade através da personalidade e da moral católica.<sup>19</sup>

Médico, cientista social e católico. Estas três características faziam a peculiaridade dos estudos de Novelli, sobretudo daquele sobre Feijó. Sua “ciência social” ou sua “biotipologia social” extrapolava seu consultório médico ou sala de aula. Sua “ciência” pretendia entrar também no terreno arenoso da história, estudando desde “o caso concreto de uma doença, até os grandes fenômenos políticos sociais”.<sup>20</sup> Foi neste sentido que Novelli voltou-se para um caso psicossocial que lhe havia chamado a atenção desde a sua infância, o do padre e ex-regente Diogo Antonio Feijó Escrevia assim o autor:

“Criado e educado à sombra das velhas casas e dos sobrados solarengos da cidade de Itu, em São Paulo, onde outrora Diogo Antonio Feijó fizera longa parada em sua vida (...) sua figura estranha foi para mim, sempre e sempre, uma atração.

No entanto, se as recordações de infância ligavam o biógrafo à Feijó, elas também o haviam deixado com uma porção de dúvidas a respeito de sua personalidade.

---

<sup>18</sup> Luiz Gonzaga Novelli Júnior. *Noções de sociologia*. São Paulo: Casa Siqueira, Sales de Oliveira e Cia LTDA, 1934, pp. 14-49.

<sup>19</sup> *Idem*, pp. 34-35. Ainda vale lembrar que Novelli escreveu dois romances, *Santa Clara*, em 1944 e *Não era a estrada de damasco*, em 1948. Em ambos procurava relacionar os conflitos entre o indivíduo, sua personalidade e seu meio social. Em *Santa Clara*, por exemplo, o autor revelou-se um modernista com tendências para o gênero de costumes rurais, no qual o conflito campo *versus* cidade, indivíduo contra sociedade construía o centro conflituoso do livro. Esta receita repetiu-se no seu segundo romance. Ver: Luiz Gonzaga Novelli Júnior. *Santa Clara*. São Paulo: José Olímpio, 1944 e Luiz Gonzaga Novelli Júnior. *Não era a estrada de damasco*. São Paulo: José Olímpio, 1948.

<sup>20</sup> Luiz Gonzaga Novelli Júnior. *Feijó, um paulista velho*, *Op. cit.*, p. 11

Deformada a princípio. Não apenas pela reprodução litográfica dos elementares compêndios de História do Brasil (...) mas pela lenda que cercava sua memória (...)

Feijó, dizia-se, havia sido qualquer coisa de endemoninhado. Pregara o casamento dos clérigos católicos. Detestava as vestes talares. Lutara ousadamente contra a Santa Sé (...) Uma onda de incompreensão e deformação envolvia a figura do regente do Império.”<sup>21</sup>

E foi esta “onda de incompreensão” somada aos seus estudos biotipológicos, sociológicos e cristãos que o levaram a redigir uma biografia do ex-regente. Novelli argumentava que muitos gestos e atos inexplicáveis ou mal entendidos mereciam estudos mais voltados para a biotipologia. Através dela “os Quixotes e os Sanchos, de todos os tempos e de todos os quadrantes, tinham sua explicação. E com eles os reformadores, os idealistas, os sonhadores, os revolucionários e os apóstolos”.<sup>22</sup> Toda a primeira parte do livro intitulava-se “personalidade de Feijó” e nela o autor construía uma base na qual a vida e as mais diversas ações de Feijó explicavam-se integralmente. Através da tríade constituição, caráter e temperamento Novelli acreditava poder compreender o caráter somático e psíquico do ex-regente chegando à sua personalidade.

Novelli procurava trilhar o caminho da compreensão “dos ajustamentos e desajustamentos, dos complexos e das deformações, da situação social em face da família e da comunidade, penetrando fundo no território da sociologia”.<sup>23</sup> Para o autor era preciso pesquisar “as raízes geradoras de reações sobre a personalidade humana”.<sup>24</sup> Estas raízes já haviam sido estudadas tanto na área da medicina biotipológica como por outras áreas. No Brasil por exemplo, Novelli lembrava que estudiosos como Cassiano Ricardo e Gilberto Freyre elaboraram trabalhos onde os perfis pessoais eram fundamentais na explicação social. O autor procurava demonstrar a importância de estudos que considerassem o papel decisivo dos complexos fatores psicológicos, genéticos e sua relação com a ação e reação de cada indivíduo em face da sociedade. A partir destas bases, Novelli passou a fazer uso do que chamou de “método dedutivo”. Através dele foi retirando de contemporâneos de Feijó e da bibliografia as características psicossomáticas do ex-regente. Arrolou desde as impressões de um pastor protestante que

---

<sup>21</sup> *Idem*, p. 7

<sup>22</sup> *Idem*, p. 8.

<sup>23</sup> *Idem*, p.11.

<sup>24</sup> *Idem*, p. 12.

teve um encontro com Feijó em 1838, até os laudos odonto-legais de Daunt Neto e os do Dr. Freitas. A estatura e as dimensões dos membros de Feijó eram tão importantes quanto suas atitudes e seu temperamento.

O autor parecia clinicar um paciente. No entanto, ele o fazia a uma distância temporal de mais de um século. Através de seu método, reclassificou as medições efetuadas no corpo de Feijó bem como destrinchou sua personalidade - tudo isso com o apoio em medidas e leituras feitas por terceiros, que haviam pesquisado e tirado suas conclusões a partir de diferentes objetivos e em diferentes momentos. O método de Novelli levava a situações inusitadas. Por exemplo, valeu-se muito do trabalho de Daunt Neto, que havia arrolado diversos quadros e litogravuras de Feijó e atestado num laudo qual seria aquele que trazia a imagem mais próxima do rosto de Feijó. O trabalho de Daunt Neto fora imenso e pretendia ser definitivo na identificação da face do ex-regente. No entanto, partido deste laudo, Novelli transformou esta prova certa em um perfil biotipológico. Para ele, Feijó enquadrava-se entre os “brevilíneos estênicos, isto é, um tipo humano de estatura baixa, entroncado, enxuto, enérgico e forte.” Esta constatação dedutiva conduzia o autor a uma outra. Lembrava Novelli que este tipo humano, o brevilíneo, caracterizava-se por um temperamento esquizotímico, ou seja, “de tenacidade e consequência sistemática, sobriedade, rigor espartano, resistência às fadigas, estoicismo em face do destino das pessoas, refinada consistência ética, tendência ao idealismo”. De um retrato montado pela ciência médica-legal de Daunt Neto retirou-se uma enorme quantidade de deduções. Novelli encarregou-se, portanto, de comprovar o tipo humano e o temperamento do ex-regente.

O leitor desavisado tem a impressão de que as deduções de Novelli são pouco reais e sem maiores pretensões. No entanto, para cada tipologia e classificação o autor despejava uma porção de nomes de médicos e especialistas. Por outro lado, uma quantidade enorme de documentos foram lidos e analisados por Novelli. Seu estudo sobre o ex-regente é o único que partia do homem Diogo Antonio Feijó, sem percebê-lo primeiramente como um político ou um ex-regente. Desta forma, a pesquisa histórica de Novelli teve fundamento em documentos onde Feijó explicitasse suas fraquezas psicológicas, seus defeitos de temperamento, suas contradições, enfim o que demonstrasse sua humanidade frágil. Desta forma, o resultado do estudo expõe-se em um

levantamento de fontes históricas e leituras médicas e sociais vastíssimo dentro de uma complexa análise. O problema é que o autor analisado recuperava fontes contraditórias e bem marcadas temporalmente como representantes de algo que ele julgava ser a verdadeira personalidade de Feijó. Assim como o médico julga que o paciente fala a verdade, Novelli acreditava fielmente nos dizeres de suas fontes, fossem elas primárias como uma carta do ex-regente, ou um laudo feito por Daunt Neto. Seu diagnóstico era embasado em sintomas recuperados por este tipo de depoimento e costurado entre linhas nem sempre muito precisas.

A biografia composta por Novelli ainda propunha-se a sair do íntimo da personalidade de Feijó, para retornar à sociedade, comparando esta personalidade com outras do mesmo tipo. Sobre o assunto escrevia o autor:

“Catalogados entre os esquizotímicos encontramos grandes vultos da humanidade, em todos os setores do trabalho, mas, e principalmente, entre líderes e condutores de homens. Assim podemos enumerar, como exemplos, Savonarola, Calvino, Robespierre, Inácio de Loyola, Lincoln, Cromwell, Frederico o Grande, etc.

O estudo detalhado da vida de Feijó, através da análise de seus atos, de seus escritos e de suas atitudes, confirmará ‘in totum’ a afirmativa de sua esquizotimia acentuada.”<sup>25</sup>

“Brevilíneo estênico, esquizotímico e hipersuprarrenálico”: eis o Feijó de Novelli Júnior. Da personalidade partia-se para a história e assim surgiam explicações genéricas as comparações com personalidades como as acima citadas. A conclusão de Novelli lembrava que, tanto Feijó como seus companheiros biotipológicos, constituíam-se por pessoas fora de seu tempo, porque sentiam-se rejeitados por ele. Afirmava ainda que o ex-regente sentiu-se a vida toda como um agregado da família Camargo, tendo dificuldades psicológicas derivadas deste trauma que marcou seu “caráter”. Explicava Novelli:

“Sua situação social foi, sempre, a de um ‘agregado’. Ingressando na vida pela porta escusa de uma ilegitimidade, que o rigorismo da época e a projeção da família Camargo não permitiram legalizar, viu-se colocado desde logo, num posto secundário dentro de seu próprio lar. (...)”

Compreende-se a particular cautela da ilustre gente bandeirante na Rua da Freira, naquela atrasada vila de São Paulo, mergulhada, ainda, em ambiente de mexerico e retaliações.

---

<sup>25</sup> *Idem*, pp. 17-18.

Nem por isso, entretanto, devemos encobrir ou contornar os funestos resultados provenientes dessa atitude de defesa (...) Resultados que se fixaram no caráter de Feijó, indelevelmente.”<sup>26</sup>

O drama do futuro regente era o de ter sido um enjeitado, um “agregado” entre os Camargos. O caráter de Feijó havia sido marcado por esta sua situação social e familiar e isto explicava muitas reações, complexos de inferioridade e atitudes rudes do ex-regente. Novelli analisava toda a vida do ex-regente dentro desta sua idéia central.

Para o autor o significado de todo o período em que Feijó fora agricultor em Campinas - São Paulo (1801-1818), podia esclarecer-se tomando este momento como uma fuga de alguém atormentado por um sentimento de inferioridade social. Feijó teria se voltado para dentro de si mesmo e isso seria corroborado por seu ingresso em uma congregação de padres de Itu denominados do Patrocínio entre 1818 e 1822. Anos mais tarde, Feijó conseguiria superar esta sua reação primitiva, mas não seus complexos. Quando Feijó retornou de Lisboa ainda em 1822, foi perseguido por José Bonifácio. O autor relatava que a perseguição fora injusta porque ele, Feijó, não estava fazendo nada além de ficar no seio de sua família. Diante desta afirmação Novelli lembrava:

“Sentindo-se ferido pela injustiça praticada contra sua pessoa, que vinha servir à Pátria no estrangeiro, dois caminhos se lhe apresentavam: o isolamento ou a convivência afetiva. Antigamente, quando ainda se sentia um marginal na sociedade, seu primeiro ímpeto teria sido a fuga imediata, a vida interior, o mergulho dentro de seu próprio eu. Já agora, porém, que conquistara, com seu próprio esforço, um lugar na sociedade, que enchera de orgulho sua própria gente podia falar em sua “família”(…) Agia pois como um neurótico amargurado, para quem as agonias da angústia eram sobejamente conhecidas.”<sup>27</sup>

Amargurado, neurótico, angustiado. Além de todos estes problemas, o Feijó construído por Novelli Júnior passou ainda por dois momentos dramáticos em sua vida: sua redenção e o precipício da morte. Entre 1831 e 1835 Feijó teve a glória em suas mãos. A vida e sua formação psicossocial o haviam tornado um homem apto para assumir a rédeas do ministério da justiça e depois da Regência una do país. Entre 1837 e 1842 havia passado dos limites, tendo que abdicar da regência e entrar numa fracassada revolução paulista. No entanto, sua tarefa havia sido cumprida, pois havia solidificado a

---

<sup>26</sup> *Idem*, p. 37.

unidade da nação brasileira. O último capítulo de Novelli foi consagrado a um estudo comparativo entre Feijó e Lincoln. Novelli concluía seu texto lembrando que além de Feijó e Lincoln terem em comum a luta pela unidade nacional em seus respectivos países, deveriam ter semelhantes as inscrições em suas lápides:

“Separados no tempo e no espaço e nas civilizações. Lincoln e Feijó, dois batalhadores da unidade nacional de suas respectivas pátrias, propiciam um estudo comparativo de suas atitudes, seus gestos, suas palavras e seu comportamento.” (...) “A América do Norte elegeu o grande presidente como um de seus mais altos símbolos, transformando o memorial Lincoln’s em um ponto de peregrinação nacional. E ao pé de sua famosa estátua inscreveu a frase que o imortaliza:

“Neste templo, assim como no coração do povo, cuja união preservou, perdura a memória de Abraão Lincoln.

Resta ao Brasil consagrar Feijó, cujo túmulo, sob as abóbadas da Catedral de São Paulo, fazendo fluir as romarias cívicas da gente brasileira, deveria ostentar, também estes dizeres:

“Nesta Catedral do Senhor, como no coração do povo brasileiro, repousa o padre Diogo Antonio Feijó, herói da unidade nacional.”<sup>28</sup>

Se na catedral paulistana, desde a descoberta de Afonso de Freitas, o corpo de Feijó vinha repousando ao lado de Tibiriçá em uma relação temporal-genealógica, pelo argumento de Novelli Júnior, esta associação ainda era insuficiente. Para Novelli, Feijó merecia outras associações pós-morte, aquelas que unissem os antepassados paulistas por mais do que laços genealógicos, mas sobretudo por laços de caráter biotipológico. O ex-regente deixava de ser humano para transformar-se numa cobaia de reações reflexivas e atitudes classificatórias.

Em 1963, havia cento e vinte anos que Feijó fora enterrado. Neste período, seu corpo foi passando por várias análises. Desde o cônego Geraldo Bastos, que o viu e orou por ele em missa de corpo presente, até aqueles que o esconderam na década de 1850 houve uma grande mudança na forma como todos o enxergavam. Os despojos foram deixando de ser os restos de um parente famoso, para tornar-se relíquia paulista e nacional a ser preservada a qualquer custo para que, futuramente, fosse redescoberta. Entre o reencontro do corpo no início do século XX e os estudos de Daunt Neto e Novelli Júnior temos um longo percurso onde Feijó e seus contemporâneos são mais e mais deixados de lado em nome da ciência médica e legal que medindo o corpo e o

---

<sup>27</sup> *Idem*, p. 79.

<sup>28</sup> *Idem*, pp. 331 e 342.

cérebro, procuravam chegar a um rosto verdadeiro e a um caráter psicológico bem definido. No entanto, no meio deste segundo percurso muitos outros estudiosos, mesmo sem tocar no corpo do ex-regente, desejavam entender suas atitudes. É preciso ainda analisar o rol dos biógrafos que viram a vida de Feijó como a ascensão exemplar de um político antecessor dos republicanos no Brasil.

## Capítulo 3 - Os mortos dirigem os vivos.

“Os mortos dirigem os vivos. Os exemplos de Feijó e de outros respeitáveis brasileiros devem iluminar os atuais diretores da Nação (...) Do túmulo de nossos grandes homens aparecem outros de não menor grandeza.” (Monsenhor Ezechias Galvão da Fontoura. “O Padre Feijó: conferência pronunciada em sessão do *Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo* a 22 de abril de 1919”. p. 15

### 3.1 - Em torno de um monumento.

Poucos anos antes do Dr. Freitas descobrir a localização dos despojos de Feijó, um outro grupo de paulistas demonstrava interesse pela vida do ex-regente. Contamos o advogado Eugênio Egas, que em maio de 1908 foi procurado pelo político Dr. José Alves de Cerqueira César em seu escritório na rua Direita, nº 15. Naquela ocasião, os dois debateram um assunto sério. Em 1913 a morte de Feijó faria aniversário e era preciso preparar algo para comemorar esta data e assim os dois amigos iniciaram uma longa conversa aberta pelo Dr. José Alves:

- Eu quero que se faça e se levante uma estátua ao padre Feijó. Quanto mais penso no que foi este paulista, tanto mais sinto que até hoje não esteja na praça pública a sua figura, ensinando como se deve servir à Pátria.
- Mas Dr. César, que posso eu fazer?
- Um artigo sobre Feijó, que publicado no “Estado”, será o passo inicial.
- E dinheiro?
- Eu arranjaréi com os meus amigos.”<sup>1</sup>

A conversa continuava com Eugênio Egas insistindo sobre a questão financeira e a necessidade da criação de uma comissão para o encaminhamento de todo o trabalho proposto.

- Peço licença, Dr. César, para dizer-lhe também, que será preciso organizar uma comissão...
- Essa comissão ficará agora mesmo constituída. Tome a sua pena e escreva: o vice-presidente Dr. Antonio Cândido Rodrigues; Secretário Dr. Cândido

---

<sup>1</sup> Eugênio Egas (org.). *O monumento de Diogo Antonio Feijó: sua história - sua execução - festas inaugurais - 1908-1913*. São Paulo: Tipografia do Diário Oficial, 1913, p. 1.

Mota; Tesoureiro, Coronel José Paulino Nogueira; conselheiro, José Cesário da Silva Basto; outro Secretário, Dr. Eugênio Egas.

Depois de dois minutos de repouso.

- O Bernardino de Campos disse-me uma vez que no Rio de Janeiro, em matéria de libra esterlina, não se dá um espirro sem ouvir o Rottschild. Em matéria de arte e construção, em São Paulo, o nosso Rottschild é o Chiquinho Azevedo; inscreva, portanto, como conselheiro o Dr. Francisco de Paula Ramos de Azevedo.

- É o presidente, o Senhor?

- Sim. Presidente, eu para mandar em vocês todos. Levantou-se.

- Adeus Egas. Muito agradecido, não demore o artigo e vamos trabalhar com entusiasmo, fé e confiança. E a veneranda figura do estadista desapareceu na multidão da rua direita.”<sup>2</sup>

José Alves de Cerqueira César e Eugênio Egas eram dois políticos conhecidos em São Paulo de 1908. Cerqueira César, nascido no distante ano de 1835, formou-se em direito em São Paulo ainda antes dos primeiros republicanos reunirem-se em Itu na primeira convenção partidária de 1870. Já Egas era bem mais moço, tendo nascido no ano de 1863. No entanto, também este segundo político, também formou-se advogado pela mesma instituição paulista que Cerqueira César. Ambos tinham escritório de advocacia, mas para além disso, eram políticos republicanos, com parentes e famílias plantando café pelo interior paulista e com lutas políticas antigas bem parecidas. Haviam sido abolicionistas e imigrantistas desde os tempos finais da monarquia. Cerqueira César, ao lado de Américo Brasiliense de Almeida Melo, Prudente de Moraes e Bernardino de Campos eram conhecidos como republicanos “históricos”, devido a longevidade de sua filiação ao Partido Republicano Paulista, o P. R. P.. No entanto, nem sempre todos estes antigos nomes estavam de acordo. Entre 1890 e 1908 várias desavenças grassaram entre eles. Cerqueira César, por exemplo, tomou posse como governador paulista em 1891-92 porque era vice de Américo Brasiliense, o qual, por desavenças partidárias, foi praticamente deposto do governo por seus antigos companheiros igualmente “históricos”. Apesar das brigas e reconciliações quase constantes, todos faziam parte do rol dos elegíveis a importantes cargos públicos e ditavam ordens dentro do cenário paulista da época. Cerqueira César ocupou o cargo de senador paulista e intendente da cidade de São Paulo, sendo que em 1908, quase saiu governador do Estado. Já Eugênio Egas, ainda durante a monarquia, foi promotor e vereador, tornando-se intendente

municipal e deputado estadual já sob o regime republicano. Egas era, em 1908, um dos editores mais importantes do jornal *O Estado de São Paulo* e daí a perfeita junção entre ele e Cerqueira César para a edificação da estátua de Feijó. Egas criaria o fato nos noticiários e Cerqueira César organizaria fundos arregimentando pessoas dentro do partido para a pretendida edificação.<sup>3</sup>

Egas e Cerqueira César eram políticos-advogados que, ao lado de muitos correligionários do P.R.P., estavam preocupados com a estruturação e solidez do novo regime republicano. Costumavam centrar esforços em duas frentes: na expansão das obras grandiosas como ferrovias e prédios públicos e na pesquisa histórica moralizante e de campanha civilizadora para o povo. Cerqueira César ficou conhecido em São Paulo por sua vontade de expandir a malha ferroviária paulista e por seus incentivos na edificação de prédios públicos, bem na linha de seu companheiro de partido, Bernardino de Campos, o qual lhe sucedeu no governo do Estado paulista em 1892. Estando no poder nos períodos de 1892 até 1896 e 1902 até 1904, Bernardino de Campos efetivou inúmeras obras e muitas delas eram homenagens a velhos estadistas e, em especial, aos paulistas. Ainda em seu primeiro mandato, inaugurou o Museu Paulista. Com um cunho inicial mais voltado às pesquisas no campo das chamadas ciências naturais, mesmo assim, o Museu já possuía, desde sua inauguração em 1895, pelo menos duas salas dedicadas à história do Brasil e, sobretudo, à história de São Paulo. Em poucos anos, o Museu ficou popularmente conhecido como “o Monumento”, pois na sua frente iria ser erguido um enorme monumento em homenagem ao grito da Independência por ocasião do centenário da mesma em 1922. Desta forma, seja dentro de edifícios como o Museu Paulista ou na forma de estátuas em praça pública, Bernardino de Campos, Cerqueira César ou Eugênio

---

<sup>2</sup> *Idem ibidem*.

<sup>3</sup> Para a vida de Egas e Cerqueira César, ver: Luís Correia de Melo. *Op. cit.*, pp. 198-199 e Odair Rodrigues Alves. *Os homens que governaram São Paulo*. São Paulo: Nobel/Edusp, 1986, p. 120. Já para um aprofundamento sobre as rugas partidárias do P.R.P. no período, ver: José Ênio Casalecchi. “A política paulista - consolidação e crise (1906-1929)”. In: *O Partido Republicano Paulista (1889-1926)*. São Paulo: Brasiliense, 1987, pp. 131-180; Edgard Carone. “Governo Afonso Pena”. In: *A República velha II, evolução política (1889-1930)*. 3ª edição, Rio de Janeiro: Difel, 1977, pp. 241-268 e Alfredo Ellis Júnior. “As sucessões paulistas”. In: *Um parlamentar paulista da república - subsídio para a história da República em São Paulo e subsídios para a história econômica de São Paulo*. São Paulo: Silveira Martins, 1950, pp. 367-389.

Egas acreditavam que cada monumento contribuía para ensinar ao povo como servir à pátria.<sup>4</sup>

O ensinamento proposto pelos políticos da virada do século estava exposto nas ruas paulistanas. Somente entre 1899 até 1920 a cidade de São Paulo esteve cheia de construções de monumentos e praças públicas de caráter moralizador e educacional. Foram importados materiais de construção e toda a tecnologia européia e, em especial, italiana e francesa. Mesmo alguns arquitetos e escultores foram trazidos para edificar obras como o Monumento à Anchieta na Praça da Sé ou o monumento chamado de “Glória imortal aos fundadores de São Paulo”, o qual também foi inaugurado em 1913, dentro do pátio do colégio jesuíta, no centro da cidade.<sup>5</sup> Neste contexto, não é de se estranhar o interesse pela edificação de uma estátua para Feijó em 1908. Ele era parte constitutiva de um projeto republicano maior de recuperação da memória e a suposta superioridade paulista dentro do cenário nacional.<sup>6</sup>

Nos setenta anos do falecimento de Feijó, era preciso retirar lições cívicas de sua vida. Isso tudo tornava-se mais claro no artigo que Eugênio Egas acabou publicando não apenas no *Estado*, mas também na revista do *Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*.<sup>7</sup> Nele, Egas esclarecia que o que interessava resgatar em Feijó era sua atuação como um grande estadista. O ex-regente teria efetuado uma série enumerável de feitos que o colocavam como um grande político de ação e energia. O autor ressaltava que Feijó havia dado “um golpe profundo na escravidão” com a lei de 7 de novembro de 1831 contra o tráfico de escravos. Ao lado do ataque dito “aboliconista” de Feijó, este estadista

---

<sup>4</sup> Para maiores informações sobre o “monumento”, ver: Odilon Nogueira de Matos. *Afonso de Taunay: historiador de São Paulo e do Brasil - perfil biográfico e ensaio bibliográfico*. São Paulo: Museu Paulista, 1977, pp. 31-32 e Cecília Helena de Salles Oliveira (coord.). *Museu Paulista: novas leituras*. São Paulo: Museu Paulista da Universidade de São Paulo, 1995.

<sup>5</sup> Maria Lúcia Perrone Passos. “Monumentos urbanos de São Paulo”. *Cadernos de história de São Paulo*. 1(1992): 72-79 e Walter Arruda Menezes (coord.). *Catálogo das obras de arte dos logradouros públicos de São Paulo: Regional da Sé*. São Paulo: Prefeitura do Município de São Paulo/Departamento do Patrimônio Histórico, 1982.

<sup>6</sup> A pesquisa de Lília Schwarcz, tanto no *Instituto Histórico* como na *Faculdade de Direito de São Paulo*, demonstrou que o projeto da elite paulista visava, sobretudo, justificar e exaltar sua grandiosidade perante à nação republicana que se constituía. Os estudiosos destas instituições paulistas, voltando-se ao passado, pretendiam recompô-lo de forma a expor uma linha contínua de progresso e superioridade em vários campos, inclusive no racial. Ver: Lília Moritz Schwarcz. *O espetáculo das raças, Op. cit.*, pp. 67-98.

também havia lutado “pelo sufrágio direto”, ou ainda “concedido o privilégio à companhia de ônibus no Rio para transporte de passageiros”. Além de tudo isto, o ex-regente havia mandado “vir trabalhadores da Suíça” e “cogitou regular serviço de abastecimento de água na cidade do Rio de Janeiro”.<sup>8</sup> Enfim, Feijó teria sido aquele que preconizara os mais importantes atos efetivados, anos mais tarde, pelos próprios republicanos paulistas e, em particular, pelos “históricos” deste partido.

O ex-regente tinha que ser recuperado para virar uma estátua que simbolizasse a idéia de um pré-republicano e, mais do isto, um pré-republicano civilista, já que os expoentes que brigavam pela construção da estátua estavam envolvidos na ala republicana que apoiava Rui Barbosa para Presidente da República, discriminado Hermes da Fonseca sob a alegação de que ele configurava a permanência militarista no poder. Neste sentido, a estátua de Feijó era um símbolo muito precioso na reconstrução da memória local e nacional do conturbado momento de 1908 até 1913. No entanto, a transformação de um ex-regente monarquista em um pré-republicano civilista não foi simples, e exigiu muito esforço documental e de recursos, sendo preciso muita lapidação e releituras.

O artigo preliminar de Egas em *O Estado de São Paulo* saiu em trinta de agosto de 1908 e apenas dois meses mais tarde reuniu-se pela primeira vez a comissão formada por Cerqueira César. Foram enviadas cartas solicitando recursos junto às Câmaras Municipais paulistas, bem como rogou-se ajuda dos governos Estadual e Federal. Durante dois anos mobilizou-se verbas dos mais diversos lugares, até que em treze de janeiro de 1910 pode ser aberta uma concorrência internacional para a execução de uma estátua de Feijó. Toda esta demora ocorreu, sobretudo, porque, no meio do caminho, o Dr. Cerqueira César veio a falecer, sendo posteriormente substituído por Bernardino de Campos.

Em março de 1910, Eugênio Egas viajou para a Europa com a incumbência de divulgar o concurso no exterior. Foi a Portugal, Espanha, França e Itália, onde conversou e tentou convencer vários artistas. De suas viagens trouxe dois estrangeiros, um italiano, Carlo Fontana, e um francês, Louis Convers, os quais -

---

<sup>7</sup> Eugênio Egas. “O padre Feijó”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 13 (1908): 115-124.

acrescidos aos outros seis brasileiros inscritos - somavam oitos concorrentes a apresentarem maquetes de projetos para a estátua. A comissão julgou cada maquete apresentando seus problemas e vantagens. As discussões de algumas delas são interessantes para entender o que se passava nas cabeças destes idealizadores.

A comissão afirmava que o projeto do italiano Carlo Fontana possuía uma “urdidura arquitetônica do monumento, composto de colunatas desenvolvidas em hemicírculo”. O problema das colunas era que elas envolviam o monumento, não dando a ele “o desejado destaque”. Outro problema era que “a figura de Feijó, em vez de se erguer dominadora e altiva, ao centro de uma praça”, de onde todos poderiam contemplá-la, “a um primeiro golpe de vista”, só poderia ser avistada do lado da praça que ficasse fronteiro ao monumento<sup>8</sup>. Neste sentido, ficava explícito que Eugênio Egas e os demais membros da comissão procuravam ressaltar Feijó como uma “figura” “dominadora e altiva”, capaz de ser vista de longe e por todos os ângulos. Buscava-se um regente unificador, forte e enérgico como podemos perceber através dos problemas apontados em relação a uma outra maquete.

O projeto do francês Louis Convers, embora fosse o mais perfeito e harmonioso em suas alegorias nos pedestais, mesmo assim, apresentava problemas em sua concepção estatuária. A imagem proposta para Feijó não traduzia “nem na atitude, nem no gesto, os traços fundamentais da psicologia do regente”. Faltava à estátua de Convers “a energia e o espírito de decisão”. A comissão concluía afirmando que a imagem “mais parecia a de um pensador ou filósofo, do que a de um homem “de resolução pronta e firme que foi um modelo de ação, e que por um milagre de energia incomparável, restaurou no Brasil a autoridade civil e sofreu rigidamente a torrente revolucionária da época”<sup>10</sup>.

A comissão pretendia erigir um monumento que exaltasse a ação civil de Feijó. Desejava colocá-lo em destaque no centro de uma praça e com um pedestal simbólico recheado de alegorias à pátria, à justiça e à República, tal como se tornou

---

<sup>8</sup> *Idem*, p. 122 e 123.

<sup>9</sup> Eugênio Egas. *O monumento*, *Op. cit.*, p. 8

<sup>10</sup> *Idem*, p. 9.

comum em São Paulo, mas também em alguns monumentos erguidos no Rio de Janeiro.<sup>11</sup> Bernardino de Campos e Eugênio Fugas inspiravam-se em atos públicos do Rio, mas também redefiniam os padrões e disputas políticas que a edificação das estátuas rompia no seio da capital republicana. Ao mesmo tempo em que imitavam a capital da República na importação de arquitetos, escultores e materiais, muitas vezes atribuíam novos significados e lutas aos homenageados em bronze.

José Murilo de Carvalho, analisando a edificação estatuária carioca da virada do século, também percebeu nela uma intensa disputa pela apropriação da memória histórica. Em uma delas, contemporânea a de Feijó e que foi erguida em homenagem a Floriano Peixoto, notou que as disputas variavam dentro dos significados atribuídos aos personagens do passado. Segundo Murilo, os republicanos no Rio estavam em plena disputa para construir a memória sobre os chamados acontecimentos da proclamação do dia quinze de novembro de 1889. Neste contexto, a versão “positivista” que saiu vitoriosa na concepção da estátua erguida à Floriano, definia-se como um dos lados desta disputa. Do outro, estavam os “históricos”, grupo composto por pessoas como Cerqueira César e seu substituto, Bernardino de Campos, ambos idealizadores da estátua de Feijó em São Paulo. Enquanto os “positivistas” do Rio, aceitavam uma República que pudesse ser formada com o peso dos militares, outro grupo - os “históricos” - procuravam seus heróis entre os civis como Quintino Bocaiúva. Neste último grupo, pessoas como Bernardino de Campos estavam disputando, palmo a palmo, o terreno da construção da memória histórica e, em particular a de Feijó, através de suas intrincadas disputas políticas no cenário de 1908. Para eles uma estátua de Feijó em São Paulo explicitava a primazia do governo civil sobre o militar, ao mesmo tempo em que ressaltava a grandiosidade da pátria paulista.

Passado e presente fundiam-se num labirinto de formas que só fazia sentido no emaranhado jogo político do presente. Assim como em 1908 existiam inúmeras disputas políticas, devem-se notar que elas extrapolavam os limites temporais, atuando na construção da memória histórica atribuída a pessoas como Feijó. A memória

---

<sup>11</sup> José Murilo de Carvalho constata que em 1910 foi inaugurada no Rio uma estátua em homenagem a Floriano Peixoto. Ela também foi idealizada para colocar no alto do pedestal a figura de Floriano e rodeá-lo com as alegorias em baixo relevo. Ver: José Murilo de Carvalho. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1990, p. 47.

histórica de Feijó em 1908 ou 1913 recriava estratégias políticas no presente e no passado.<sup>12</sup> A narrativa que Egas elaborou sobre o resultado final da estátua de Feijó, é, neste sentido, muito interessante.

“A estátua do regente (...) já representa Diogo Feijó em atitude de energia bondosa e ao mesmo tempo de quem, num gesto expressivo, pede paz e ordem. A mão direita está estendida sobre o povo. Na esquerda há um maço de papéis com a data - 1835 - em que foi eleito regente.”<sup>13</sup>

Feijó foi transformado em bronze no momento de seu ingresso na Regência. Cronologicamente, ainda não havia governado em 1835, mas já era alguém conhecido por ser enérgico devido a sua atuação fulminante como ministro da justiça entre 1831-32. Simultaneamente, este momento era importante para retratar a ligação de um regente com seu “povo”. Em 1835, Feijó havia sido eleito regente uno do Império. Os maços de papéis que ele segurava eram seu termo de assinatura da Regência. Um estadista republicano no Império havia que ter numa mão o povo e na outra a lei e a ordem. No entanto, a união do Império com a República, seguida de uma exaltação a civilidade no passado e no presente não era uma tarefa fácil, mas Eugênio Egas explicava como caminhar neste arenoso terreno ao narrar os símbolos que deveriam constar no pedestal da estátua:

“Embaixo as armas e a bandeira da República glorificam o estadista do Império. Se fosse uma glorificação imperial, a bandeira estaria encima empunhada pelo regente. Como está, exprime a diversidade de épocas e formas de governo. A colocação das insígnias nacionais, em baixo, como que representa a assinatura da ofertante, a República. No lado posterior, vê-se a figura da justiça, sentada, com seus atributos sobre o colo, como que após o seu julgamento (...) Numa das faces está, em baixo relevo, a alegoria à navegação a vapor; na outra, a alegoria, também em baixo relevo, à viação férrea.”<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> José Murilo de Carvalho argumenta que a falta de um envolvimento real do povo em 1889 teria encaminhado uma “tentativa de compensação, por meio da mobilização simbólica”, levando a construção de estatuárias como a que homenageava Floriano Peixoto. Sem uma revolução popular, os republicanos teriam se voltado em direção ao passado, buscando esta movimentação popular e heróica em figuras como José Bonifácio, José de Anchieta e, principalmente Tiradentes, em busca de um terreno menos minado pelas intrigas do presente. Como explicitarei no texto, no caso da estátua de Feijó, não acho que seja possível pensar tão claramente desta forma, pois a volta ao passado nem de longe amenizava o conflito presente. *Idem*, p. 55.

<sup>13</sup> Eugênio Egas. *O monumento*,. *Op. cit.*, pp. 24-25.

<sup>14</sup> *Idem ibidem*.

A leitura elucidativa de Egas demonstrava como era possível homenagear um estadista do Império. Feijó não empunhava a bandeira republicana, mas apenas a recebia sob seus pés como uma homenagem de um outro tempo ao passado Imperial. O incentivo que Feijó teria dado à navegação à vapor, à construção de estradas de ferro também comprovavam esta proximidade entre os projetos políticos passados com os do presente, mas as duas temporalidades eram distintas pela separação entre a estátua (1835) e seu pedestal (1908). Os projetos e os ideais políticos eram similares, a forma de governo não. O passado não renascia para explicar linearmente o presente, mas para expor projetos políticos precursores e heróis cívicos antecedentes aos republicanos. Estas diferenciações ficam melhor compreendidas nos documentos que retrataram o dia da inauguração da estátua em São Paulo.

Bernardino de Campos fez um discurso onde procurou recuperar a história dos estadistas europeus e depois a dos brasileiros. Afirmava que o século XIX havia recebido do anterior o antagonismo entre “o princípio liberal e democrático” e o “absolutismo das monarquias tradicionais”. Nesta eterna guerra sobressaíam os mártires que, desde o século XVIII, “abriram a época das tentativas emancipadoras”. No entanto, para Bernardino, se os homens do XVIII e, sobretudo os de 1822, haviam tentado e depois promovido a separação de Portugal, havia sido somente em 1831 e na figura de Feijó, que se “fundou a ordem e a liberdade, organizando verdadeiramente o Estado, a entidade jurídica, pela observância e respeito à autoridade da lei”.<sup>15</sup> Bernardino concluía abruptamente o seu discurso, mas o seu secretário do interior que o seguiu no palanque, encerrou a falação do governador de maneira triunfal. Discursava o secretário Altino Arantes:

“De vossas mãos Sr. Dr. Bernardino de Campos, de vossas mãos, que inestimáveis serviços à causa pública enobrecem e sagram; de vossas mãos, que são as de um lídimo depositário e continuador das virtudes e tradições cívicas de Diogo Antonio Feijó, de vossas mãos, o governo do Estado recebe agora, grato e desvanecido, mais este precioso dom, de incomparável valia.”<sup>16</sup>

Lá estava o passado a rondar o presente. Seria Bernardino o “continuador” de Feijó? Nem todos os presentes pensavam assim. O discurso que se

---

<sup>15</sup> *Idem*, pp. 18-50.

<sup>16</sup> *Idem*, pp. 54-55.

seguiu foi o de Armando Prado. Enquanto Bernardino era a voz do governo Estadual, Prado representava a municipalidade. Para esta última, Feijó não seria um símbolo a ser lembrado fundamentalmente através de sua luta pela instauração do poder civil. Armando Prado recuperava no regente seu ímpeto em civilizar as populações dos sertões. Citando Euclides da Cunha, Prado procurava recriar Feijó como o primeiro a impulsionar o desenvolvimento econômico e social do Brasil como um todo: litoral e interior. Ao projetar um caminho de estrada de ferro para ligar São Paulo ao Rio de Janeiro e Minas Gerais, o regente teria tido “a glória de haver adivinhado esse antagonismo formidável do deserto e das distâncias, que ainda hoje [1913] tanto impede o pleno desenvolvimento social”. No entanto, Feijó possuía um grave defeito, configurado por sua falta de tato. Ele não sabia “organizar o caos”. Citando Joaquim Nabuco, concluía o orador com a seguinte afirmativa: “A fatalidade das Revoluções é que sem os exaltados não é possível fazê-las e com eles é impossível governar”. Onde Bernardino e Arantes viam a civilidade instauradora da ordem no Império, Armando Prado enxergava um espírito revolucionário. Desta forma, Armando Prado mostrava uma superação da temporalidade de Feijó. Para ele, a República não devia buscar no regente sua voluptuosidade e maneira de governar politicamente. Também não havia que procurar líderes exaltados, mas recuperar a visão administrativa do ex-regente, seu programa imigrantista, seu projeto de ferrovias e abertura à navegação à vapor.

À noite, no teatro municipal foi a vez de Washington Luiz fazer seu discurso, o qual, de maneira conciliatória, procurava unir estas duas idéias sobre a figura de Feijó, enfatizando:

"O Brasil o olha como um dos grandes construtores de sua nacionalidade e como um dos vultos eminentes de nossa raça."

E um pouco antes o autor já anunciava:

"... o seu lema, foi, quando no poder, combater pela ordem para assegurar a liberdade; e quando fora dele combater pela liberdade para o estabelecimento da ordem."<sup>17</sup>

O discurso de Washington Luiz exaltava seu biografado em dois momentos: entre 1831-37, enquanto ministro da justiça e regente; e em 1842, como

revolucionário por São Paulo, procurando criar uma posição conciliadora dentro da política de 1913.

O momento da inauguração da estátua de Feijó consubstanciava-se pelo instante de sua redenção cívica. Em 1913 procurou-se suprimir o problema da raça e da genealogia em Feijó ao exaltá-lo como da raça paulista, ou como lembrava Washington Luís da "nossa raça". As lutas de Feijó resumiram-se aos dois lemas maiores: ordem e liberdade. Ideais contraditórios mas, quando postos em contextos diferentes - dentro e fora do poder -, exaltavam a filosofia da bandeira republicana: ordem e progresso. Washington Luiz foi construindo um Feijó ao mesmo tempo estadista e com um programa político revolucionário. No entanto, o que sobressai em seu discurso é a marca da ambigüidade das ações de Feijó. Existia aquele que quando no poder era autoritário e, fora dele, defendia o liberalismo político. Além disso, o regente possuía atributos que uniam a opinião da maioria dos republicanos, sendo símbolo da nacionalidade brasileira e simultaneamente, representante da "raça paulista".

Através do bronze e do granito, do discurso e da biografia o nome e uma certa imagem de Feijó saíram da cabeça da Comissão Republicana encarregada das comemorações do setenta anos de falecimento de Feijó, para atingir outros públicos. Feijó começava a tornar-se nome de ruas e praças. Sua estátua situava-se sob um alto pedestal. No entanto, ela não era a única. Feijó estava cercado por outros heróis que iam formando paulatinamente o grande panteon paulista dos republicanos. Por isso pessoas de temporalidades tão diversas como Feijó e o cacique Tibiriçá Piratininga acabaram sendo sepultados na mesma catedral da Sé em São Paulo. Mesmo os contemporâneos de Feijó o cercavam de maneira, no mínimo, irônica. Por exemplo, no momento da edificação do monumento da Independência foram colocados - lado a lado - Feijó e José Bonifácio; pouco importando se em 1822 ou em 1832 os dois tenham tido posicionamentos políticos muito diversos. Os homenageantes republicanos viam em Bonifácio e Feijó, os formadores da nacionalidade brasileira e não muito mais do que isto. Lá estavam os dois lado a lado. Quem se importava? Para os velhos republicanos - e quem dera fosse só para eles - Feijó e Bonifácio eram heróis paulistas. Em 1913, suas

---

<sup>17</sup> Washington Luiz P. de Sousa. *Diogo Antonio Feijó*. São Paulo: Tipografia Brasil Rothchild, 1913, pp. 41-42.

divergências políticas, seus projetos diferenciados eram menores do que seu valor como exemplos de conduta e de luta política.<sup>18</sup>

De Washington Luiz até Egas fica exposto um longo percurso que foi das disputas por uma idéia para a edificação de uma estátua, passando pelos diferentes projetos para ela concebidos, até atingir as múltiplas leituras que poderiam efetivar-se a partir do monumento já acabado. A estátua erguida na praça da Liberdade foi percebida de muitas formas, sendo que estas diferentes percepções ligavam-se tanto às disputas republicanas da virada do século XIX para o XX, quando ao passado Imperial. Neste sentido, Bernardino do Campos não deixou dúvidas sobre como o monumento à Feijó deveria ser percebido:

“[A cidade de São Paulo]Recebe e saberá guardá-lo com respeito e carinho, porque cada nova estátua, que se ergue sobre o solo natal, evoca o passado e aponta o futuro; é uma recordação e um compromisso.

Assim como o coração ou a oração fúnebre, que Afonso de Freitas encontrou no caixão de Feijó, a estátua também era uma relíquia que ao recordar, ligava o passado ao presente. Seu portador ou o seu elaborador tinha o poder de - através de sua leitura - evocar o passado e apontar o futuro. No entanto, recordar era também comprometer-se. As lutas do presente alojavam-se no passado e vice-versa. O liberalismo de ontem e o caos político saíam da estátua de Feijó, sendo derramados sobre o povo através de sua mão direita, tanto quanto a ordem e a luta pela legalidade emanavam do mesmo lugar. Os republicanos bem sabiam que, depois da festa cívica da eleição de Feijó em 1835, tinha acontecido a lastimável abdicação do regente de 1837. Sabiam que Feijó só havia assumido a pasta da justiça em 1831, porque D. Pedro I abdicara deixando atrás de si um enorme caos político-administrativo. Recordar tudo isto era estar sob a iminente possibilidade de que partes perigosas desta antiga história político-administrativa voltassem a ser lembrada. Neste sentido, era preciso delimitar este imenso campo de estudo e impor ao passado seu lugar no presente. Foi o que procurou fazer Eugênio Egas. Um ano antes da inauguração da estátua, em 1912, Egas publicou um livro biográfico

---

<sup>18</sup> Para uma discussão sobre a homogeneização dos conflitos reelaboração na memória histórica no processo de construção da nação brasileira, ver: *Pátria amada esquartejada*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

sobre o ex-regente em dois grossos volumes. Sua arma era um vasto arrolamento de documentos e dados no intuito de elaborar uma versão “oficial” da vida de Feijó.

### 3.2 - A história oficial.

Tinham os dois volumes do livro de Egas uma mesma intenção: a de convencer o leitor da autenticidade de sua narrativa através de um arrolamento exaustivo e quase seqüencial de fontes. Em uma primeira leitura têm-se a impressão que o autor desejava dar voz ao ex-regente. O primeiro volume tinha como subtítulo um “estudo” e pretendia ter um caráter biográfico. Já o segundo era explicitamente uma seleção de documentos coletados entre 1908-1912, sendo que ambos haviam sido financiados com as verbas para a edificação da estátua. No entanto, se no estudo de Egas as fontes abundavam, por outro lado, sua análise estava longe de ser “neutra” ou isenta de intenções. Neste sentido, escrevia Egas:

"Contemplando-se o passado, é que bem se pode avaliar da grandeza e do fulgor desta figura distinta, cujo valor aumenta à proporção que os anos passam. (...) Aquela sombra refulgente e grandiosa perturbou a visão dos contemporâneos [de Feijó] (...) As paixões do tempo não permitiram que fosse sentido todo o valor e toda a grandeza do brasileiro, que, em vida, conquistou, pelo seu valor moral, as mais elevadas posições sociais de seu país."

Eugênio Egas completava seu raciocínio fazendo menção à não localização dos restos mortais de Feijó e a edificação de sua estátua:

"Esquecido por largos anos, o vulto de Diogo Antonio Feijó ressurge, agora, num ambiente de luz e de glórias imortais. O seu corpo perdeu-se, mas a sua memória eternizou-se. O tempo não pode destruir o bronze e o granito, que são a própria vida da história."<sup>19</sup>

A história biográfica de Feijó resumia-se nas pedras e no granito de sua estátua. O passado “contemplativo” havia que ser recriado numa versão oficial, quase que a dos republicanos “históricos” do P. R. P.. Mesmo o próprio Feijó, em meio as nuvens políticas de sua temporalidade, não teria conseguido apreender o sentido lógico e límpido de seu momento histórico e este era o trabalho de Egas.

---

<sup>19</sup> Eugênio Egas, *Diogo Antonio Feijó (estudo)*, *Op. cit.*, p. 235.

Expondo um volume de documentos fantástico, Egas foi compilando todo o material parlamentar de Feijó e aqueles mais particulares, mas que foram surgindo de sua ação governamental como ministro da justiça e regente imperial. Cada ato, cada carta, cada decreto foi levantado e publicado. Com certeza posso afirmar que hoje seria praticamente impossível fazer uma biografia de Feijó sem consultar os dois volumes produzidos por Egas. No entanto, seu vasto levantamento tem suas limitações bem demarcadas. Na cabeça daquele republicano do início do século pairava uma pergunta. Que exemplos cívicos os estudiosos de 1908 ou 1912 podiam retirar das turvas nuvens que pairavam sobre a vida pública do ex-regente?

Neste sentido, se seu livro biográfico era exaustivo na busca e explicação das ações do político Feijó, ele pouco revelava sobre os momentos em que este não havia sido um estadista. A infância foi intocada, bem como a privacidade e o cotidiano religioso de padre Feijó. Egas organizou seu livro cronologicamente em quatro partes, partindo do nascimento do político em 1821, passando para a fase em que Feijó foi indicado Ministro da Justiça entre 1831 e 1832, e daí para o apogeu público na Regência de 1835-37 e seu declínio e redenção diante da participação do ex-regente no movimento revolucionário paulista de 1842. Em cada momento foram ressaltadas suas ações “cívicas”, valorizando-se discursos, projetos políticos e decisões ou ordens do dia.

A leitura e organização que Egas atribuiu a seu livro derivava das perguntas elaboradas aos documentos pesquisado sobre Feijó. Procurando descobrir os elos de ligação entre o político Feijó e os estadistas republicanos de São Paulo, suas investigações revelavam que o ex-regente já pensava - no começo do XIX - em inovações como as estradas de ferro, a imigração, o problema do tráfico de africanos e da escravidão ou mesmo na separação entre o Estado e a Igreja.<sup>20</sup> Por outro lado, a história dos fracassos políticos de Feijó seria a própria história da ineficiência do regime imperial em promover o desenvolvimento brasileiro. Estes fracassos foram ressaltados como metas que futuramente os republicanos realizaram.

A história montada por Egas, no entanto, estava longe de estar isenta de suas intervenções. Em alguns momentos do texto o autor deixava-se levar por outras emoções, esquecendo-se da proposta inicial da não interferência no texto e do relato

---

<sup>20</sup> *Idem*, pp. 234-235.

imparcial dos documentos. Existem muitos instantes em que Egas acabava qualificando Feijó com adjetivos os mais elogioso, sobretudo quando recuperava sua identidade paulista, a qual unia o autor a seu biografado. Em outras partes, Egas afastava-se de suas fontes para desqualificar alguns inimigos políticos de Feijó como D. Romualdo Coelho. Em resumo, Egas tinha um propósito bem definido e quando convinha seguia-o dentro dos ditames da proximidade das fontes e da mínima intervenção pessoal, mas quando esta sua máxima atrapalhava seus argumentos como a exaltação da identidade paulista ou da sapiência e lucidez republicana de Feijó, Egas contradizia-se. Apesar de tudo, o autor encaminhou muito eficazmente a elaboração de uma imagem quase unívoca sobre o ex-regente.

Se na inauguração da estátua de Feijó, Washington Luiz, Bernardino de Campos e tantos outros republicanos paulistas viam diferentes símbolos na representação do ex-regente, no livro de Egas ele foi recriado dentro de um certo padrão consensual. Não é sem propósito que pessoas como Armando Prado ou mesmo Washington Luiz tenham se preocupado em publicar suas respectivas falas na inauguração da estátua de Feijó. No entanto, o livro de Egas era mais astucioso e completo do que os discursos anteriores, sobretudo, porque amarrava a vida do ex-regente a sua representação política e esta a consolidação da nacionalidade paulista e brasileira através de uma gama extensa de exemplos documentais. Neste ponto, conseguia unir a todos.

De certa forma é possível afirmar que o livro de Egas fazia todo o sentido do mundo para os republicanos de 1908 ou 1912. Em meio a um contexto em que o passado invadia a vida dos paulistanos e dos brasileiros de uma maneira constante, Feijó voltou a ser notícia. Feijó, José de Anchieta, por exemplo, vão ser homenageados como patronos fundadores de duas cadeiras na Academia Paulista de Letras.<sup>21</sup> Como demonstrei anteriormente, o ex-regente já estava na nova catedral paulista, no monumento à Independência ou no da praça da Liberdade no centro paulista. Mais do que simbolizar uma unidade paulista estas homenagens começavam a chamar atenção em outros pontos do Brasil e, em especial, na capital da nova República. Naquele momento, Feijó começava a entrar em uma nova linha explicativa não apenas para a história paulista,

---

<sup>21</sup> Ver: "Bio bibliografia". *Revista da Academia Paulista de Letras*. 30 (1945): 139-141.

mas para a do Brasil. Neste sentido, é muito interessante uma crítica ao livro de Egas escrita por José Veríssimo em *O Imparcial*.<sup>22</sup>

Veríssimo ressaltava que, “sem exageros bairristas”, Feijó era um “grande vulto de nossa história política” e, por certos aspectos, revelava-se “um dos maiores”. No entanto, o livro de Egas, à semelhança da maioria que analisavam o período político da Independência, possuía dois graves problemas. Em primeiro lugar não elaborava uma crítica pormenorizada “dos documentos previamente selecionados” citando, como todos o faziam no momento, Eça de Queiroz, o qual afirmava ser possível colocar sob a verdade “o manto diáfano da fantasia”. Para Veríssimo era necessário uma maior aproximação documental e daí seguia-se sua segunda crítica. Em poucas palavras, Egas havia pecado por ser bairrista demais, o que o levava a colocar mais na boca do ex-regente, do que este havia feito ou falado. Neste ponto Veríssimo declarava:

“Parecem-me de mau gosto as constantes fórmulas de desvanecimento bairrista, ‘paulista temerário’, ‘paulista altívíssimo’, ‘enérgico paulista’ e quejandas com que o Sr. Egas indica o seu herói. Não vê que o amesquinha com fazer dele antes uma glória paulista que brasileira.”<sup>23</sup>

A leitura que Veríssimo tinha do livro de Egas pautava-se em uma contextualização daquele estudo dentro do cenário histórico e literário do momento. Faltava a Egas um estilo literário que pregasse uma verdade mais ampla do que a paulista, centrando esforços na nacionalidade brasileira como o foco mais importante para a análise histórica. Veríssimo tocava em dois aspectos que irão ser discutidos detalhadamente anos mais tarde, a saber, a formação ou a infância e adolescência de Feijó, bem como seu ingresso como tema de romance histórico. Para Veríssimo importava menos o gênero do estudo biográfico do que o que o estilo proposto resultava de concreto na formação de uma civilidade brasileira. Seja como um romance ou história, Feijó devia ser estudado mais amplamente, desde seu nascimento, filiação genealógica, até seus atos heróicos em 1831 ou 1835 e sua morte em 1843. Egas, entretanto, estava mais voltado ao “bairrismo” paulista e ao estudo da criação de um estadista pelo viés de sua

---

<sup>22</sup> Há uma reprodução deste artigo em uma coletânea póstuma do autor, ver: José Veríssimo. “O padre Feijó”. *Letras e literatos (estudinhos críticos da nossa literatura do dia) 1912-1914*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1936, pp. 51-58.

<sup>23</sup> *Idem*, p. 57.

vida pública.<sup>24</sup> Outros, contudo, já haviam encaminhado esforços na linha que Veríssimo desejava e, depois de sua crítica muitos ainda vieram e puderam trilhar novos rumos para as pesquisas sobre o ex-regente.

### 3.3 - Quem é o pai do homem?

A formação do ex-regente, sua filiação e genealogia, foi um tema muito constante nos estudos biográficos sobre Feijó, sendo que o maior problema em questão era o resgate de suas obscuras “origens”. Esta polêmica começou a ser exposta ainda em 1906, com a “descoberta” de uma certidão de batismo, onde constava:

“Aos 17 de agosto de 1784, nesta Sé, batizei e pus os santos óleos a Diogo, filho de pais incógnitos, exposto em casa do reverendo, Fernando Lopes Camargo; o mesmo foi padrinho e Maria Gertrudes de Camargo, viúva, todos desta freguesia, do que para constar fiz este assento, que assino. O coadjutor José Joaquim da Silva”.<sup>25</sup>

O documento acima não esclarecia muito a respeito da origem, e filiação de Diogo Antonio Feijó, pois explicitava ser ele “filho de pais incógnitos”. Esclarecer sua genealogia, portanto, era uma tarefa mais complexa e durante muito tempo esta questão rondou o trabalho de muitos pesquisadores. A origem, como já afirmava Marc Bloch, é algo fundamental no trabalho do historiador, configurando normalmente o começo da trama a ser discutida e, nada mais óbvio, do que um biógrafo historiador começar explicitando o nascimento de seu biografado. O problema da origem é que pode tornar-se um “ídolo”. Ainda citando Bloch, em muitos trabalhos, a origem basta para entender o começo de tudo o que se descreve, tornando-se sua explicação fundamental.<sup>26</sup> A busca do documento de batismo de Feijó tinha, no seu bojo esta intenção, mas o documento

---

<sup>24</sup> De maneira nenhuma a idéia dita “bairrista” de Egas era minoritária em seu tempo. Desde órgãos como o *Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo* até em jornais e revistas, era muito comum esta valorização da “paulistanidade” como símbolo de uma história nacional. Ver: Maria de Lourdes M Janotti. “Historiografia, uma questão regional? São Paulo no período Republicano, um exemplo”. In: Marcos Silva (org.). *A República em migalhas*. São Paulo: Marco Zero/CNPq, 1990.

<sup>25</sup> Quem localizou primeiramente esta certidão foi Estevam Leão Bourroul, mas ela foi publicada por outras pessoas como Eugênio Egas, logo em seguida, ver: Estevam Leão Bourroul. “O padre Feijó”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 11(1906): 249 e Eugênio Egas. *Diogo Antonio Feijó (estudo)*, Op. cit., p. 3.

<sup>26</sup> Marc Bloch. *Introdução à história*. Lisboa: Publicações Europa-América, p. 31.

localizado não foi capaz de por um ponto final na polêmica filiação do padre-regente. Na realidade, só veio suscitar uma série de polêmicos estudos.

A certidão de batismo foi “descoberta” como fonte através de uma série de artigos publicados em um jornal paulista, *O São Paulo*, nos últimos dias do mês de julho de 1906, sendo transcrita integralmente num outro artigo publicado na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo* daquele mesmo ano, pelo senhor Estevam Leão Bourroul. O artigo de Bourroul inseria-se dentro de um debate sobre a formação da nacionalidade brasileira dentro da especificidade da política paulista, debate este que começava a ganhar fôlego dentro e fora de instituições como o *Instituto Histórico* paulista. Estevam Leão Bourroul, de longa data, interessava-se pela polêmica.

Em 1906, já era um respeitável político, que desde a época do Império, dedicou-se aos estudos de história e biografias, sobretudo aquelas de franceses radicados em São Paulo ou figuras vinculadas à igreja paulista. Nascido em Nice, na França em 1856, Bourroul veio criança para o Brasil. Ainda na década de 1870 formou-se em São Paulo pela Faculdade de Direito, sendo que em 1881 ingressou na política local. Seja pelos jornais para os quais escrevia ou na forma de deputado provincial, Bourroul foi ganhando prestígio em São Paulo. Exercendo advocacia no interior de São Paulo e de Minas Gerais, tornou-se regionalmente conhecido, sendo nomeado Juiz de órfãos e municipal em Franca do Imperador ainda na década de 1880. Seus estudos estavam sempre vinculados a dois de seus temas principais: a ligação França-Brasil e ao catolicismo. A partir de 1894, juntamente com Antonio de Toledo Piza e Domingos José Jaguaribe, fundou o *Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, dedicando-se desde então mais a esboços biográficos como os escritos sobre o francês Hercule Florence ou a respeito do dr. Ricardo Gumbleton Daunt. Seu estudo sobre o batismo de Feijó, fazia parte de todo este processo, sendo que a apresentação da certidão de Feijó tendia a ser tratada como o oferecimento de uma relíquia ao *Instituto Histórico* recém criado. Este documento-relíquia, contudo, tinha um sabor especial para Bourroul, pois se não expunha claramente a filiação do ex-regente, avançava no debate sob outro ponto, a saber, o local de seu nascimento. Servindo para corrigir dicionários franceses e estudos brasileiros, a certidão valorizava o trabalho do *Instituto Histórico* paulista. Sobre isto, escrevia seu descobridor:

“Em geral, pensam os historiadores, ou historiógrafos, que o padre Diogo Antonio Feijó nasceu em Itu. É essa a versão corrente na Europa. Larousse, o

indefectível Larousse, dá-o como nato em Itu em 1780. Monsenhor Paul Guérin, no seu muito mais consciencioso *Dictionnaire des Dictionnaires*, dá-lhe também como berço a fidelíssima cidade, no mesmo ano de 1780. Outro fá-lo filho de São Carlos (Campinas), pela era revolucionária de 1789. Entre nós alguns escritores opinam que o grande liberal nasceu em Itu, outros em São Paulo. Estes é que tem razão. Feijó nasceu nesta cidade. Ofereço à São Paulo a sua certidão de batismo.<sup>27</sup>

Erraram Larousse, Monsenhor Guérin e muitos autores e historiógrafos brasileiros, accrtando aqueles que apostaram na capital paulista como sede de nascimento do velho paulista Feijó. Não se contentando com a certidão de batismo, Bourroul localizou também o testamento do ex-regente, um seu artigo de jornal inédito e outros dois publicados, mais pouco conhecidos. Seu trabalho era o de extinguir o que ele considerava duvidoso dentro da tradição oral, com a qual o *Instituto Histórico* paulista vivia um caso de amor e ódio.

Como já pude analisar no capítulo anterior, questões intrincadas como a raça e a cor dos olhos do ex-regente ou ainda sua vida pública em São Paulo foram motivos para calorosos debates, sendo que a fonte principal consultada na época eram memórias de pessoas tais como Ricardo Gumbenton Daunt, ou seus contemporâneos mais confiáveis, ou mesmo aqueles que ouviram de seu pai e avós relatos sobre o assunto. Também para localizar o corpo de Feijó, o Sr. Afonso de Freitas, por sinal presidente do *Instituto Histórico* paulista, teve que se valer de vários testemunhos de segunda geração, ou seja, valeu-se da tradição oral, que era algo que ele valorizava. Freitas valia-se das tradições, sobretudo daquelas que denominava de “folclóricas” e especialmente das oriundas das camadas mais populares, as quais, segundo o autor, as preservavam quase que intocadas pelo tempo. No entanto, a maioria dos nomes que compunham o novo *Instituto Histórico* paulista vivia um difícil embate entre a tradição oral e a valorização do documento escrito, quando o assunto era a memória de figuras ilustres como era o caso de Feijó.<sup>28</sup> Leão Bourroul, por exemplo, não teve dúvidas sobre a

---

<sup>27</sup> Estevam Leão Bourroul. “O padre Feijó”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 11 (1906): 249.

<sup>28</sup> Um processo parecido ocorreu na França. Jacques Le Goff afirma que por lá, ainda no início do século XX, o documento triunfou sobre o monumento histórico. No entanto, este triunfo possuía suas ressalvas. Le Goff cita Fustel de Coulange para explicitar que, na ausência de documentos escritos, os historiadores de cunho positivista costumavam recorrer “as línguas

necessidade de ir para arquivos religiosos e civis, fazendo com que seu artigo não desse margem a enganos, transformando assim seus achados em relíquias dignas de contemplação. Em poucas palavras, a certidão de batismo tornava-se uma prova praticamente irrefutável.<sup>29</sup> Entretanto, ao império absoluto do “documento/monumento”, bem como à sua super valorização sobre a tradição oral existiam muitas dúvidas.

No mesmo momento em que uma pessoa como Bourroul recuperava as provas da naturalidade de Feijó em fontes como seu batismo e testamento, alguns incansáveis pesquisadores de dentro do mesmo *Instituto Histórico* paulista procuravam traçar as origens do ex-regente através da recuperação, via tradição oral, de sua família de criação. Este foi o caso do monsenhor Ezechias Galvão da Fontoura, para quem Feijó não deveria ser apenas um exemplo moral por sua política, mas também um exemplar da pátria paulista que devia estar sempre presente nas mais nobres famílias do Estado. Depois de 1906, ninguém mais duvidava que Feijó era “filho de pais incógnitos”, ou que havia nascido em São Paulo, mas monsenhor Fontoura conseguiu um meio de traçar toda linhagem familiar para Feijó. Começando por onde sua própria memória iniciava, a saber em Itu e nas suas igrejas, foi juntando relatos e tradições do interior e da capital paulista para desvendar aspectos da criação, educação e religiosidade do ex-regente.<sup>30</sup>

O clérigo que tanto interessou-se pela vida do ex-regente havia nascido em Itu em 1842, exatamente um ano antes de Feijó falecer. Ordenando-se em 1865, mudou-se para a cidade de Bragança e de lá só saiu em 1876, quando assumiu as funções de cônego da Sé Metropolitana na capital. A partir de 1878 começou a investir nos estudos de história em particular na história eclesiástica paulista. Lecionando no Seminário paulistano nas cadeiras de história universal, direito eclesiástico e teologia moral, teve a oportunidade de ler escritos de vários clérigos paulistas e, entre eles, analisou

---

mortas os seus segredos”, a saber, à tradição oral. Ver: Jacques Le Goff. “Documento/monumento”. *História e memória*, *Op. cit.*, p. 539.

<sup>29</sup> Para uma interessante discussão e relativização sobre o papel do documento como “prova”, ver: Carlo Ginzburg. “Provas e possibilidades à margem de “Il ritorno de Martin Guerre” de Natalie Zemon Davis”. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand, Lisboa, Difel, 1991, pp. 179-202.

<sup>30</sup> Ezechias Galvão da Fontoura. *O padre Feijó: conferência realizada em sessão do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo a 22 de abril de 1919*. São Paulo: Edição do Instituto Medicamenta em comemoração ao quarto centenário de São Paulo, 1954.

as aulas de filosofia moral escritas por Feijó. Acompanhou ainda a gestão de Antonio Joaquim de Melo no bispado paulista. Ezechias Fontoura e Antonio de Melo, eram de Itu, mas o bispo paulista era mais velho, sendo contemporâneo de Feijó e tendo pertencido a mesma congregação religiosa do ex-regente. Seja pela influência do conterrâneo bispo, seja por méritos próprios, Ezechias Fontoura foi ascendendo dentro da carreira eclesiástica. Tornou-se escrivão da Câmara Eclesiástica na década de 1880 e tesoureiro-mor do cabido em 1894, além de governador geral do bispado de São Paulo. Sua oratória e pregações convincentes tornaram-no conhecido em todo o Estado, tendo escrito em muitos jornais paulistas, fundado instituições como o Asilo de Mendicidade de São Paulo, ou ainda participado, desde a sua fundação, do início do *Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, local de onde foi presidente ainda na primeira década do século XX.<sup>31</sup>

Em 1919, como vice-presidente do *Instituto Histórico* e secretário do bispo de São Paulo, monsenhor Ezechias proferiu uma série de palestras que foram posteriormente publicadas na *Revista do Instituto*. Sua temática selecionava para análise os ilustres clérigos paulistas do século XIX, dentre os quais foram ressaltados aqueles padres que estiveram vinculados ao bispo Melo e padre Feijó, a saber, os padres do Patrocínio. Destas palestras uma ganhou destaque, pois tratava de uma conferência comemorativa dos cento e vinte e cinco anos do nascimento de Feijó. Naquela ocasião, o idoso monsenhor afirmava que Feijó estava sendo “amplamente estudado não só por eloqüentes e ilustrados oradores dos *Institutos Históricos* do Rio e de São Paulo”, como por escritores “estranhos” àquele “grêmio científico”. No entanto, lembrava que os estudos que até então haviam retratado o ex-regente teriam se “ocupado mais do cidadão intrépido” ou do “parlamentar”, buscavam o ministro da justiça, ou seja, aquele que teria salvo “a nação da anarquia e da ignomínia”. Ressaltava ainda que o objetivo maior de sua palestra era o de recuperar Feijó como alguém de “coração ituano e religioso”.<sup>32</sup>

Se Bourroul, com seu “documento/monumento” cristalizava a imagem de um Feijó civil, político e essencialmente paulistano, isto não impedia Fontoura de o recriar como alguém de “coração ituano e religioso”. O autor não desmerecia os trabalhos anteriores, mas acrescia a eles um tom de devoção, chamando atenção para o clérigo Feijó

---

<sup>31</sup> Luís Correia de Melo. *Op. cit.*, p. 236.

<sup>32</sup> Ezechias Galvão Fontoura. *O padre Feijó*, *Op. cit.*, p. 14.

dentro do político e do ex-regente imperial. Neste sentido, compôs uma oração em sua memória que - entre outros rogos - suplicava o auxílio do padre-clérigo para o socorro de graves problemas oriundos da década de 1910:

“Sombra veneranda do padre Diogo Feijó vem cobrir com teu manto poderoso a nossa extremada pátria; do alto do céu levanta tua comovente prece ao trono do altíssimo, para que o Brasil não seja aviltado (...) não permitis que após um século de nação autômata e civilizada, a geração atual perca os trabalhos titânicos de seus gloriosos antepassados, reduzindo-a a triste escravidão”.<sup>33</sup>

Concluía de forma triunfal:

“Os mortos dirigem os vivos. Os exemplos de Feijó e de outros respeitáveis brasileiros devem iluminar os atuais diretores da Nação (...) Do túmulo de nossos grandes homens aparecem outros de não menor grandeza.”

Em 1919, Feijó era um “morto a dirigir os vivos”, tornando-se um exemplo construído não apenas pelos dirigentes da nação, mas também por seus companheiros de igreja e ituanos de coração. Como bem frisava o monsenhor, ao mesmo tempo em que era preciso rememorar homens como Feijó, para roubar-lhes um pouco de sua recém recuperada grandeza civil, fazia-se necessário rogar por sua ajuda espiritual, ou mesmo paternal. Neste sentido, Fontoura interessava-se pela infância e filiação de Feijó.

Puxando por sua memória e por recordações de seus amigos padres conterrâneos, o velho monsenhor ituano foi construindo uma lógica explicativa para a vida religiosa e civil de Feijó. Para Fontoura, os laços familiares e de criação do menino Diogo Feijó eram mais elucidativos do que o seu local de nascimento e sua filiação sangüínea. Filho de Itu, Fontoura nasceu na mesma chácara pertencente ao ex-regente Feijó e estudou com um de seus mais conhecidos companheiros naquela vila, a saber, o futuro bispo de São Paulo, D. Antonio de Melo. Com esta autoridade vinda da tradição e memória, Fontoura fazia valer seu método histórico que consistia em recordar “os tempos felizes” que havia passado em sua vida com os numerosos contemporâneos de Feijó, quer fossem eles sacerdotes, quer seculares.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> *Idem*, p. 15.

<sup>34</sup> Ezechias Galvão Fontoura. “Os padres do patrocínio: conferências realizadas nas sessões de 5 de março e de 22 de abril de 1919”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, 26 (1928): 177.

Um exemplo importante de como Fontoura selecionava a vida de Feijó através da memória, é sua narração sobre a sorte de Feijó logo após o seu nascimento. Para Fontoura, o ex-regente havia sido deixado ao relento na roda dos expostos. Recordando a forma de abandono antes da criação de seu Asilo de Mendicidade, o velho monsenhor afirmava que o destino das crianças enjeitadas na época que Feijó nasceu era o de ser entregue “a uma mulher pobre para amamentá-lo”. Já através de relatos orais, Fontoura relatava que Feijó teria seguido com sua ama para a vila de Cotia e desta para a de Santana do Parnaíba. Nesta última localidade, um tio-avô de Fontoura havia localizado e adotado o menino. Escrevia o monsenhor:

“... em uma de suas ruas o encontrou Francisco Galvão de França, meu avô paterno (...) achando muito interessante e ativo este menino, pediu a pobre mulher que lhe o desse para levá-lo para Itu onde se ia estabelecer. Sua vontade foi prontamente satisfeita. Em Itu, meu tio-avô consorciou-se com a virtuosa D. Anna de Barros (...) Com ambos entretive amistosas relações, conversando com eles sobre fatos que se deram em nossa terra natal.”<sup>35</sup>

Toda a rede de relações traçada por Fontoura levava a uma ligação familiar entre o ex-regente e os Galvão de França, que, por sua vez, eram parentes do idoso monsenhor palestrante. A única evidência que este atual biógrafo apontava para fundamentar suas histórias era as conversas com seus antigos parentes e a constatação de hábitos e tradições antigas de São Paulo. O trabalho de Fontoura foi o de tecer melindrosos fios que iam amarrando toda a memória de sua infância com as tradições relatadas por seus parentes e companheiros de batina. A seletiva narração elaborada por Fontoura recuperava um Feijó de formação ituana e religiosa, um exemplo moral de conduta, uma criança que, embora tivesse sido abandonada, muito cedo havia sido acolhida e criada por uma família de respeito. Esta outra face de Feijó não contradizia a antiga do estadista pré-republicano. Enquanto autores Eugênio Egas ou Estevam Bourroul enfatizavam Feijó como um grande político Imperial que antecipou muitas das obras cívicas republicanas, Fontoura enfocava centralmente o sacerdote e o lavrador ituano que havia inovado as técnicas de produção, que instruía seus escravos e cuidava da moral nas vilas onde residiu antes de se tornar conhecido na política brasileira do Império. Fontoura chegava a escrever que os fazendeiros ituanos tinham Feijó como

---

<sup>35</sup> *Idem ibidem.*

“mentor”, freqüentando sua chácara, que seria “esmeradamente cultivada”. Afirmava Fontoura:

“Além da cultura do chá, que era desconhecida, nesse município [de Itu], ele iniciou também em vasta escala a plantação de muitas espécies de frutas e de café.”<sup>36</sup>

Ligando o Feijó político com o fazendeiro e o menino abandonado com uma ilustre e respeitosa família, o idoso monsenhor conseguia os elos familiares e morais para ser ouvido em São Paulo de 1919. Fontoura recriava um Feijó que não era visionário apenas na ordem civil e dentro do tempo em que se tornou um político de renome. Seu Feijó já era ilustre desde muito tempo antes de ganhar fama nacional, quando inovava e moralizava em temas como sua econômica doméstica ou o trato com seus familiares de criação e amigos clérigos e leigos. A memória que Ezechias Galvão da Fontoura construiu de Feijó apontava para convergências entre as diversas imagens que então existiam sobre o ex-regente. No entanto, ela suscitou novas pesquisas, que o contrariavam em suas teses e método de trabalho. A história da descendência de Feijó, por exemplo, foi um ponto bastante polêmico.

Duas décadas depois das palestras de Fontoura, um outro pesquisador opôs-se frontalmente a argumentação do já falecido ex-presidente do *Instituto Histórico* paulista. A adoção do ex-regente pelos Galvão de França teve uma forte contestação elaborada pelo médico Ricardo Gumbleton Daunt Neto, aquele mesmo que decidiu examinar o cérebro de Feijó. Além da análise craniométrica, o estudo de Daunt Neto defendia a elaboração de uma árvore genealógica para Feijó. Objetivando ser ao mesmo tempo “histórico e científico”, Daunt Neto voltou-se para arquivos particulares e públicos para executar o que chamou de parte “histórica” de sua pesquisa. Sobre ela escrevia:

“Na série de pesquisas históricas, foi nosso objetivo:

- 1 - documentar, genealógica e biograficamente, um dos ramos da família Camargo, da qual procede o padre Diogo Antonio Feijó (...)
- 2 - comprovar que o padre Diogo Antonio Feijó fora criado e educado sob os cuidados austeros da família Camargo (...)
- 3 - demonstrar o constante e sempre cultivado interesse ao parentesco e a tradição de amizade de Joaquim José dos Santos, no culto à memória de padre Diogo Antonio Feijó e de sua irmã D. Maria Justina de Camargo.”<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> *Idem*, p. 20.

<sup>37</sup> Ricardo Gumbleton Daunt Neto. *Diogo Antonio Feijó, Op. cit.*, p. 3.

Tratava-se de uma briga entre antigos clãs paulistas. Se Fontoura descendia dos Galvãos de França, Daunt Neto ligava-se aos Camargos e, neste sentido, era fundamental para o segundo autor reconstruir os laços genealógicos e de criação de Feijó, ligando-o aos Camargos. Joaquim José dos Santos, por exemplo, foi chamado por Daunt Neto de o “fundador do ramo Santos Camargo de Campinas”, sendo que deste ramo descendia a linhagem dos Camargos a qual o próprio Daunt Neto fliava-se.

Segundo Daunt Neto, Feijó havia saído de São Paulo logo ao nascer, seguindo para a vila de Itu e de lá para a de Campinas. Para cada deslocamento o autor arrolava inúmeras fontes. Ao lado da conhecida certidão de batismo, Daunt Neto expunha uma gama de documentos censitários, nos quais Feijó aparecia como agregado da família Camargo. Pesquisando também uma enorme quantidade de inventários e testamentos, Daunt Neto foi esquadrinhando a proximidade entre Feijó e seu padrinho de batismo, o padre Fernando Camargo, que havia partido de São Paulo para Cotia e dali para Santana do Parnaíba e novamente retornado para a capital paulista. Através dos inventários e censos coloniais, Daunt Neto foi traçando a movimentação de um Feijó ainda menino e com ela descobrindo que, já adolescente, encaminhou-se para Campinas e dali para Itu. Se a atenção de Fontoura voltava-se fundamentalmente para o período em que Feijó teria passado em Itu junto aos Galvão de França, Daunt Neto esforçava-se para valorizar a ligação do ex-regente com a vila de Campinas o seu ramo dos Camargos.

Daunt Neto passou duas páginas analisando e estampando no seu livro uma cópia fotografada do depoimento de Feijó no processo de habilitação de casamento de Joaquim José dos Santos. Não era a simples existência da assinatura de Feijó que valorizava aquele documento. Sua maior relevância era a confirmação da união familiar entre Feijó e os Santos Camargo de Campinas, os quais eram parentes de Daunt Neto. Concluía o autor depois de escrever sobre o enlace amoroso de Joaquim José dos Santos:

“Nesse mesmo processo vamos encontrar, também, o depoimento de seu primo e íntimo amigo, o Reverendo Diogo Antonio Feijó.”<sup>38</sup>

De depoente e primo a “íntimo amigo” há um longo percurso que o autor suprimia. O livro de Daunt Neto está repleto destas apropriações de afinidades, tanto quanto incontestavelmente recheado de riquíssimos documentos. Neste sentido, sua

história, dita “científica”, criava raízes, fincando tradições ou, antes as “inventando”.<sup>39</sup> Onde monsenhor Ezechias Fontoura percebia o lugar da memória, Daunt Neto impunha muitas vezes uma frágil “verdade” documental. Os caminhos seguidos por ambos traziam muito de comum, recriando genealogias sangüíneas ou de criação que, embora distintas, serviam para um fim comum, a saber, o de fincar tradições familiares respeitáveis e sólidas de um passado distante até o presente; de Feijó até cada um dos dois autores e seus ramos familiares.

Onde monsenhor Ezechias lembrava oralmente e comprovava através de seu próprio depoimento de testemunha quase ocular, Daunt Neto publicava sua verdade através de cartas escritas por seu avô em 1850 ou através de uma enorme série de outros documentos escritos. Se a versão de Daunt Neto revela toda uma movimentação de Feijó ao longo de sua infância e adolescência, derrubando a tese de um abandono clássico de Fontoura, no entanto nada afirma sobre impedimentos nas ligações entre Feijó e os Galvãos de França. Ao enfatizar as fontes e fatos por ele mesmo selecionados, Daunt Neto caía na ilusão documental de Bourroul, que julgava encerrar um debate sobre a naturalidade de Feijó ao descobrir seu atestado de batismo ou na de Eugênio Egas que acreditava que o documento falava quase que por si só.

Ao historiador cabe perguntar porque Egas, Bourroul ou Ezechias Fontoura e Daunt Neto brigavam tanto pela apropriação da memória e descendência de Feijó. De um lado assentava-se uma necessidade de recuperar o ex-regente como uma estátua de bronze moralizante da nova mocidade nascida sobre a égide republicana. Aos laços morais foram sendo ligados os sangüíneos e/ou de adoção paternal, entrando em jogo a formação e criação de Feijó. A primazia da educação tanto elevava Feijó no alto do pedestal de uma estátua erguida em praça pública, quando aguçava nos descendentes dos Camargos ou dos Galvão de França o desejo de terem-no educado. Eugênio Egas, Estevam Bourroul, Ezechias Fontoura e Daunt Neto acreditavam contribuir para uma história oficial. No entanto, sua suposta oficialidade trazia muita contradição. No lugar de uma superação histórica, onde novas pesquisas iam destruindo antigos argumentos, é possível afirmar que estes pesquisadores somavam argumentos e novos documentos ao

---

<sup>39</sup> Ricardo Gumbleton Daunt Neto. *Diogo Antonio Feijó, Op. cit.*, pp. 32-33

mesmo tempo em que os contradiziam. Em seus estudos o passado era crivado por homens que estavam adiante de seu tempo e o presente havia se constituído pela descendência destes homens ilustres. Neste sentido é possível juntar a história que se escrevia com as séries documentais privilegiadas e a memória. No entanto, de dentro do trabalho destes primeiros pesquisadores “oficiais”, ou seja, a partir de suas fontes e depoimentos, surgiram outros estudos sobre Feijó onde a memória foi entendida de uma maneira um tanto quanto diferente.

### 3.4 - Triângulo da memória.

Nos estudos de monsenhor Fontoura e no de Daunt Neto a problema das fontes e a intrincada montagem de linhagens de criação ou mesmo árvores genealógicas foi tecendo todo o enredo da vida de Feijó em sua relação entre o passado e o presente. Já na biografia escrita por Alfredo Ellis Júnior, em 1940, a discussão fundava-se um processo um tanto quanto diferente de reapropriação da memória de Feijó, o qual entendia a vida do ex-regente dentro de uma idéia de “similitude” entre o presente e o passado. O autor procurou elaborar uma união entre sua própria família e a figura moralizante de Feijó por laços que extrapolavam os de criação ou genealogia. Escrevia o autor:

“Durante a primeira fase de minha vida, nessa em que se prepara o cérebro e se forja o caráter, tive um modelo que muito se aproximava da personalidade que foi o paulista da regência. (...) Essa personalidade a que faço referência e que constituiu o meu modelo vivo (...) foi o senador Alfredo Ellis.

“O padre Feijó não poderia ter, no período de tempo que sucedeu a sua vida arrestada, um símile mais aproximado que o senador Alfredo Ellis (...) Se estudarmos as vidas destes dois varões paulistas encontraremos tais pontos de contato que não tenho dúvidas em afirmar que um foi a segunda edição do primeiro.”<sup>40</sup>

Em um primeiro momento pode parecer difícil entender como duas pessoas - senador Alfredo Ellis e seu filho Ellis Júnior - aparentemente tão distantes de Feijó, poderiam ligar-se a ele. Ellis Júnior mediava esta relação através de paralelos

---

<sup>39</sup> Sobre o conceito de tradições inventadas, ver: Eric Hobsbawm e Terence Ranger (org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

psicológicos, morais e sociais. Eram os antigos hábitos familiares da linhagem de Ellis Júnior, sua filiação partidária liberal e depois republicana, bem como o sempre próximo exemplo moral de Feijó sempre presente na família, que uniam os Ellis com o ex-regente. Primeiramente estabeleceu-se uma complexa ligação familiar-partidária entre Feijó e o ramo dos Cunha Bueno Ellis, ligação esta que extrapolava a temporalidade do senador Alfredo Ellis, atingindo a de seu pai, William Ellis, um médico e imigrante inglês, chegado em São Paulo no ano de 1830.

O dr. William havia cuidado de Feijó durante sua longa doença que foi tomando-lhe os movimentos do corpo a partir de 1832. Morando na capital paulista na rua Direita, o médico inglês era vizinho de um dos políticos de maior afinidade com Feijó durante a última parte de sua vida, o sorocabano Rafael Tobias de Aguiar. Em 1839, o dr. William casou-se com Maria do Carmo da Cunha Bueno, cujo o pai era um antigo filiado do partido de Feijó, o partido liberal. Já a mãe pertencia a uma antiga linhagem paulista que tinha sua matriz em João Ramalho. Neste sentido, tanto politicamente, quanto em termos de ascendência, embora muito distante, os Ellis aproximavam-se de Feijó que era liberal, e segundo o argumento de estudos anteriormente analisados e citados pelo atual biógrafo, descendia de Bartira ou Mbcy, a esposa de João Ramalho.

Era neste ambiente de aproximação familiar e partidária com Feijó que nasceu, em 1850, o futuro senador Alfredo Ellis. Criado no estreito círculo familiar dos Cunha Buenos, casou-se com uma prima-irmã, D. Sebastiana Eudoxia da Cunha Bueno. Já casado e apenas quatro anos depois de formado em medicina nos Estados Unidos, o dr. Alfredo Ellis abandonou seus clientes paulistanos, indo formar fazenda de café na região de Rio Claro, onde seu sogro mantinha grande influência política durante toda a década de 1870. À tradição liberal somou-se a experiência nos Estados Unidos, o que levou o jovem Alfredo Ellis tornar-se um propagandista republicano desde de sua volta ao Brasil. Neste sentido, a experiência de vida do republicano “histórico” Alfredo Ellis representava a implementação de muitos dos ideais de Feijó, que haviam sido abortados pelos homens do Império. Criava-se uma imagem onde de um lado havia o idealista político Feijó no Império e de outro o empreendedor senador Alfredo Ellis na República.

---

<sup>40</sup> Alfredo Ellis Júnior. *Diogo Antonio Feijó e a primeira metade do século XIX*. 2ª edição, São Paulo: Brasiliense, 1980, p. IX.

Muito próximo dos ideais expostos por Eugênio Egas e que permearam a edificação da estátua de Feijó em 1913, a similitude política nos escritos de Ellis Júnior configuraram um momento de consolidação de uma certa versão da vida do ex-regente. Nela, todas as contradições nas falas de políticos como Armando Prado e Bernardino de Campos, todas as diferentes leituras sobre o porte e pedestal da estátua de Feijó desapareciam mediante as junções mediadas por Ellis Júnior. Neste sentido, o autor foi recuperando Feijó e o passado Imperial dentro de uma análise retrospectiva que desembocava na glória republicana representada pelo progresso da cidade de São Paulo e nas estatuárias ali edificadas no início do século XX. Descrevendo algumas inquietações de um Feijó que voltava para São Paulo de férias em 1832, este biógrafo escrevia:

“Ao passar por onde o instrumento de suplício se erguia de um solo desnudo, onde nem a erva brotava, como se uma maldição pesasse sobre o local, Feijó não pode deixar de fazer uma evocação ao futuro, pelo progresso vertiginoso em que ia a cidade (...).

Como havia aumentado o centro urbano!

Como seria este futuro, que tão gratas expectativas prometia à São Paulo?

Naturalmente o progresso se estenderia deste lado, pois dos demais quadrantes a cidade ia a pique das colinas do colégio e de São Bento, bem como pela íngreme encosta do Anhangabaú (...)

Mas podia Feijó conceber a idéia que um dia, quase cem anos depois, a sua estátua seria erguida, no bronze, neste mesmo local!<sup>41</sup>

Dentro de um exercício futurista, Ellis Júnior percebia importância ao desenvolvimento do centro urbano na explicação das diferenças entre o passado e o presente. A cidade de São Paulo, que crescia a olhos vistos em 1940, teria tido um desenvolvimento traçado pela topografia do terreno onde nasceu, sendo que seu progresso, se não podia ser imaginado em dimensões reais por alguém como Feijó, era, no entanto, previsível. A surpresa do Feijó exposto na obra de Ellis Júnior assentava-se apenas no susto da estátua, da singela homenagem paulista a um outro paulista. Neste sentido, completava o biógrafo:

“Mas o bronze ainda não exprime o que devemos a este magnífico vulto do nosso oitocentismo, que atestava tão soberba evidenciação de que não haviam morrido no longínquo e poeirento seiscentismo as virtudes da estirpe, a qual não soçobrara à catalepsia setentecentista.”<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> *Idem*, p. 184

<sup>42</sup> *Idem*, p. 185.

Os paulistas, grandiosos na época da fundação de sua cidade e penetração sertanista nos idos seiscentistas, haviam sido esquecidos nos anos do setecentos, para renascer no século seguinte. Neste sentido, o renascer de Feijó e de alguns seletos homens de sua geração dentro dos tempos da República era uma nova repetição mais avançada de um movimento que perpassou toda a trajetória paulista. Ellis buscava entender a vida dos poucos homens capazes de atravessar os séculos e, neste sentido, Feijó e seu pai Alfredo Ellis foram exemplos destes bravos descendentes dos antigos fundadores e bandeirantes paulistas. A história da saga paulista, seu processo de miscigenação desde os primórdios da colonização paulista junta-se a história política-familiar de Ellis Júnior dando sentido, não apenas a biografia que este escreveu sobre Feijó, mas a toda uma vasta obra do autor, que havia precedido este seu estudo biográfico.

Estudando direito em São Paulo, Ellis Júnior seguiu carreira na área, mas também enveredou-se na política, tendo sido eleito deputado estadual entre 1925 e 1930 e de 1934 até 1939. Paralelamente lecionou em diversos ginásios, sendo professor da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da *Universidade Estadual de São Paulo* desde sua fundação, em 1934. Desde a década de 1920, Ellis Júnior dedicou-se a estudos históricos sobre o bandeirantismo paulista, tema este muito em voga na época. Sob o patrocínio de Washington Luís, participou da publicação dos *Inventário e Testamentos* paulistas guardados no *Arquivo do Estado*. Com esta documentação, passou a reconstituir o que ele denominou de “biosociologia do homem no planalto piratiningano”.<sup>43</sup> Reconstituindo e criando verdadeiras linhagens genealógicas, recheadas por intrincados nós históricos, Alfredo Ellis Júnior e toda uma geração de pesquisadores como o próprio Washington Luís e Afonso Taunay, foram desnudando imensas árvores genealógicas que eles acreditavam ser formadoras da raça paulista.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Alfredo Ellis Júnior. *Os primeiros troncos paulistas e o cruzamento euro-americano*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935, p. 15.

<sup>44</sup> O bandeirantismo paulista foi um tema que impregnou o campo de estudos históricos paulista desde seu início. O debate fundava-se nas raízes da identidade paulista justificando a primazia do Estado diante da nação e o Rio de Janeiro. Sobre o assunto muito já foi escrito, chegando alguns autores, como Cassiano Ricardo a propor “ensaios de bandeirologia”, como forma de se recuperar uma certa origem racial e social de São Paulo, que serviria de modelo para o Brasil ver: Cassiano Ricardo. *Pequeno ensaio de bandeirologia*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura,

Um artigo de John Monteiro analisa a obra de Ellis Júnior, compreendendo-a dentro dos estudos raciais que juntavam a formação social paulista com o processo de sua miscigenação.<sup>45</sup> Na falta de mulheres brancas, os paulistas seiscentistas misturavam-se com as índias e desta união, aparentemente inferior, nasceu uma raça que possuía uma série de vantagens sobre a branca. Alfredo Ellis Júnior acreditava dever ligar os homens do século XIX como Feijó e seu pai Alfredo Ellis a estes primeiros troncos paulistas. Neste sentido, a biografia sobre Feijó é muito interessante, pois as vinte e uma páginas iniciais são uma longa descrição da genealogia dos Camargos, começando por Jusepe de Camargo, o primeiro desta linhagem que havia posto os pés no Brasil, caminhando para aqueles que vieram para o planalto paulista, chegando aos desbravadores bandeirantes e daí seguindo morosamente até o século de nascimento de Feijó.

Para Ellis Júnior, a história de Feijó começava mesmo antes de seu nascimento, pois que ele pertencia ao sangue dos Camargo e estes deixavam de herança uma série de características psicossociais que advinham da época dos desbravadores dos sertões e do povoamento do planalto paulista. Antes de descrever a vida de Feijó, ou antes de descrever seu “berço” - que é o título e assunto do segundo capítulo de sua biografia - era preciso traçar seu perfil genealógico para esclarecer sua raça.

Estudos como os de Bourroul, de Ezechias Fontoura ou o de Daunt Neto partiam de documentos relativos a Feijó para compreender seu local de nascimento, criação ou genealogia. Foram valorizadas fontes orais ou escritas da época de Feijó ou imediatamente anterior ou posterior a ele. Através delas entendia-se as ligações entre o passado e o presente, sendo que a genealogia significava menos a inclusão de Feijó dentro de uma raça, do que o entendimento de como o ex-regente vinculava-se aos ramos familiares pessoais do biógrafo. Já na biografia escrita por Ellis Júnior havia uma extrapolação, quando se percebe que sua intenção era tecer uma genealogia familiar, para

---

1956 e Lília Moritz Schwarcz. “O Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo: o modelo bandeirante”. In: *O espetáculo das raças*, *Op. cit.*, pp. 125-132.

<sup>45</sup> John Manuel Monteiro. “Caçando com gato: raça, mestiçagem e identidade paulista na obra de Alfredo Ellis Júnior”, *Novos Estudos CEBRAP*. 38 (1994): 79-88. Também sobre o tema, ver: Odilon Nogueira de Matos. Alfredo Ellis Júnior e a historiografia paulista”. *Notícia bibliográfica*. 5 (1969).

chegar a padronizações maiores como as raciais e as explicações socio-econômicas ou topográficas.

O século XVI era visto por Ellis Júnior como o momento da subida da serra do mar, da catequização dos índios, do começo do desbravamento do sertão, das monções e do nascimento da cultura canavieira, que preconizava a do café. Neste sentido, Alfredo Ellis Júnior já havia escrito inúmeros trabalhos sobre os dois primeiros séculos paulistas. Eram obras como *O bandeirantismo paulista e o recuo do meridiano* (1924), *Raça de gigantes* (1926), *Os primeiros troncos paulistas e o cruzamento euro-americano*, ou ainda *Resumo da história de São Paulo. Quinhentismo e seiscentismo* (1942)<sup>46</sup>. Em 1940, quando Ellis Júnior biografou Feijó, sua narrativa estava acompanhada por um certo ideário do paulista dos seiscentos, que trazia destes estudos anteriores e que diferenciava seu estudo dos demais sobre o ex-regente. À versão de monsenhor Ezechias da Fontoura ou à de Daunt Neto, Ellis Júnior sobrepôs uma outra. De um Feijó enfeitado e jogado nas mãos de uma amade-leite, criou-se um outro de genealogia certa, que além de Camargo, era ancestral exemplar de um paulista velho. Para Ellis Júnior, Feijó ainda era um político paulista, tal qual o era para Eugênio Egas. No entanto, à aparente padronização de ideais imposta por Egas, Ellis Júnior contrapôs uma similitude bem mais ampla, com fios que conduziam Feijó a muitas outras semelhanças.

No “triângulo da similitude”, as características de Feijó explicavam-se tanto por ligações genealógicas, raciais e políticas, como psicológicas. Neste sentido, em vários momentos, Ellis Júnior procurou afinidades físico-psicológica com Feijó, revelando neste ponto uma particularidade muito interessante. Escrevia Ellis Júnior:

“... desde que ocupou a pasta da Justiça na regência trina, [Feijó] teve dificuldades em se locomover (...)

Por ocasião do movimento de 1932 (...) fui baleado, de modo que fiquei com os movimentos de alguma maneira cerceados. Isso tem feito com que experimente sensações idênticas às que tinha Feijó no decurso de sua moléstia. Posso sentir as mesmas angústias ao precisar me locomover com rapidez ou fazer qualquer exercício mais violento.

---

<sup>46</sup> Alfredo Ellis Júnior. *O banderantismo paulista e o recuo do meridiano*. 2ª edição, São Paulo: Cia Paulista de Letras, 1938; Alfredo Ellis Júnior. *Raça de gigantes*. São Paulo: Editora Novíssima, 1926; Alfredo Ellis Júnior. *Os primeiros troncos paulistas e o cruzamento euro-americano*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1935; Alfredo Ellis Júnior. *Resumo da história de São Paulo. Quinhentismo e seiscentismo*. São Paulo: Rothschild/ Loureiro e Cia, 1942.

Com essa situação, ainda posso melhor compreender o que se sucedia ao grande político clérigo.<sup>47</sup>

A doença e paralisia, um similar sofrimento e vontade de lutar, unia Feijó com seu biógrafo. Ambos podiam identificar-se através de atos políticos, ancestralidade, mas pela dor física uniam-se mais intimamente. Era esta dor que provavelmente fazia como Ellis Júnior pudesse reproduzir uma suposta conversa ocorrida em São Paulo entre Feijó e sua irmã, Maria Justina:

“- O almoço está pronto, veio dizer Maria Justina.

- Vamos passar para a sala de jantar, falou Feijó, levantando-se da cadeira. Já sinto certa dificuldade em me locomover. Não sei o que será isso. Preciso do auxílio dos braços.

- Por que não consulta um bom médico a este respeito? Anda por aí um médico inglês, um tal de Dr. Ellis, de Londres, que é muito amigo do Tobias. Pode ser coisa de conseqüências e se for atalhada já, não terá importância.”<sup>48</sup>

A psicologia de Feijó, refletida em seus atos cotidianos, confundia-se aqui com a do próprio Ellis Júnior. Sabendo o que Feijó sentia, Ellis Júnior conseguia advinhar suas dificuldades e dores, sua necessidade de auxílio para a locomoção, ou os desvelos dos parentes em busca de soluções para o problema, chegando ao extremo de criar todo um diálogo sobre o assunto em que seu avô era incluído. A este exemplo somam-se muitos outros em que o autor misturava os sentimentos de Feijó como os seus ou os de seu pai. Ainda na descrição da luta de Feijó em 1842, era o próprio Ellis Júnior, combatente de 1932, que sentia as dores do ex-regente, quando este perdera a luta revolucionária. Era a personalidade de Feijó que estava impressa similarmente no senador republicano Alfredo Ellis, quando este estava no parlamento e não se misturava com a imoralidade e a corrupção daquele meio. Caminhando por entre anos e séculos, dando voz ao sofrimento do ex-regente, tanto quanto aos seus melhores traços psicológicos, Ellis Júnior imprimia uma peculiar característica em seu estudo biográfico sobre Feijó.

Baseando-se nos documentos levantados por Egas e outros biógrafos que o precederam, o autor foi além deles em sua análise. Às fontes sobre Feijó somou seus estudos anteriores sobre o caráter da população paulista, sua evolução e miscigenação, criando, desta forma, toda uma rede de explicação histórica, onde a

---

<sup>47</sup> Alfredo Ellis Júnior. *Feijó e a primeira*, *Op. cit.*, p. IX-XI.

<sup>48</sup> *Idem*, p. 191.

importância da ação autonômica de pessoas como Feijó era mínima. Sua ênfase nas tradições e genealogias e/ou na similaridade psicossocial tendia a apagar ou a ofuscar atitudes autônomas. Ellis Júnior colocou-se como crítico daqueles que davam "importância decisiva ao fator humano individual no desenrolar dos capítulos da vida da civilização".<sup>49</sup> Para o autor, era preciso atribuir maior importância ao meio físico e social neste processo. Seu grande objetivo era procurar na vida de Feijó o que ele - biógrafo - denominou de "retrato" do ambiente em que viveu e a influência que exerceu neste ambiente, chegando a conclusões peculiares, como as seguintes:

"Nada do que o cercava [a Feijó] dava uma idéia do que seria este homem. Era uma ilha que se isolava, diferente, na imensidão oceânica das baixezas de caráter, das impurezas da alma, das deslealdades, das ambições mal contidas, das insinceridades, das hipocrisias, das mentiras convencionais, dos espíritos retrógrados e conservadores, dos aulicisms, etc., que constituem os personagens dessa época.

Feijó se mostrava em contradição com tudo isso."<sup>50</sup>

Ellis Júnior entendia Feijó não integrado ao seu tempo, mas como alguém que personificava as velhas tradições paulistas, que poucos de seu tempo ainda possuíam. No fundo, a história de Feijó confundia-se temporalmente, ligando-se fundamentalmente com a do início da história de São Paulo, que havia sido cheia de pobreza e luta, mas rude e de uma pureza quase ingênua. Neste sentido, o autor ainda insistia em retratar um Feijó simples e puro:

"Feijó pelos seus atos, pelas suas palavras, era um homem incapaz de um pensamento oculto (...) Era puro como as águas lustrais do rio Jordão e transparentes como as águas cristalinas, vertidas da torrente do Horeb.

Feijó era como São Paulo, cuja vida personificava. Com uma origem modesta, havia galgado os sucessivos degraus sociais e políticos (...) São Paulo também tivera um início humilde (...)

Audaciosa, enérgica, rude, sincera, bravia, a gente paulista havia atravessado os séculos para chegar pobre ao estado de então, mas sempre com a consciência limpa e sua alma virginal e cândida."<sup>51</sup>

Ellis Júnior idealizava não apenas Feijó e, mais do que isto, criava-o em um ambiente um tanto deslocado. Feijó era mais um velho bandeirante, do que um político Imperial do século XIX. Sempre com os mesmos ideais e lutas de seus antepassados, havia vivido a partir de seus ensinamentos de infância e adolescência, das

---

<sup>49</sup> *Idem*, p. XI.

<sup>50</sup> *Idem*, pp. XII - XIII.

tradições de seus antepassados. Para a maturidade de Feijó o autor reservava uma infundável história de lutas individuais contra o contexto social e político em que vivia. Os títulos escolhidos por Ellis Júnior fornecem uma boa idéia da relação que o autor efetuou entre Feijó e seu meio social. Para sua ida às Cortes de Lisboa: "Daniel na cova dos leões". Já em sua atuação como deputado brasileiro em 1827: "A fera desenhada" e para uma rápida descrição dos liberais amigos de Feijó: "Os cavaleiros do Apocalipse". A vida de Feijó era um eterno remar contra a corrente e sempre a corrente estava errada e Feijó, certo. Com Ellis Júnior, Feijó ganhava um perfil sociológico muito específico.

Antes do estudo de Ellis Júnior, Feijó já havia tido vários rostos. Entre outros, foi tomado como um político imperial com ideais republicanos no texto de Egas ou no de Washington Luís. Ainda havia servido de elo adotivo em cadeias genealógicas para autores como Ezechias da Fontoura. Entre biógrafos médicos com seus discursos áridos ou advogados que muito enfocavam a atuação legislativa do ex-regente, ou ainda alguns políticos republicanos paulistas que o viam quase que como um espelho, a imagem de Feijó foi mudando e sua memória foi sendo levada por muitos caminhos diferentes. No entanto, se todos os autores e biografias estudadas até agora, rotulavam-nas como "históricas", nem sempre estavam pensando unissonamente sobre como suas biografias "históricas" consubstanciavam-se. Até a época de Eugênio Egas este título comportava um esforço de recuperação de fatos ditos "verdadeiros" sobre a vida de um homem, comprovados através de documentos escritos e da tradição oral. Egas era claro:

“...posso assegurar que, se a forma do meu *Estudo* é imperfeita, a sua documentação é segura. Tive muito cuidado na parte propriamente histórica, e só acolhi como verdade o que se baseava nos fatos ou nas boas tradições.”<sup>52</sup>

A “verdade” e os “fatos” refletiam-se na busca e divulgação dos documentos seguros e das boas tradições orais para homens como Egas. No entanto, um trabalho como o de Ellis Júnior marcava uma diferença nesta concepção. Este último autor baseava sua “verdade” histórica em outros fundamentos. Escrevia o autor:

“O presente trabalho não é um esforço de pesquisa original. Limitei-me a aproveitar os subsídios existentes (...)

---

<sup>51</sup> *Idem*, pp. 167-168.

<sup>52</sup> Eugênio Egas. *Diogo Antonio Feijó (estudos)*, *Op. cit.*, p. II.

De acordo com a crítica histórica que exerço, limitei-me a reproduzir os quadros exatamente de acordo com os mais cristalinos princípios das ciências sociológica e histórica. Procurei imunizar os juízos críticos de qualquer influência do fator pessoal. (...)

Os elementos de que lancei mão são, na maior parte, os já conhecidos, mas a concatenação dos mesmos com juízo crítico, que apresento, ainda não havia surgido em trabalho dedicado ao estudo de Feijó.”<sup>53</sup>

Enquanto para Egas a história efetivava-se na apresentação, ordenação e politização dos documentos escritos ou oriundo de uma tradição oral dita segura, para Ellis Júnior ela centrava-se em um “juízo crítico” mais amplo. Baseado no que denominou de “princípios da ciência sociológica e histórica”, o trabalho de Ellis resumia-se em dar outro enfoque aos documentos já conhecidos, reorganizando-os segundo um “juízo” fundamentado em suas antigas teorias sociológicas sobre a miscigenação, evolução e desenvolvimento do povo paulista. Embora o Feijó retratado por Ellis Júnior fosse o mais sociológico e analítico produzido até então, por outro lado, ele situava-se menos nos documentos do século XIX, do que nos sentimentos e estudos psicossociais do biógrafo. Se isto aparentemente parece uma contradição, para Ellis certamente não o era. Apesar dos sentimentos que uniam ele, seu pai e Feijó, toda aquela união configurava-se no bojo de sua análise histórico-sociológica e não fora dela. Os sentimentos que os uniam não eram meros “juízos de valor” impostos pelo biógrafo a seu biografado, e sim exemplos da ação de seu “juízo crítico” dentro de sua idéia de “similitude” histórica.

Apesar de todas as diferentes concepções do que seria história, entretanto, todos os outros biógrafos até aqui analisados pretendiam escrever biografias “históricas” de Feijó. No entanto, houve pelo menos um biógrafo que fugiu a esta regra. Elaborando uma crítica ao distanciamento que a biografia dita “histórica” efetuava na análise da psicologia do biografado, um outro autor pensou em analisar a vida de Feijó utilizando-se da literatura. Assim nasceu a biografia romanceada escrita por Osvaldo Orico e intitulada de *O demônio da Regência*.

---

<sup>53</sup> Alfredo Ellis Júnior. *Feijó e a primeira*, *Op. cit.*, pp. XIV e XV.

### 3.5 - O demônio da regência.

“Dizer que um texto histórico, como narrativa que é, partilha de alguns elementos com um texto de ficção não passa de um truísmo. É muito mais interessante, penso eu, dar um passo em frente procurando indagar porque se percebem como reais fatos contidos num texto histórico” Carlo Ginzburg. *A micro história e outros ensaios*. p. 217.

Em 1929, Osvaldo Orico, um jovem escritor paraense, ganhou um prêmio na *Academia Brasileira de Letras* por sua biografia romancada baseada na vida de Diogo Antonio Feijó.<sup>54</sup> O livro de Orico balizava-se nos dados e fontes retirados de Egas e de outros biógrafos, mas era bastante diverso deles em sua estratégia de narrativa. Era através da força de diálogos e da rica descrição de cenários que o autor buscava penetrar em lugares mais íntimos, desvendando falas e pensamentos quase particulares, que teriam levado o ex-regente a tomar as mais polêmicas e indecifráveis atitudes de sua vida. Para penetrar neste mundo, na maioria das vezes vedado aos historiadores devido a falta de fontes, Orico utilizava-se da narrativa literária, na qual havia algum tempo, militava insistentemente.

O prêmio recebido em 1929 não era o primeiro do jovem escritor, nem ao menos o romance sobre Feijó foi seu livro de estréia. Desde que se estabelecera na capital brasileira, em 1920, a vida de Orico foi muito penosa. Primeiramente, obteve apenas uma vaga como jardineiro no *Museu Nacional*. Depois de muito esforço, em 1921, tornou-se professor de língua e literatura portuguesa na *Escola Normal*, vaga que ocupou até 1932.<sup>55</sup> No entanto, o ideal de Orico não se resumia as aulas no Rio de Janeiro. O jovem literato, que já era relativamente conhecido em sua terra natal, queria muito mais. Seu cotidiano nos primeiros anos de Rio de Janeiro resumia-se em duas atividades

---

<sup>54</sup> A explicação sobre o prêmio encontra-se no prefácio ao livro posteriormente publicado, ver: Osvaldo Orico. *O demônio da Regência - romance de vida brasileira na primeira metade do século XIX*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1930.

<sup>55</sup> Sobre a vida de Orico, ver: Raimundo de Menezes. *Op. cit.*, p. 501; Osvaldo Orico. “Dados biográficos do autor” e “O biógrafo conta ao leitor um pouco de sua vida”. *José de Alencar - patriarca do romance brasileiro*. 2ª edição, Rio de Janeiro: Livraria Editora Cátedra, Brasília: INL, 1977, pp. 7-10 e 15-18 e Osvaldo Orico. *Da forja à Academia - memórias dum filho de ferreiro*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1956.

fundamentais. A primeira consistia em apresentar cartas de recomendação trazidas das mais altas autoridades de Belém em repartições públicas e jornais cariocas. Por outro lado, Orico buscava a publicação de seus escritos em versos ou prosa. Neste duro meio acabou mudando de conduta em relação a seus companheiros literatos:

“Em 1921 lá estava eu com Graça Aranha e os rapazes do movimento modernista, querendo lançar fogo à cidadela acadêmica e repetindo o refrão da época: renovar-se ou morrer (...) Passei depois a fase de bombeiro. Comecei a apagar o fogo dos vinte anos, concorrendo aos prêmios da Academia, freqüentando-lhe as seções de posse e distribuição de láureas, enviando livros aos “imortais”, visitando-os em seus aniversários e enfermidades.”<sup>56</sup>

A mudança não foi repentina e estava na raiz da premiação do autor pela *Academia* em 1929. Entre ela e os primeiros passos do autor no Rio passou-se quase uma década. Se desde que aportara na capital Orico lutava por uma publicação, esta só foi efetivada em 1924 através de Monteiro Lobato. Havia neste primeiro livro lançado um Orico ainda “incendiário”, que publicava seu conjunto de poemas futuristas intitulado *Dança dos Pirilampos*.<sup>57</sup> Apesar do relativo sucesso desta estréia, que o levou a uma nova obra poética em 1924, Orico continuou tendo dificuldades financeiras. Conseqüentemente, também não havia obtido um expressivo reconhecimento acadêmico, sobretudo depois da falência da editora de Lobato. Amargando nenhuma edição nos dois anos seguintes, Orico começou sua mudança, investindo em outros gêneros literários e iniciando sua busca por prêmios e concursos.

Através da trajetória de Orico é possível perceber toda uma movimentação cultural observada sob o ponto de vista do autor, literato ou artista nas primeiras décadas do século XX. Através de Eugênio Egas, e suas conversas político-culturais em prol da edificação da estátua de Feijó, notava-se uma ênfase do Estado no fomento a algumas atividades artísticas e culturais, sendo que, dentro delas, existia toda uma política de mecenato que elevava e promovia alguns escultores, pintores e literatos. Esta promoção vinha de muitas formas. Em alguns momentos efetivava-se através de convites diretos para a elaboração de trabalhos, já em outros instantes através de concursos ou prêmios os mais diversos, sendo que o selo de toda esta participação era

---

<sup>56</sup> Osvaldo Orico. *Da forja*, *Op. cit.*, p. 277.

<sup>57</sup> Para uma narrativa sobre esta publicação, ver: “O primeiro livro”. Osvaldo Orico. *Da forja*, *Op. cit.*, pp. 187-189.

oferecido por instituições como a *Academia de Letras* ou o *Instituto Histórico e Geográfico*, que se caracterizavam como agentes destas festividades. Com o exemplo de Osvaldo Orico, é possível perceber o fascínio deste mundo de mecenato e prêmios aos olhos de muitos literatos, que vinham dos mais distantes pontos do Brasil para tentar ganhar fama em cidades como o Rio de Janeiro e São Paulo. Para Orico, a capital era mais do que a possibilidade de arrumar um emprego, era uma chance de tornar-se um vulto, ou como gostava de salientar, um “homem de letras” conhecido. Orico admirava no Rio uma série de pessoas como Capistrano de Abreu, Coelho Neto ou Alberto de Oliveira, os quais ganharam relevo pelo poder de suas letras e inserção política de suas idéias. Eram homens ligados ao universo de outros que já pude descrever, como Egas ou o senador Alfredo Ellis, homens que extrapolavam um campo único de atuação, sendo reconhecidos como “homens de letras”. Orico relatou em suas memórias que em 1920 levou consigo de Belém para o Rio um retrato de Rui Barbosa e durante um bom tempo passeou pelas ruas e praças da cidade, indo visitar o Senado e outros recintos somente para vê-lo e que, ao subitamente encontrá-lo no Jardim Botânico, quase teve uma síncope de entusiasmo e alegria.<sup>58</sup> No entanto, se Orico trazia dentro de si uma educação e desejo de ascensão através da velha fórmula do “homem de letras”, também chegou ao Rio em um momento em que a ebulição literária modernista dividia grandes homens, aumentando rugas e marcando gerações. Seus velhos admiradores envelheciam e os novos vultos apontavam por caminhos ainda incertos e difíceis para pessoas não tão afortunadas como Orico. Além do problema dos modernistas um outro tomava seu sono. Orico recordava que seus primeiros anos no Rio foram marcados por uma época em que as letras ainda tinham muito prestígio, mas que rapidamente ia se esgotando. Até o início dos anos vinte, sem a popularização de meios de comunicação como o rádio, o futebol, o box, a televisão e o cinema, a escrita imperava nas grandes e pequenas cidades brasileiras. Através da imprensa ou dos livros e revistas as idéias divulgavam-se, tornando-se uma arma que fazia dos “homens de letra uns ídolos da multidão”. Era o caso de fenômenos como o de Rui Barbosa, o qual Orico tanto admirava. No entanto, os anos de 1920 viram uma rápida mudança neste panorama que, somado a crise crônica do café e a toda uma insatisfação

<sup>58</sup> Osvaldo Orico, “O retrato de Rui”. *Da forja, Op. cit.*, pp. 119-131

popular foi afastando o prestígio das mãos quase únicas destes literatos.<sup>59</sup> Diante destas mudanças e incertezas um homem como Orico foi deixando de ser “incendiário” para tornar-se “bombeiro”, aliando-se a toda uma velha geração e aproximando-se de instituições mais sólidas e antigas como a *Academia Brasileira de Letras*.

Foi neste universo que Orico viu nascer seus escritos em uma seqüência muito interessante. Em 1927, ainda seguindo o princípio dos “homens de letras”, mas já distante dos poetas futuristas, inscreveu-se na *Academia* para o prêmio de educação “Francisco Alves” e ganhou o primeiro lugar com o estudo: *O melhor meio de disseminar o ensino primário no Brasil*. Em 1928 passou a estudar a vida de José de Alencar, afim de escrever uma biografia do antigo romancista no ano do centenário de seu nascimento e, mais uma vez, conseguiu uma publicação. Em resumo, de 1927 até 1930, Osvaldo Orico foi aproximando-se do antigo clima comemorativo e dos concursos da época, ligando-se mais aos velhos acadêmicos cariocas; por outro lado, sua obra trazia novidades a este velho esquema. Tanto o estudo educacional de Orico, quanto sua biografia de Alencar, desejavam mudanças na forma como a educação e as letras estavam sendo pensadas. Eram estudos críticos do conservadorismo, mas que estavam longe de fazer apologias idealistas ao livre pensamento. Orico desejava uma mudança dentro da ordem. Nesta linha, ainda em 1929, não foi nenhuma surpresa maior que ele levasse o prêmio no concurso de romances de costumes da *Academia Brasileira de Letras*. Seu estudo foi importante em dois sentidos básicos. Primeiramente pela maneira em que Orico analisou a vida de Feijó, e depois pela imensa repercussão de seu estudo em meio a uma revolução cultural e política como a verificada nos anos finais de 1920 e início de 1930.

A comissão julgadora dos romances de costumes do concurso da *Academia* ficou esfuziante com o estudo de Orico. Em seu parecer, Coelho Neto enfatizava que o romance ganhava maior importância porque retratava, em projeção literária, “um dos vultos de maior relevo nos primórdios de nossa vida política”. O analista concluía seu parecer lembrando uma clara diferenciação entre os estudos romaneados como o de Orico e as biografias históricas como as muitas já escritas sobre o ex-regente:

---

<sup>59</sup> *Idem*, p. 260.

“o biógrafo traça a vida exterior, o romancista penetra o íntimo, observa a própria alma do personagem, daí a superioridade do segundo sobre o primeiro”.<sup>60</sup>

Para Coelho Neto, a passagem da biografia para o romance não alterava o caráter histórico do livro de Orico.<sup>61</sup> O literato havia sido selecionado e agraciado com o primeiro lugar num concurso nacional pela representatividade histórica de seu tema, representatividade esta corroborada através de uma interpretação meticulosa e que não negava as fontes e análises históricas que já existiam. Além de representativo, o romance de Orico era superior as biografias históricas existentes, porque permitia penetrar em terrenos onde o texto histórico não chegava. Neste sentido, Osvaldo Orico também partilhava da mesma idéia de Coelho Neto sobre o caráter de seu livro.

Ao contrário de Egas, Orico não se propunha a levantar documentos inéditos ou a analisá-los minuciosamente. Também não objetivava estudar seu biografado de uma maneira sociológica ou “crítica” como o fez Ellis Júnior em 1940. Seu objetivo era reunir as discussões e pesquisas de vários biógrafos para incutir-lhes um outro tom. Uma sugestiva epígrafe acrescentada à segunda edição de seu livro anunciava muito bem sua concepção:

"A história é o romance, que foi, o romance é a história, que podia ter sido."<sup>62</sup>

Para Orico a história e o romance biográfico ligavam-se indissolúvelmente, sendo que a disciplina dos historiadores, seu caráter de “verdade” atenta aos fatos, não era perdida pelos literatos, sendo apenas nuançada dentro da provisoriedade estabelecida pela narrativa romanceada. Orico introduziu esta epígrafe na segunda edição de seu livro talvez como resposta a alguns críticos que viam muita “veracidade” em um estudo biográfico que se pretendia romanceado. Em 1930, a crítica

---

<sup>60</sup> Osvaldo Orico. *O demônio da Regência: romance de vida brasileira na primeira metade do século XIX*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1930, p. 8.

<sup>61</sup> Para uma análise crítica da posição de Coelho Neto e seu grupo “boêmio” carioca e a relação que este grupo estabelecia entre literatura e história, ver: Leonardo Afonso de Miranda Pereira. “Literatura e história social: A “geração boêmia” no Rio de Janeiro do fim do Império”. *História Social*. 1 (1994): 29-64; para uma discussão metodológica sobre a relação romance-histórica no Brasil, ver: Sidney Chalhoub e Leonardo Pereira (orgs.). *História contada: capítulos de história social da literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

<sup>62</sup> Osvaldo Orico. *O demônio da Regência*, *Op. cit.*, p. 5.

debateu-se em torno da definição do estilo de trabalho empreendido por Osvaldo Orico. A este respeito escreveu um crítico, o Sr. Múcio Leão:

“Não sei se *O Demônio da Regência* será, como diz o Sr. Osvaldo Orico, um romance histórico. Tenho as minhas dúvidas a este respeito. (...) Minha impressão talvez decorra do fato de ter o Sr. Osvaldo Orico seguido com tal fidelidade escrupulosa a verdade histórica, evitando introduzir no livro as intrigas, amorosas ou não, que, ao meu ver, iriam dar o caráter de romance a estas páginas.<sup>63</sup>

A crítica de Múcio Leão remetia a uma dúvida sobre o gênero literário e sua relação com a “verdade” histórica. Um outro crítico explicava o problema, colocando-o em um outro contexto...

“*O Demônio da Regência* - é um romance histórico ou antes uma biografia romanceada conforme é uso ou moda na literatura contemporânea. Maurois, Ludwig e outros puseram em voga esse gênero literário, na realidade mais exigente e mais difícil que o romance histórico como o fizeram W. Scott, A. Dumas e Herculano, no outro tempo.”<sup>64</sup>

Para alguns o que Orico escreveu não era nem biografia histórica e nem romance, mas um novo gênero que unia um pouco dos dois. O limite entre um romance histórico e uma biografia romanceada era muito tênue. Na biografia romanceada, a nova moda em Paris e na Europa, o literato fazia fluir a narrativa ao sabor da literatura, mas era rigoroso no controle do conteúdo a ser narrado, buscando respaldá-lo em fontes e outras análises históricas já existentes. Lembrava um crítico de Orico que este autor havia sido o introdutor do novo gênero no Brasil, através de seu anterior estudo sobre a vida de José de Alencar. Recordava ainda que a biografia romanceada era um gênero literário “atraente e necessário”, pois conseguia recompor “a história numa forma atraente e agradável”.<sup>65</sup> O romance histórico de Orico foi um sucesso editorial e de crítica. Oliveira Vianna, por exemplo, apontava que o autor de *O demônio da Regência* teria mérito de fornecer ao leitor, “em forma leve, límpida, viva, um Feijó magnífico, cheio de realidade, apesar de romanceado”.<sup>66</sup> Este novo Feijó era assim descrito pelo próprio Orico que afirmava buscar no ex-regente “o magnetismo do herói e as turbulências da época” de modo a

---

<sup>63</sup> João Múcio Leão. “Algumas impressões extraídas do noticiário crítico sobre o demônio da Regência”. *Apud.* Osvaldo Orico. *O demônio da Regência, Op. cit.*, p. 242.

<sup>64</sup> *Idem*, p. 242.

<sup>65</sup> *Idem*, p. 244.

<sup>66</sup> *Idem*, p. 240.

ressaltar a "semelhança do instinto" que encurtavam a distância de um século que separava o próprio autor de seu biografado.<sup>67</sup>

Orico não negava que a realidade procurada em Feijó era aquela que "poderia ter sido", buscando apenas uma semelhança "instintiva" entre o tempo de Feijó e o clima social e político dos anos vinte e trinta no centro-sul do país. Relembrava nosso autor por ocasião do prefácio da segunda edição de seu livro biográfico de Feijó:

“Em setembro de 1930, pouco antes de deflagrar a revolução brasileira, o aparecimento de *O demônio da Regência* marcava ruidoso êxito de livraria, esgotando em um mês a tiragem de alguns mil exemplares.”

E em seguida nosso autor explicava o motivo do sucesso:

“Era a fascinação intelectual e a curiosidade pública em torno do personagem que animava a obra, em redor da vida que foi uma lição de energia, da vontade que disciplinou a nossa aspiração política, buscando na ordem o seu espelho, na obediência o seu ritmo, e vivendo na revolta o seu paradoxo”.<sup>68</sup>

Nascia através da imaginação histórica e romanesca de Orico um Feijó que fundia os novos com os velhos tempos em um romance que tinha um agradável fundo de “verdade” histórica. Orico recuperava em Feijó o velho e pioneiro republicano paulista descoberto por Egas e seus contemporâneos, mas impunha a seu lado uma nova face. Seu outro Feijó era alguém angustiado e que havia vivido um paradoxo: a luta entre a ordem e a revolta, trazendo dentro de si os problemas do pioneirismo, mas também seu heroísmo. Neste sentido, escrevia um crítico de Orico em 1932:

“Deve ser particularmente grata aos paulistas a leitura deste livro. A vida do padre Feijó, figura representativa da gente piratininguense, exerceu sempre forte sedução sobre os espíritos construtivos, pelo que deixava entrever de afirmativa e heróica. Se quisermos um símbolo da energia dos paulistas, energia que nos deu a epopéia sobre-humana das bandeiras, é na figura do Regente que teremos que encarná-lo (...) comunicativo, este livro [de Orico] realiza o milagre de tornar conhecida a história do grande político, sem forçar o leitor a manusear os trabalhos de pura especialização histórica”.<sup>69</sup>

Da literatura para a história nascia um Feijó endemoninhado e bandeirante, aquele que vivia o paradoxo de ser um lutador pela ordem, estando diante da

<sup>67</sup> *Idem*, p. 7.

<sup>68</sup> *Idem ibidem*.

<sup>69</sup> Galção Coutinho. “Algumas impressões extraídas do noticiário crítico sobre *O demônio da Regência*”. *Apud*. Osvaldo Orico. *O demônio da Regência*, *Op. cit.*, p. 245.

rebelião. No entanto, o livro ainda nos guardava outras surpresas. O Feijó que Orico construiu nascia em pleno contexto revolucionário, em que o centro do debate era a manutenção da ordem através da autoridade em um contexto em que eram muito populares doutrinas autoritárias como a ditadura proletária de um lado e o nazi-fascismo de outro. Neste sentido, justificava-se o título que Orico forneceu a seu livro sobre Feijó. O padre que abalou a regência e o Império estava mais para demônio do que para santo. Escrevia Orico:

“Parecerá irreverência emprestar ao sacerdote, bispo eleito de uma diocese, a capa desta entidade pouco sacra que é o demônio, para melhor localizá-lo no seu meio. Entretanto, a irreverência está menos do romancista do que de seus colegas do clero.”<sup>70</sup>

E se seus colegas de batina o endiabravam, Osvaldo Orico seguia nesta linha ligando o ex-regente à epopéia da década de 1930.

“- Sob a batina do padre-ministro de trinta e um movia-se a alma de um ardente Ditador, trabalhada pelos mesmos anseios que nos inspiram hoje a necessidade de um governo forte, que inscreva em sua armadura o princípio da hierarquia como base e a disciplina social como um fim.”<sup>71</sup>

O autor foi colocando na boca do político endiabrado padre Feijó, alguns anseios de um ditador de 1930. Prestes a abandonar a Regência em 1837, Feijó teria confessado a seus amigos íntimos:

“\_ Sinto-me doente, meus amigos. É difícil governar com uma oposição destas, sem elementos capazes de vencê-la. Nossos amigos silenciam na Câmara (...) Deixam-se abater pelo desânimo e o governo fica desprotegido, abandonado aos fulgores da "esquerda".

E logo depois, Feijó e seu amigo Paula e Sousa dialogavam. O segundo principiava a conversa:

"Mas, meu amigo, nós devemos governar com a maioria, porque você faz de rei constitucional e o regime em que vivemos é o parlamentar.

O Regente levantou-se bruscamente da cadeira:

\_ Mas eu não sirvo para rei constitucional.”<sup>72</sup>

Fazia sentido ligar Feijó a um ditador que sem saída e obrigado a usar a força para manter a ordem em meio aos "fulgores da esquerda", ao silêncio do “governo

<sup>70</sup> *Idem*, (primeira edição). p. 11.

<sup>71</sup> *Idem*, p 8.

na Câmara” e a uma “constituição em frangalhos”. A descrença e os problemas de 1930 povoavam Feijó no endiabrado livro de Osvaldo Orico, tornando-o alguém de hábitos simples, mas de ideário político liberal bem demarcado e capaz de morrer por eles. Era alguém que vivia em uma época que pouco compreendia suas angústias, sendo um humanista, que não havia nascido para “rei constitucional”, pois que cansado da demagogia democrática, via na força um meio de implementação da ordem necessária ao progresso.

Muito diferentemente do Feijó estadista e legalista criado por Eugênio Egas, este de Orico estava longe de acreditar em mudanças bruscas pela legislação. Muito embora amasse a lei mais que a vida, o Feijó de Orico era o exemplo mais claro da força do poder executivo. Neste sentido, os momentos que Orico mais recuperou da vida de Feijó foram os que o ex-regente duvidava da estrutura da ordem, mas que também temia um incerto futuro revolucionário. Em suma, o Feijó visto por Orico efetivava uma transformação grande na forma pela qual o ex-regente podia ser apreendido. Ele não mais figurava como ligado a Orico por similaridade de ideais políticos, ou como alguém ligado a seu ramo familiar ou genealógico. Para além destes limitados elos, Feijó personificava um condutor de massas, um líder ilustrado, sábio e endiabrado. Até mesmo as iconografias utilizadas na segunda edição do livro de Orico em 1932 demonstram o quanto a atenção de Orico estava voltada para alguns momentos-chaves da vida de Feijó. São oito fotos, das quais quatro são reproduções de pinturas e as demais retratos de livros, estátuas ou emblemas. Como é possível visualizar a seguir, Orico privilegiou as imagens já sacralizadas de Feijó.

---

<sup>72</sup> *Idem*, pp. 179-181.

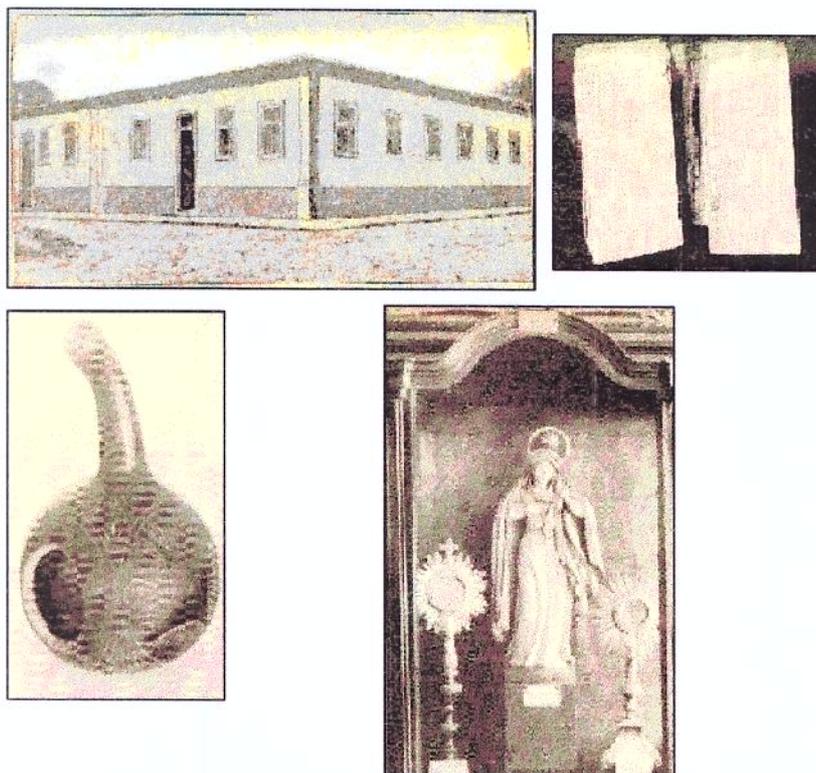


Figura 6 - Quatro primeiras fotografias presentes no livro de Osvaldo Orico. Casa do Regente na rua das Flores, São Paulo, seu breviário, sua cuia de chá e sua imagem de Nossa Senhora das Dores

Ao expor a cuia de mate de Feijó, seu breviário e sua imagem de santo de devoção, Orico apropriava-se de objetos já “descobertos” anteriormente e que em 1932 encontravam-se em museus ou nos *Institutos Históricos e Geográficos*. Iconografias como as de sua casa, já havia sido revelada em estudos como os de Afonso de Freitas, mas Orico os valorizava fora do mais restrito debate genealógico. Elas tornavam-se relíquias de um ex-regente Imperial. Nas quatro últimas iconografias surgem outros objetivos.

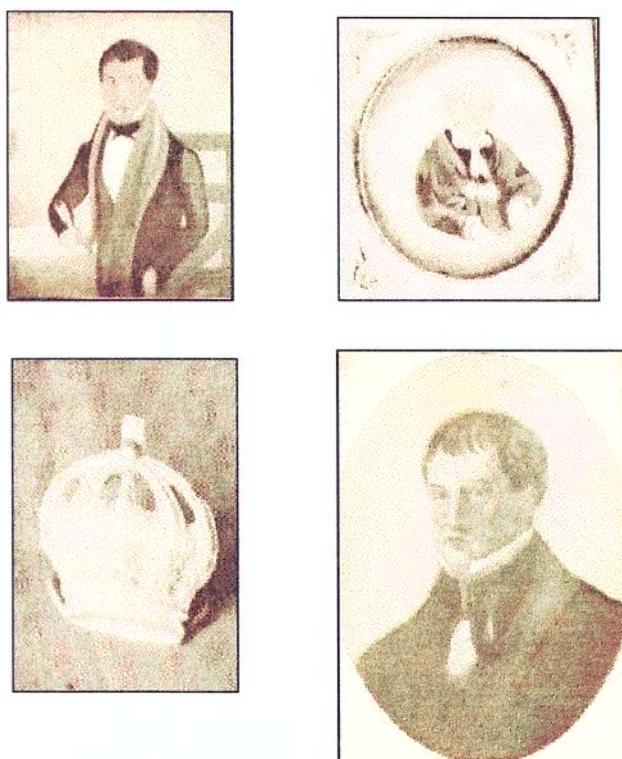


Figura 7 - Quatro últimas fotografias presentes no livro de Osvaldo Orico. Feijó em 1835, sua irmã Maria Justina de Camargo, o emblema que recebeu ao assumir a Regência e Feijó retratado em 1842.

Sem considerar os problemas da iconografia de Feijó, Orico expõe duas delas e as retrata como eleitas para identificá-lo em dois momentos chaves. Um primeiro em 1835 ao se eleger Regente e um segundo um pouco antes de sua morte, quando participava do levante paulista de 1842.

Feijó já foi até aqui visto de formas muito diferentes. Já foi descendente de uma princesa indígena para uns e "filho do povo" para outros. Já possuiu olhos azuis, pele indeterminada, mas teve o rosto recuperado em exame médico-legal. Tornou-se um idealizador da primeira República e agora endiabrou-se, transformando-se em ditador para continuar sendo idolatrado no pós 1930. Cada um dos autores e biógrafos de Feijó foi construindo os elos que ligavam sua própria vida com a do ex-regente. Simultaneamente, foram relacionando a vida de ambos (Feijó e biógrafos) com os problemas do passado, demarcado pelo período da vida de Feijó, e sua junção com o presente, composto pelo tempo da narrativa biográfica. A grande diferença do livro de Orico foi usar a biografia romanceada como estratégia narrativa, dando maior flexibilidade à imaginação criativa do

biógrafo. O livro de Orico conseguiu, por esta forma, ampliar os elos entre o passado e o presente, identificando Feijó a uma gama de ideais que extrapolavam os limites territoriais, políticos e genealógicos de São Paulo, superando os defeitos que um crítico como José Veríssimo via em estudos como os de Eugênio Egas. Orico atribuiu a Feijó uma força de discurso capaz de atingir uma série de pessoas das mais diversas idades, classes e credos, em um livro que mereceu duas grandes edições no prazo de dois anos, período este em que se empreendeu todo um processo revolucionário e cultural no Brasil e fora dele. Através desta obra, Feijó ganhou força nacional dentro do Estado construído depois de 1930, mas também fora dele, nas pessoas que o viram como precursor de uma série de idéias libertárias e de líder revolucionário.

A obra de Orico contou, em verdade, “uma história que poderia ter sido”, sendo “um romance que foi”. Ao inventar situações inexistentes ou ao dar um falso testemunho atribuindo falas imaginativas ao ex-regente, Orico contribuiu para demarcar a permanência de sua memória durante todo o período pós 1930, mas isto não significou que seu livro foi o único do período. Se o Feijó romanceado por Orico era verdadeiro para muitos, para outros não o era, despertando em alguns autores severas críticas.

## Capítulo 4 - Esses mortos imortais.

“Vê-se que o ‘padre de Itu’ é um desses mortos imortais que não precisam de serafismo biográfico nenhum para continuarem a viver na memória de sua gente com suas virtudes e seus defeitos de homens autenticamente grandes.” Gilberto Freyre. “O padre Feijó e seu Jansenismo caboclo”. *Pessoas, coisas e animais*. 1ª série, 2ª edição, Rio de Janeiro: Globo, 1981, p. 215.

### 4.1 - O ano de 1942.

A memória de Feijó ganhou uma amplitude genericamente nacional durante a década de 1930, sendo que muito de sua popularização deu-se em função das duas edições sequenciais do livro de Osvaldo Orico. No entanto, foi apenas em 1942 que esta memória ganhou contornos decisivos, pelos quais ainda hoje é tratada. De uma maneira geral, este ano foi marcado por uma guerra mundial, por acirrados conflitos dentro do Estado Novo no Brasil, e pelas comemorações do centenário da revolução liberal paulista, levante este no qual Feijó participou como uma das principais figuras e que ocorreu um ano antes de sua morte, em 1843. Neste ano crucial foram lançadas duas das mais importantes biografias sobre o ex-regente. A de Octávio Tarquínio de Sousa e a de Vítor Azevedo.<sup>1</sup>

A primeira consolidava um autor dentro de um gênero biográfico. Tarquínio de Sousa era um ilustre carioca, que havia nascido em 1889, ou seja, duas décadas antes de Osvaldo Orico e que também formou-se em direito na *Faculdade Nacional de Direito*. No entanto, mesmo com o diploma e a tradição familiar no ramo da advocacia, preferiu trabalhar em diversos setores. Primeiramente fez carreira nos Correios, onde ingressou desde que formou-se advogado em 1907, mas, já em 1918, foi nomeado procurador do Tribunal de Contas da União e, em 1932, subiu de posto, tornando-se ministro do mesmo Tribunal, onde aposentou-se ainda na década de 1930. Antes mesmo da aposentadoria, Tarquínio de Sousa já colaborava em diversos jornais cariocas, sendo que depois de aposentar-se tornou-se diretor da *Revista do Brasil* (1938-1943), da *Revista do Comércio* (1946-1948) e da coleção *Documentos Brasileiros* publicada pela editora José

Olímpio. Ligado ao mundo editorial desde a época da faculdade, nos primeiros anos, entretanto, publicou apenas um romance, *Monólogo das coisas*. Foi somente após sua aposentadoria, que investiu mais na confecção de seus livros, dando especial atenção aos de gênero biográfico. Ainda em 1931 publicou *A mentalidade da Constituinte*, um estudo sobre a forma e constituição do pensamento dos deputados constituintes de 1823 e 1824 no Brasil. Dois anos mais tarde, no retorno de uma dolorosa viagem a Europa ocorrida depois da separação de sua primeira esposa, Tarquínio de Sousa lançou uma tradução de um livro de poemas persas, *Rubaiyat*, de Omar Khayyam. Já em 1937 publicou uma primeira biografia dedicada a Bernardo Pereira de Vasconcelos. Dois anos mais tarde vem à luz um segundo livro dedicado a vida de Evaristo da Veiga. Finalmente, em 1942, saía o livro biográfico sobre Feijó, que não seria ainda o último. Depois dele, Tarquínio de Sousa dedicou-se ao que considerava sua maior obra biográfica, seu estudo sobre D. Pedro I.<sup>2</sup> Tanto em seu livro sobre a mentalidade da Constituinte, quanto nos livros biográfico como até mesmo nos poemas persa que traduziu, Tarquínio de Sousa revelou-se um estudioso interessado na relação dos homens com o seu tempo. Preocupado com a descrição do caráter ou da personalidade pessoal de seu biografado, o autor sempre os entendia dentro dos problemas de seu tempo e nos limites demarcados por sua fontes de pesquisa.

Gilberto Freyre muito interessou-se pela biografia que Tarquínio de Sousa elaborou a respeito de Feijó. Ainda em 1942, escreveu dois artigos no jornal *A Manhã*, de Recife e no *Jornal do Comércio*, do Rio de Janeiro, sendo que em ambos procurava apontar a superioridade do trabalho biográfico de Octávio Tarquínio de Sousa.<sup>3</sup> Escrevia Freyre:

“O Sr. Otávio Tarquínio de Sousa acaba de nos dar um Feijó “sem ruge”: o ruge que outrora os “vestidores de anjos” punham nos defuntozinhos da burguesia brasileira, fazendo dessa espécie de serafismo uma profissão pitoresca e rendosa.”

<sup>1</sup> Octávio Tarquínio de Sousa. *Diogo Antonio Feijó (1784-1843)*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1942 e Vítor de Azevedo. *Feijó: Vida, paixão e morte de um chimango*. São Paulo: Editora Anchieta, 1942.

<sup>2</sup> Sobre o autor ver: Raimundo de Menezes. *Op. cit.*, p. 658.

<sup>3</sup> Ambos os artigos foram reproduzidos em um livro de Freyre, ver: Gilberto Freyre. “O padre Feijó e seu jansenismo caboclo”. *Pessoas coisas e animais*. 2ª edição, Rio de Janeiro: Globo, 1981.

Um Feijó sem ruge, sem vestimenta angelical, sem elogios desmerecidos.  
Um Feijó real, ou como afirmava Freyre, humano e brasileiro.

“Ninguém mais humanamente brasileiro em tudo (...) que o Feijó do livro do Sr. Otávio Tarquínio. Um padre amigo de seu breviário e de seu Deus e ao mesmo tempo um caboclo fiel à sua terra e à sua faca de ponta.”<sup>4</sup>

Nesta mesma linha de elogios a Tarquínio de Sousa estava Sérgio Buarque de Holanda, o qual, juntamente com Antonio Cândido, estão na dedicatória que Tarquínio de Sousa escreveu para o livro biográfico de Feijó. Ainda foi Sérgio Buarque que prefaciou uma das reedições biográficas deste livro de Tarquínio de Sousa. Sérgio Buarque lembrava que quando Tarquínio terminou seu estudo sobre Evaristo da Veiga, pensava em redigir uma biografia sobre a vida de D. Pedro I. O autor sabia que o Conde d’Eu estava disposto a doar seu arquivo pessoal e familiar para o fomento de sua pesquisa. No entanto, em 1942 uma guerra mundial estava em andamento e assim não havia como remover o desejado arquivo da Europa para o Brasil. Desta forma, Tarquínio de Sousa ficou pelo Brasil e foi escrevendo outros estudos. Foi assim que elaborou os trabalhos sobre Feijó e José Bonifácio. Pesquisava no *Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, na *Biblioteca Nacional*, no Arquivo Nacional. Foi no Rio de Janeiro que Sérgio Buarque entrou em contato mais próximo com Tarquínio de Sousa:

“Tive ocasião, enquanto morávamos na mesma cidade do Rio de Janeiro, de acompanhar a zelosa atenção com que procurava captar, e fixar, a existência de cada uma das personagens estudadas, nunca prescindido do esforço para descobrir - são suas mesmas palavras - a zona de sombra do mais íntimo da natureza, do mistério, do drama individual.”<sup>5</sup>

Sérgio Buarque fez mais do que presenciar ou acompanhar de longe o trabalho biográfico de Tarquínio de Sousa. Ele mesmo ajudou no acesso a documentos importantes como foi o caso dos famosos diários que Feijó escreveu pouco antes de morrer. Estas fontes foram localizadas por Tarquínio de Sousa nas mãos de particulares que não desejavam dar acesso ao pesquisador carioca temendo que este revelasse segredos familiares ali expostos. No entanto, o acesso foi concedido à Sérgio Buarque, que, sendo um paulista conhecido, soava mais confiável aos ressabiados familiares de Feijó. Sérgio

---

<sup>4</sup> *Idem*, p. 215.

Buarque pode folhear os diários e transmiti-los a Tarquínio de Sousa que, utilizando as informações passadas oralmente, agradece ao receptor numa nota de rodapé.<sup>6</sup> Sérgio Buarque de Holanda conhecia profundamente o projeto de pesquisa traçado por Tarquínio de Sousa. Depois de estudar a vida de Pedro I, este autor tencionava perseguir biografáveis do segundo reinado, como Justiniano da Rocha. No entanto, Tarquínio de Sousa morreu bruscamente em um desastre, antes de levar adiante seu intento. Mesmo assim, um pouco antes da morte, realizou um outro desejo, que era o de reeditar suas biografias anteriores em uma única coleção. Neste sentido, ainda em 1958, nascia a *História dos Fundadores do Império do Brasil*. No prefácio à coleção, Tarquínio de Sousa explicava o caráter e os questionamentos do seu tipo de pesquisa:

“Problema fascinante e controverso defrontado amiúde por quem prepara uma biografia é o do papel da personalidade na História, sobretudo se o homem estudado exerceu atividade pública, foi estadista, político, jornalista ou escritor. Até onde a ação dos homens ou dos grandes homens influirá sobre os acontecimentos sobre a face e o rumo dos sucessos?”<sup>7</sup>

O autor procurava responder a seus questionamentos dentro de uma densa discussão metodológica na qual enfatizava que se a posição de um Carlyle<sup>8</sup> era

<sup>5</sup> Sérgio Buarque de Holanda. “Octávio Tarquínio e D. Pedro I, a história a partir dos homens”. In: Octávio Tarquínio de Sousa. *Bernardo Pereira de Vasconcelos*, São Paulo: Edusp, Belo Horizonte: Itatiaia, 1988, p. 11.

<sup>6</sup> Esses diários chamados por Feijó de “caderno encadernado” incluíam a informação secreta sobre a filiação do ex-regente. Octávio Tarquínio de Sousa. *Diogo Antonio Feijó* p. 31.

<sup>7</sup> Este prefácio teve uma edição primeira na revista *Anhembi* em 1957, antes ainda do lançamento da coleção sobre os fundadores do Império brasileiro. Ainda em 1957 foi relançada em separado nos “Cadernos de Cultura”, uma coleção do Ministério da Educação e Cultura. Isto comprova sua circulação e relevância. Foi esta edição do Ministério da Educação que utilizei porque nela foram mantidas as notas do editor da revista *Anhembi*, ver: Octávio Tarquínio de Sousa. “História dos fundadores do Império do Brasil”. *Anhembi* 82(1957): 24-35 e Octávio Tarquínio de Sousa. *Introdução à história dos fundadores do Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1957, p. 3.

<sup>8</sup> Faz referência a Thomas Carlyle, um ensaísta, crítico social, historiador e poeta romântico que viveu na Inglaterra entre 1795 a 1881, influenciando desde literatos como Charles Dickens até mesmo Marx e Engels. Crítico da sociedade inglesa, Carlyle escreveu biografias muito importantes como a de Cromwell e a de Frederico, o grande. Sobre ele Christopher Hill enfatiza que foi o primeiro biógrafo que deixou Oliver Cromwell falar por si mesmo, ainda que interferisse o tempo todo na narrativa através de interjeições e apartes. Carlyle e seu grupo viam nas biografias, assim como no trabalho mais amplo dos homens de letras, uma boa oportunidade de conservar e guardar toda uma cultura nacional ameaçada durante o período instável do pós revolução francesa e demais levantes na Europa setecentista. Ver: Christopher Hill. “Oliver Cromwell e a história inglesa”. In: *O Eleito de Deus: Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa*. São Paulo:

ultrapassada, pois procurava sempre no desenvolvimento da civilização a marca dos heróis e dos gênios, por outro lado, aqueles que apostavam no método das ciências sociais caíam no extremo oposto de aplicar aos fatos históricos uma sucessão de leis semelhantes às da física, da química ou da biologia. Neste contexto, Tarquínio de Sousa afirmava que seria pueril concluir que a história era uma vasta coleção de biografias e que o trabalho do historiador reduzia-se a uma tentativa de recompor e escrever sobre a vida de inumeráveis homens ilustres e obscuros, mas principalmente os ilustres.<sup>9</sup> Tarquínio de Sousa indagava sobre a maneira como a história deveria ser escrita, questionando se ela deveria partir da ação dos grandes homens ou não e neste sentido, citava Marx:

“A despeito porém de sua dimensão histórica, os homens têm, sobretudo os de forte personalidade, o poder de projetá-la sobre os acontecimentos. Não o negou Marx, em última análise, antes o afirmou, ao dizer que “toda a sociedade tem necessidade de seus grandes homens”, acrescentando com Helvetius que, se não os encontra, cria-os. Sem dúvida, para Marx a grandeza desses homens decorre menos de seu valor intrínseco do que da sua necessidade histórica.”<sup>10</sup>

O autor continuava expondo este raciocínio através do pensamento de Engels sobre o tema:

“Engels, o mais direto intérprete do pensamento de Marx, querendo excluir qualquer eiva de providencialismo no aparecimento dos homens necessários, dá esse aparecimento como obra do puro acaso, mas, referindo-se a Napoleão, repete o pensamento do mestre “na falta de um Napoleão, outro preencheria seu lugar, e isto se infere do fato de que todas as vezes que um ditador se tornou necessário, foi sempre encontrado - César, Augusto, Cromwell”.<sup>11</sup>

Embora Marx e Engels explicitassem que não seria a consciência dos homens que determinava sua existência, mas a existência econômica que determinava a consciência, estes autores também não podiam negar a ação e o papel dos homens neste processo como muitos seguidores do marxismo no Brasil estariam fazendo em 1957. Concluí Tarquínio de Sousa:

Cia das Letras, 1990, pp. 236-237; Raymond Williams. “Thomas Calyle”. In: *Cultura e sociedade, 1780-1950*. São Paulo: editora Nacional, 1969, pp. 91-104;

<sup>9</sup> Octávio Tarquínio de Sousa. “História dos fundadores, *Op. cit.*, pp. 7-8.

<sup>10</sup> Tarquínio cita a correspondência de Marx com diversos autores. No caso de Engels, por exemplo, a citação foi retirada de uma carta que este último enviou a Starkenburg em 25 de janeiro de 1894. *Idem*, p. 5.

<sup>11</sup> *Idem ibidem*.

“A importância da personalidade, a importância dos líderes políticos, ninguém põe mais em evidência do que os marxistas, procurando impressionar a opinião das massas com a superioridade de seus condutores e guias.”<sup>12</sup>

Para Tarquínio, os marxistas e seu método ou doutrina social também forjavam seu grandes líderes condutores da nação e o trabalho do historiadores era o de saber bem dosar a personalidade dos líderes com a opinião das massas e as idéias pendentes no tempo das ações pessoais e de liderança. Em 1957 Tarquínio de Sousa estava preocupado com o debate biográfico que unia o social ao pessoal incluindo aí alguns dos pressupostos de Marx e Engels. Neste sentido, chamava-lhe atenção a novas investigações históricas que, ditavam a história de uma “visão mais geral dos acontecimentos”. Esta postura estava demarcava pelas modificações que Tarquínio de Sousa efetivou em sua biografia de Feijó na década de cinquenta, em comparação com seu trabalho original de 1942. Sobre o assunto o autor argumentava:

“Muitos dos trabalhos históricos do autor, anteriormente publicados, aparecem agora substancialmente modificados em face de novas investigações, de uma visão mais geral dos acontecimentos, das exigências de maior coerência recíproca e também do sempre indispensável apuro literário. (...) a biografia de Feijó aparece modificada em pontos relevantes, como sejam o da sua filiação e o do comportamento pessoal em face do voto de castidade.”<sup>13</sup>

O debate sobre a filiação recebeu o reforço do estudo de Ricardo Gumbenton Daunt Neto, e assim Feijó passou a ter uma filiação mais bem definida e ligada aos Camargos paulistas. Esta ligação, no entanto, longe de trazer grande ajuda na formação e vida de Feijó, como queria Daunt Neto, vem colocar problemas na sua relação com o celibato. Junta-se assim a filiação de Feijó com seu problema de castidade.

Tarquínio de Sousa, em sua primeira versão de 1942, argumentava que o Regente tinha uma prática de castidade mesmo quanto advogava a causa da abolição do celibato. O autor lembrava que nem o “remoque de ‘padres noivos’ e ‘furor casamenteiro’, com que aprovou à malícia de D. Romualdo ferir os que defenderam a abolição do celibato eclesiástico atingiria jamais o ‘enjeitado da rua da Freira’.”<sup>14</sup> No entanto, na versão de 1957, este biógrafo mudava de posição, argumentando por um suposto caso secreto que Feijó teria tido com uma prima, D. Maria Luísa de Camargo.

---

<sup>12</sup> *Idem*, p. 6.

<sup>13</sup> *Idem*, p. 43.

Enfatizava que esta última havia tido seis filhos e que haveria “motivos” para afirmar que fossem rebentos de Feijó. Utilizando-se do estudo de Daunt Neto, em especial das cartas do velho Daunt ao barão Homem de Melo, Tarquínio apressou-se nesta sua conclusão do concubinato sigiloso e duradouro sem provas de que aqueles filhos fossem mesmo de Feijó.<sup>15</sup> No entanto, toda esta polêmica levantada por Tarquínio de Sousa em 1957 servia para reforçar seu argumento de valorização das estruturas sociais agindo sobre a vida de Feijó. Se em 1942, Feijó era um moralista ilibado em um meio repleto de “padres casamenteiros”, em 1957 ele teria um grande segredo que o assemelhava aos homens de seu mundo. Esta posição incômoda atormentava a vida de Feijó, efetivando a ligação entre a personalidade do Regente com as estruturas sociais de seu meio. Neste sentido, escrevia o biógrafo:

“ Com seu feitio rígido e pouco inclinado a acomodações, com a sua constante sinceridade, esta ligação [com D. Maria Luísa] traria a Feijó permanente desassossego e talvez o que mais o contrariasse fosse a necessidade em que se julgava de esconder aquilo que, a não prevalecer a obrigação do celibato, poderia normalmente, como o comum dos homens, declarar, legalizar e até santificar.”<sup>16</sup>

Se em 1957, Octávio Tarquínio de Sousa procurava dialogar com os marxistas, duas décadas antes, quando ele ainda iniciava seu trabalho biográfico com seus

<sup>14</sup> Octávio Tarquínio de Sousa. *Diogo Antonio Feijó, Op. cit.*, 1942, p. 82.

<sup>15</sup> Em suas cartas, o velho Daunt escrevia que D. Maria Luísa havia sido criada com Feijó e sua irmã, Maria Justina. Lembrava ainda que Maria Luísa não era irmã de sangue dos dois, mas apenas de criação. Quanto aos seis filhos, estes foram recuperados através das listas de população transcritas por Daunt Neto. No entanto, a junção entre estas evidências e o concubinato foi efetivada por Tarquínio de Sousa e não por Ricardo Gumbleton Daunt Neto ou por seu avô. Anos mais, em 1969, Tarcísio Beal refutou esta junção de Tarquínio de Sousa, alegando que este autor postulou este concubinato “sem a menor prova”, já que em nenhum documento se alega de quem seriam os filhos de D. Maria Luísa. Eu, por minha parte, pesquisei no arquivo eclesiástico paulista, podendo localizar um processo em que Feijó foi acusado de aliciamento de uma mulher no confessionário e, apesar de inúmeras denúncias sobre a conduta moral de Feijó, dentro daquele caso, em nenhum momento levantou-se a suspeita de Feijó manter um caso de concubinato. Sobre este processo, ver o quinto capítulo desta tese, para os demais autores, consultar: Octávio Tarquínio de Sousa. *Diogo Antonio Feijó, Op. cit.*, 1988, pp. 100-101; “Cartas do Dr. Ricardo Gumbleton Daunt, médico, à Francisco Ignácio Homem de Melo, barão Homem de Melo”. *Apud*. Ricardo Gumbleton Daunt Neto. *Diogo Antonio Feijó na tradição da família Camargo*. São Paulo: Imprensa do Estado de São Paulo, 1945, p. 91 e p. 208; Tarcísio Beal. *Os Jesuítas, a universidade de Coimbra e a Igreja brasileira, subsídios para a história do regalismo em Portugal e no Brasil (1750-1850)*. Washington, D. C.: Tese de Doutorado apresentada à Universidade Católica de Washington, 1969, p. 176.

<sup>16</sup> Octávio Tarquínio de Sousa. *Diogo Antonio Feijó, Op. cit.*, 1988, p. 101.

estudos sobre Bernardo Pereira de Vasconcelos, Evaristo da Veiga e Diogo Feijó, toda esta polêmica com os marxistas parecia estar distante de sua cabeça. Naquela época estava mais preocupado em desbancar toda uma tradição de biografias históricas que ora pendiam para a parcialidade, ora para o romance, construindo um Feijó feito de “panegíricos” ou de “heresias”. Escrevia Tarquínio de Sousa no prefácio à primeira edição de Diogo Antonio Feijó:

“Não suprimir coisa alguma que dê a medida mais aproximada possível do homem - o timbre de sua mais recôndita voz, a sua expressão mais pessoal, deve ser sem dúvida a primeira preocupação de qualquer biógrafo.(...) “Os panegeristas, repito, julgar-me-ão por vezes com tendências e propósitos demolidores. Vejo em Feijó muitas qualidades, muitas virtudes, muitos méritos, mas não todos e no mais elevado grau.”<sup>17</sup>

Em 1942 Octávio Tarquínio de Sousa voltava-se para a crítica de trabalhos como os de Osvaldo Orico, o qual denominava de “panegirista”. Procurando “humanizar” o ex-regente, estudava sua psicologia e até mesmo suas crenças, mas não apostava em um Feijó herege ou endiabrado e fascista. Escrevia sobre o assunto:

Em compensação, aos que - em menor número - apontam ainda o seu nome como sinônimo de ‘heresia’, ‘cisma’, ‘revolução religiosa’, não agrada o padre austero que está no meu livro, o cristão ardente e tocado de misticismo que revelo.

O que posso afirmar é que cheguei ao fim do meu trabalho com uma fundada admiração por Feijó, visto embora nas contingências de sua vida e nos limites de suas próprias dimensões.”<sup>18</sup>

À heresia e ao cisma, Tarquínio de Sousa contrapunha o cristão místico e o político austero.

“Certo, ele foi enérgico, como poucos em nossa terra, inflexível muitas vezes até a teimosia, coerente no melhor sentido, que é o da fidelidade a si mesmo; mas de uma maneira muito diferente da personagem lendária que se vulgarizou, numa das muitas e antigas formas de biografia romanceada.”<sup>19</sup>

O mesmo Osvaldo Orico que foi saudado em 1930 como inovador em sua técnica biográfica é qualificado de antigo e vulgar em Tarquínio de Sousa. Em suma, a biografia proposta por nosso atual biógrafo demolia o passado para recompor Feijó diante do futuro da historiografia brasileira. Grande foi o sucesso da versão estipulada por

<sup>17</sup> Octávio Tarquínio de Sousa. *Diogo Antonio Feijó, Op. cit.*, 1942, p. IX.

<sup>18</sup> *Idem*, p. XI e XII.

Tarquínio de Sousa. Críticos, literatos e muitos intelectuais das mais diversas áreas manifestaram-se positivamente felizes com os estudos biográficos de Tarquínio de Sousa e, em especial com o dedicado a Feijó. Além de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque, autores como Tristão de Athayde, Álvaro Lins, José Lins do Rego, Antonio Cândido, Hermes Lima e Roberto Alvim Corrêa estão presentes em comentários e introduções das reedições do livro de Tarquínio de Sousa sobre a vida de Feijó.

O tom da crítica e dos leitores em 1942 era o mesmo que Tarquínio de Sousa revelava em sua primeira introdução à biografia de Feijó, a saber, um debate com Osvaldo Orico e a biografia romanceada. Roberto Alvim Corrêa, por exemplo, lembrava que a biografia que Tarquínio de Sousa escreveu sobre Feijó revelava “o lado científico, e por isso mesmo sério e digno, da história”, ao mesmo tempo em que evidenciava “o quanto há de errado na biografia romanceada, gênero híbrido, feito tantas vezes de concessões que nem um romancista nem um historiador poderiam aprovar.”<sup>20</sup>

Em 1942 uma biografia como a de Tarquínio de Sousa sobre Feijó demarcava claramente campos de atuação política. Desta forma, assim como para Orico a biografia romanceada possibilitou a valorização de uma imagem de um Feijó endiabrado, austero e com ares fascistas bem ao moldes dos anos trinta, o estudo de Tarquínio de Sousa em 1942 nascia em plena crise política deste modelo, criando um outro campo de análise para a vida do ex-regente.

As décadas de 1940/50 foram de fundamental importância para esta mudança de ênfase de Tarquínio de Sousa. Em pouco tempo estavam se consolidando e sendo lançados muitos livros e artigos que movimentavam o cenário historiográfico brasileiro.<sup>21</sup> Pessoas como Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda muito

<sup>19</sup> *Idem*, p. IX.

<sup>20</sup> Octávio Tarquínio de Sousa. *Diogo Antonio Feijó, Op. cit.*, 1988, abas.

<sup>21</sup> É bastante significativa a relevância das décadas de 1940/50 dentro do processo de consolidação da historiografia brasileira. Neste período foram sendo conformadas várias tendências historiográficas que tiveram como matrizes estudos de autores hoje já clássicos como Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Júnior ou Gilberto Freyre. Para uma discussão mais geral sobre a historiografia do Brasil no período, ver, entre outros: Américo Jacobina Lacombe. *Introdução ao Estudo da História do Brasil*. São Paulo, Editora Nacional/Edusp, 1973; Stanley J. Stein. “A historiografia do Brasil 1808-1889”. *Revista de História*. 24(1964): 81-131; Marcos Cezar de Freitas (org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto/USF, 1998. Já para estudos mais pontuais, ver: Maria Odila Leite Dias (org.). “Sérgio Buarque de Holanda, historiador”. In: *Sérgio Buarque de Holanda*, São Paulo, Ática, 1985; *Sérgio Buarque de Holanda: 3º*

contribuíram para uma reviravolta nos estudos sobre construção da história do Brasil. Debruçando-nos sobre a problemática vida de Feijó, podemos pontuar como o trabalho de Tarquínio de Sousa, em 1942, penetrou em problemas que estes dois eruditos estavam envolvidos de perto.

Sérgio Buarque que já havia publicado *Raízes do Brasil* em 1936, estava no início da década de 1940 elaborando *Monções*. Este seu segundo livro voltava-se a uma crítica ao chamado culto dos bandeirantes históricos. O objeto de estudo não era mais este ou aquele vulto bandeirante, nem era seu alvo um arrolamento nominal e cronológico das monções setecentistas. À tudo isso Sérgio Buarque contrapunha uma análise das formas de sobrevivência nas bandeiras e monções, ressaltando o caráter da colonização e expansão territorial em detrimento de análises que privilegiavam determinismos climáticos e raciais.<sup>22</sup>

Tanto em *Monções* como em outros escritos da mesma época Sérgio Buarque analisava o que Maria Odila denominou de “estudos sobre os obstáculos que se opunham à renovação das elites dirigentes no Brasil”.<sup>23</sup> Para ressaltar estes obstáculos conseguiu a edição, em 1941, do livro de memórias de Thomas Davatz, um imigrante suíço, que veio para o Brasil na década de 1850. Em sua introdução a este livro, Sérgio Buarque construía toda uma apologia ao que denominou de “figurantes mudos” da história do Brasil, discutindo e criticando toda a edificação de genealogias e linhagens que preponderava a historiografia do Brasil. Em resumo, Sérgio Buarque estava tentando destruir as linhas históricas genealógicas que deram sustentação a toda uma historiografia que primou pela elaboração de boa parte da memória de Feijó. À solidificação de um vulto, de raça bandeirante e paulista velho, Sérgio contrapunha os “figurantes mudos” e

---

*colóquio da UERJ*, Rio de Janeiro: Imago, 1992; Elide Rugai Bastos. “Gilberto Freyre e a questão nacional”. In: Reginaldo Moraes e outros (orgs.). *Inteligência Brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1986, pp. 43- 76; Maria Angela D’Incao (org.). *História e ideal: ensaios sobre Caio Prado Júnior*. São Paulo: Secretaria de Estado e Cultura, Brasiliense, Unesp, 1989.

<sup>22</sup>Sob este aspecto, o texto de Maria Odila sobre Sérgio Buarque é bastante enfático. A autora lembra que Sérgio Buarque estava criticando as teses de Oliveira Vianna que enfatizavam a falta de vocação dos portugueses para a democracia e o governo local. Eram teses que privilegiavam o clima e a raça na explicação histórica do surgimento dos bandeirantes. Ver: Maria Odila Leite Dias. *Sérgio Buarque de Holanda, Op. cit.*, p. 12; Sérgio Buarque de Holanda. *Monções*. São Paulo, Brasiliense, 1990, p. 11.

<sup>23</sup> Maria Odila Leite Dias. *Sérgio Buarque de Holanda, Op. cit.*, p. 12.

os rudes homens das monções. No meio disto tudo estava Octávio Tarquínio de Sousa e seu novo e velho Feijó.

A principal característica deste Feijó novo e velho era sua tão citada humanização. Nem um ano antes de 1784, nem um ano depois de 1843. Tarquínio de Sousa procurava discutir Feijó em sua temporalidade ou no que ele supunha sê-la. O que esta biografia poderia oferecer seria um estudo sistemático da atuação política-social de um homem público atuante no primeiro reinado e na regência. Não cabia espaço para o homem bandeirante de Ellis Júnior ou o endiabrado Feijó de Osvaldo Orico, sobretudo jogava-se fora o Feijó quase republicano e politicamente exímio de Eugênio Egas. Com Tarquínio de Sousa, Feijó aprendia a errar. Era um político astuto, mas que havia falhado várias vezes, era um católico exemplar, mas quase teria levado o país para um cisma com a Santa Sé, era um dos maiores exemplos de fundadores do Império, mas com sua intransigência quase pôs tudo a perder.

Este Feijó não mais era um simples herói ou exemplo moralizante, deixava de espelhar para captar e reelaborar uma série de problemas dos homens públicos de seu tempo. Em 1942 o trabalho de Tarquínio de Sousa ajudava pessoas como Sérgio Buarque a repensar a atuação destes antigos vultos históricos, na medida em que demonstrava os limites da atuação desta elite dirigente no Brasil. Tarquínio de Sousa afirmava que a maior qualidade de Feijó era também seu maior defeito. Feijó era “fiel a si mesmo”.<sup>24</sup> Isto significava uma coerência de idéias e ações, ao lado de uma petulância e a pouca abertura para os ajustes às mudanças na conjuntura econômica e social do Brasil de 1840. Quando Sérgio Buarque escreveu um prefácio ao livro de Tarquínio de Sousa sobre Bernardo Pereira de Vasconcelos anotou que a melhor forma de homenagear Tarquínio de Sousa seria não separando o homem do historiador. Desta forma, Sérgio Buarque construiu um texto em que a vida de Tarquínio de Sousa ia explicando suas obras biográficas:

“As recordações de um convívio tão amigo, eu as guardo ainda bem vivas para poder separar completamente o historiador do homem.

Mas é forçosa a separação? Os que privaram mais intimamente com Octávio sabem como a sobriedade de maneiras (...) nele era o modo natural e espontâneo de encobrir um fundo emotivo singularmente rico. E foi,

---

<sup>24</sup> Octávio Tarquínio de Sousa. *Diogo Antonio Feijó*. 1ª edição, 1942, p. IX.

provavelmente esta intensidade de calor humano o que levou a abordar a História a partir dos homens que fazem a História.”<sup>25</sup>

À humanidade de Feijó juntava-se a de Tarquínio de Sousa. Para Sérgio Buarque ainda não era possível separar o historiador do homem, a emotividade pessoal de Tarquínio de Sousa e aquela que ele atribuía a seus biografados. Fraquezas, vitórias, emoção e humanidade estão na vida e nas páginas escritas por Tarquínio de Sousa. Tudo isso fascinava a Sérgio Buarque de Holanda. No entanto, ele não era o único.

Ainda em 1942 um outro importante estudioso brasileiro via no trabalho de Tarquínio de Sousa uma ótima referência para suas análises sobre a sociedade brasileira. Gilberto Freyre que na década de 1930 já havia escrito *Casa grande e senzala e Sobrados e mocambos*, estava, em 1942, escrevendo *Problemas Brasileiros de Antropologia*, além de um livro mais biográfico sobre Euclides da Cunha e outros perfis.<sup>26</sup> Muito ligado a temas regionalistas e com toda uma obra sobre o papel da miscigenação na formação da nacionalidade brasileira, Gilberto Freyre viu no Feijó retratado por Tarquínio de Sousa um exemplar de “jansenismo caboclo”.<sup>27</sup>

“O Feijó, agora honesta e inteligentemente retratado pelo Sr. Octávio Tarquínio, não foi em coisa alguma um aventureiro, mas uma vocação definida de homem público, identificada com o Brasil. Vocação que nele sobrepunha à do padre, sem extingui-la. Sua personalidade de quase mártir enriquece o ethos brasileiro de valores nada desprezíveis, tendo sido rigorosa expressão daquele “catolicismo” intransigente que teria seu mártir completo em Euclides da Cunha.”<sup>28</sup>

Freyre recuperava em Tarquínio um Feijó estadista, mas alguém um tanto quanto diferente dos demais estadistas de sua época. Era padre e interiorano, em suma: um caboclo. Sua intransigência ajudava Freyre a entender muito sobre as atitudes

<sup>25</sup> Octávio Tarquínio de Sousa. *Bernardo Pereira de Vasconcelos*. p. 11.

<sup>26</sup> Gilberto Freyre. *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Maia e Schmidt, 1933; Gilberto Freyre. *Sobrados e mocambos: decadência do patriarca rural e desenvolvimento do urbano*. 3ª edição, 2 volumes, Rio de Janeiro: José Olímpio, 1961, 1ª edição 1936; Gilberto Freyre. *Problemas brasileiros de antropologia*. Rio de Janeiro: Edição da Casa do Estudante do Brasil, 1943; Gilberto Freyre. *Perfis de Euclides e outros perfis*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1944.

<sup>27</sup> O título do artigo de Freyre elucida bem este pensamento de Freyre: “O padre Feijó e seu jansenismo caboclo”. Gilberto Freyre. *Pessoas, coisas e animais*. *Op. cit.*, p. 215. Para uma discussão sobre os estudos de Freyre e sua ligação com a formação da nacionalidade brasileira, ver: Flide Rugai Bastos. “Gilberto Freyre e a Questão Nacional”, *Op. cit.*.

<sup>28</sup> Gilberto Freyre. *Pessoas, coisas e animais*, *Op. cit.*, p. 220.

político-sociais do brasileiro e de seu ethos. Em *Problemas Brasileiros de Antropologia*, Freyre expunha algumas outras considerações sobre este caboclo paulista, que renomeava de paulista velho e/ou bandeirante, do qual Feijó era um iminente representante. Enfatizava que ainda era necessário um estudo antropológico mais aprofundado sobre este bandeirante. Afirmava que este tema era importante porque, em 1943, o bandeirante permanecia entre as “personalidades regionais” que formavam a do “brasileiro total, a personalidade do criador, do inovador, do renovador, do experimentador por excelência.”<sup>29</sup> Freyre concluía citando o exemplo de Feijó a partir de Octávio Tarquínio de Sousa:

“O padre extraordinário cujo rosto forte de caboclo ao que parece braquicéfalo - ou cabeça chata - quase todos nós, brasileiros, fitamos meninos nos compêndios de história primária, espantados de colarinho tão exageradamente alto e de tão larga gravata preta de volta, para nunca mais o vermos: nem em estátua, nem em retrato, nem em busto. Felizmente um pesquisador moderno da inteligência e da probidade de Octávio Tarquínio de Sousa lembrou-se de dedicar ao padre Feijó um estudo biográfico que, sob certos aspectos, é obra de reabilitação, sem sacrifício das qualidades de estudo crítico.”<sup>30</sup>

Para Freyre, Tarquínio de Sousa reabilitava Feijó. O que fascinava no Feijó proposto por Tarquínio de Sousa era sua humanização. Se em Sérgio Buarque esta humanização conduzia a uma crítica ao herói bandeirante panegírico, em Gilberto Freyre o Feijó de Tarquínio de Sousa era uma reelaboração do “paulista velho”. Não era aquele genealogicamente criado por Ellis Júnior, mas um outro constituído e constituinte do ethos brasileiro. Escrevia Freyre sobre Feijó:

“Neste a coerência é que foi o excesso a lamentar, pois deixou-o sem nenhuma plasticidade para enfrentar situações difíceis e complexas. (...) São desses conflitos de personalidade, ao mesmo tempo de puritano e de paulista velho de Feijó com a sua época e com os meios mais sofisticadamente urbanos do que Itu, que vamos encontrar o reflexo nas páginas do estudo admirável do Sr. Octávio Tarquínio de Sousa.”<sup>31</sup>

Novamente a coerência e a humanização. Freyre indagava uma questão metodológica: o da relação do autor da biografia com o biografado. Atribuindo a técnica

---

<sup>29</sup> Gilberto Freyre. *Problemas brasileiros de antropologia*, Op. cit., p. 82.

<sup>30</sup> *Idem*, p. 217

<sup>31</sup> *Idem ibidem*.

de Tarquínio de Sousa a corrente inglesa de Strachey<sup>32</sup>, Freyre enfatizava que nela corria-se o risco de, saindo do panegírico e da apologia aos grandes homens, debandar-se para o extremo oposto, rumando para o campo da ironia leviana. Afirmava ainda que a boa técnica biográfica seria aquela em que o autor não sacrificava seu objeto de pesquisa para se fazer brilhar aos olhos dos leitores. O problema neste caso era a relação entre as três partes, o biógrafo, o biografado e o leitor. Este último não deveria terminar o livro biográfico com a impressão de que o biografado era “um pobre diabo”, com exagero de “verrugas, de marcas de bexiga, de sinais de interesse clínico e com evidente desprezo pelo que porventura possa haver nele de ‘angélico’”.<sup>33</sup> Segundo Freyre, Octávio Tarquínio de Sousa não teria exposto Feijó a esta tentação. Neste sentido, concluía:

“Oscar Wilde escreveu que qualquer um pode fazer a história: mas só os grandes homens podem ou sabem escrevê-la. Não sei se os historiadores - grandes homens - não estarão hoje um tanto em declínio, com as histórias escritas por sindicatos ou companhias cujo método puramente descritivo dispensa aquelas interpretações de que só são capazes as inteligências mais agudas.”<sup>34</sup>

Octávio Tarquínio de Sousa tornava-se uma inteligência das mais agudas em Freyre, um homem e historiador de calor humano em Sérgio Buarque de Holanda. O biógrafo Tarquínio de Sousa foi colocado em cheque para ser discutido. Pela primeira vez não apenas Feijó, mas seu biógrafo é contestado em seu tempo e problematização. Freyre e Buarque faziam mais do que interpretar o Feijó de Tarquínio de Sousa, discutiram, por seu turno, a metodologia do biógrafo e sua validade ou não para a elaboração de trabalhos históricos. Esta metodologia trazia muitas vantagens, mas também levava a muitos problemas. Não era sem motivo que em 1957, ainda na introdução de sua edição dos *Fundadores do Império do Brasil*, Tarquínio de Sousa saía em defesa de seu método. As

---

<sup>32</sup> Trata-se de Giles Lytton Strachey (1880-1932). Biógrafo inglês pertencente ao Bloomsbury group, um grupo que se reunia na área londrina de Bloomsbury entre as primeiras décadas do século XX para discutir literatura, arte e problemas intelectuais em geral. Giles Lytton Strachey ficou famoso por suas biografias inovadoramente irônicas com as quais contrapunha às antigas biografias heróicas. Biografou, entre outras personalidade a Rainha Vitória e Malcolm Bradbury. Ver: Malcolm Bradbury e James McFarlane. “Londres: 1890-1920”. In: *Modernismo, guia geral*. São Paulo: Cia das Letras, 1989, pp. 136-151; Giles Lytton Strachey. *Queen Victoria*. New York: Harcourt, Brace and company, 1921; Giles Lytton Strachey. *Eminent victorians: cardinal Manning, Florence Nightingale, Dr. Arnold, general Gordon*. London: Chatto & Windus, 1918.

<sup>33</sup> Gilberto Freyre. *Pessoas, coisas e animais*. *Op. cit.*, p. 219.

<sup>34</sup> *Idem*, pp. 219-220.

leituras e interpretações de seu Feijó, não passavam somente por sua fidelidade às fontes, mas também pelas interpretações que dela efetivava o biógrafo.

O estudo de Otávio Tarquínio de Sousa deixava Feijó falar exaustivamente. Os documentos vão saltando a cada página, conformando um Feijó em meio a muitos conflitos sociais e psicológicos. Tarquínio de Sousa preocupava-se em entender a essência da psicologia-social humana. A pretensão maior de Tarquínio de Sousa era a de fazer uma biografia que sáisse, o máximo possível, da cabeça do próprio Feijó. Um trabalho tão fiel quanto possível ao seu pensamento e a seus conflitos pessoais e sociais. Este distanciamento extremo traz a vantagem de levantar muitas vezes as fontes documentais deixando-as mais livres, no entanto, tem em si alguns problemas. Em seu trabalho, Tarquínio de Sousa procurava negar a sua presença e interferência constante na narrativa. No entanto, explodem nas notas e mesmo em certos momentos do texto seus conflitos pessoais. Problemas históricos e próprios da construção da memória são tratados de maneira definitiva de absoluta. Tomemos como exemplo a paternidade de Feijó.

Se houve muitas disputas ao longo dos séculos XIX e XX a este respeito, Tarquínio de Sousa critica seus opositores nas notas e dá seu parecer extremamente coerente e documentado como sendo o definitivo. No entanto, não sejamos anacrônicos em nossa crítica. É muito significativo que Tarquínio de Sousa tenha escrito quase que na mesma época que o Dr. Daunt conseguira abrir o caixão de Feijó para dissecar seu cérebro e revelar sua ascendência através de pesquisas em inventários e testamentos. É isto também o que faz Tarquínio de Sousa dissecando documentos, tratando-os como os laudos odonto-legais do Dr. Daunt.

Tarquínio de Sousa não penetra tanto no que denomina de espírito do século XIX sem nenhum motivo. Assim como o Dr. Daunt Neto em 1943 queria provar, em nome de seu avô, que Feijó era de estirpe aristocrática; assim também Tarquínio de Sousa tinha um interesse em fazer suas sucessivas biografias. Ele possuía uma idéia bem definida sobre o fazer política no século XX e é bastante claro seu gosto pelos grandes estadistas. Assim, discutir a biografia de grandes vultos como o de Feijó era discutir os problemas e a vantagens de se governar, de se manter uma certa liderança sobre a nação.

Sobretudo o que ligava Feijó a Tarquínio de Sousa era o que nosso biógrafo descreveu como a fidelidade que Feijó tinha a si mesmo e a suas idéias.

Se o Feijó de Ellis Jr. era um bandeirante, o de Otávio Tarquínio de Sousa é um estadista e, acima de tudo um atormentado político Imperial. Se Ellis Jr. não deixava espaço de ajuste entre Feijó e seu tempo, Octávio Tarquínio de Sousa encaixava seu biografado a uma época que ele ao mesmo tempo funda, mas que se volta contra ele. Preso a si e aos seus ideais Feijó descolou-se de seu tempo político depois do ano de 1837, que foi a época de sua abdicação.

Para Tarquínio de Sousa, Feijó havia sido um estadista essencial em 1831, já que havia pacificado as ruas do Rio de Janeiro, organizado muitas províncias e ajudado a consolidar a ordem imperial no Brasil até 1835. A partir daí havia perdido a mão do governo e da história. A coerência de Feijó era sua vantagem e seu calcanhar de Aquiles. Esta revelação de Tarquínio de Sousa era perturbadora em 1942 em meio a um governo Varguista em mudança.

Se em 1930 a biografia romanceada de Osvaldo Orico aticou a imaginação dos leitores para um Feijó militarizado e duro, doze anos depois, Octávio Tarquínio de Sousa revelou um ex-regente que pela primeira vez mostrou-se múltiplo e humano, forte e frágil, fundador e mártir de seu próprio país, enfim um Feijó livre pensador e de grande inteligência, mas nem por isso menos propenso a errar, ou ainda menos autoritário.

Enquanto Ellis Jr. saltava, com seu triângulo da memória, do banderantismo setecentista para o Feijó imperial, enquanto isso Tarquínio de Sousa amarrava seu biografado ao seu tempo e espaço. No entanto, pretender ficar preso ao biografado também é, em certa medida, um problema. Apesar de todo o esforço documental, mesmo com um estilo narrativo inovador para a época; mesmo assim, o trabalho de Octávio Tarquínio de Sousa acabou sendo taxado de "conservador". Pretendeu-se definitivo, acabando com as velhas dúvidas do XIX e início do XX, mas pôde, da mesma forma, tornar-se o último para uma historiografia que irá propor abordagens e problemas históricos muitos distantes daqueles problemas históricos-metodológicos que Tarquínio de Sousa propôs-se a resolver. Recuperar Feijó tal qual ele o foi fazia parte da "ilusão biográfica" de Tarquínio de Sousa.

Os estudos elogiosos de Freyre e Sérgio Buarque de Holanda demonstravam o quanto este Feijó supostamente real de Tarquínio de Sousa servia muito mais para disputas historiográficas bastante acirradas nas décadas primeiras do século XX. Tarquínio de Sousa queria dar voz a Feijó para ser ouvido. No entanto, ao efetuar seu estudo biográfico, seu biografado foi sendo reapropriado e relido. Voltou a coorporificar-se em bandeirante e paulista velho, ou mesmo em janseinsta caboclo. O próprio texto de Tarquínio de Sousa tornou-se um “documento-monumento” a Feijó.

Em 1957 Tarquínio de Sousa já sentia a crítica ao seu método biográfico e alfinetava os marxistas em sua introdução a *História dos Fundadores do Império do Brasil*, alegando que os marxistas também tinham os seus heróis com seus ideais revolucionários. Por outro lado, toda a segunda parte de sua introdução era um debate sobre a organização social e política do Império na época em que viveram seus biografados. Fora desta introdução, anos antes, Tarquínio de Sousa já demonstrava sinais de que o peso das estruturas sociais aumentava. Em 1949, Tarquínio de Sousa havia sido convidado a escrever um ensaio bibliográfico no *Manual Bibliográfico de Estudos Brasileiros* organizado por Rubens Borba de Moraes. Naquela ocasião abordava a temática da Independência e Regência no Brasil lembrando que os estudos da vida política do período devciam ser complementados com estudos “mais profundos”. Ali escrevia:

“Não se deverá investigá-la (a queda de Feijó em 1837) apenas nos seus aspectos políticos; cumpre vê-las nos seus motivos mais profundos, com o triunfo dos que detinham no Brasil a propriedade territorial, dos senhores de engenho e fazendeiros, latifundiários e escravocratas. (...) Esboçava-se o futuro partido conservador do segundo reinado, apoiado na aristocracia rural, que passaria a predominar.”<sup>35</sup>

O problema é que em 1949 Tarquínio de Sousa queria incluir os chamados “motivos mais profundos” em sua história biográfica e política. Já em 1958 estes “motivos” pareciam estar querendo sufocar sua maneira humanística de trabalhar, levando Tarquínio de Sousa a tecer críticas ao seu exagero. Estas críticas de maneira alguma eram descabidas, pois, no mesmo ano em que Tarquínio de Sousa publicou a

---

<sup>35</sup> Octávio Tarquínio de Sousa. “Independência. Primeiro Reinado e Regência”. In: Rubens Borba de Moraes (org.). *Manual bibliográfico de estudos brasileiros*. Rio de Janeiro: Gráfica Editora Souza, 1949, p. 422.

biografia de Feijó um outro estudioso, também terminava a sua, sendo que esta última estava longe do humanismo da primeira.

#### 4.2 - Feijó: um chimango burguês e revolucionário?

Vítor de Azevedo Pinheiro, ao contrário de Tarquínio de Sousa, não foi um homem de muitas e nem de famosas edições de livros e, em especial, de biografias. Nascido em 1905 na cidade de Bariri, interior de São Paulo, não teve maior formação acadêmica do que a obtida no ginásio. No entanto, dedicou-se desde cedo ao jornalismo, sendo redator de vários periódicos no interior paulista e do *Correio Paulistano* na capital. Tinha intensa participação em revistas como a do *Arquivo Público de São Paulo*, bem como nas dedicadas aos estudos genealógicos. Estudou a árvore genealógica de sua família e preocupou-se em publicar a tradução de Demóstenes, *A oração da Coroa*.<sup>36</sup> Seu estudo biográfico sobre Feijó nasceu em meio a suas atividades jornalísticas e sua paixão pela política.

O livro biográfico de Azevedo tinha um sugestivo título: *Feijó, vida, paixão e morte de um chimango*. Nele a vida de Feijó inseria-se dentro dos difíceis momentos de instabilidade política, social e econômica das primeiras décadas após a Independência. Feijó era um político liberal, ou um “chimango”, que era fruto de condições estruturais as quais muitas vezes não dominava. Neste aspecto, Azevedo diferenciava seu estudo dos demais:

“Em um ponto capital dissentimos da norma habitualmente seguida pelo comum de nossos escritores. É quando procuram apresentar a História como produto da ação decisiva, senão exclusiva deste ou daquele figurão, deste ou daquele herói. Pelo contrário, a nossa convicção, baseada num critério científico da História, é de que outras forças terrenas mais complexas e menos pessoais, governam os destinos dos povos.”

Azevedo continuava citando o exemplo de Feijó:

“No tocante à Feijó, então, esta verdade ainda se torna mais flagrante, pois com todo o seu prestígio individual e as prerrogativas de Regente do Império não pode impedir, em determinado momento, que a evolução política

---

<sup>36</sup> Para maiores informações sobre o autor ver: Raimundo de Menezes. *Op. cit.*, p. 534 e Luís Correia de Melo. *Op. cit.*, p. 476.

brasileira tornasse um rumo inteiramente infenso aos princípios e interesses que representava.”<sup>37</sup>

Vítor Azevedo recuperava uma terminologia muito corrente em certos círculos acadêmico de 1942, propondo-se a escrever um livro dentro de critérios “científicos da história”, onde forças terrenas complexas e menos pessoais governavam. Neste sentido, procurou construir um Feijó como representante de setores sociais entendidos como parte fundadora de um processo maior que denominou de a “evolução política do Brasil”. Em sua biografia, a vida de Feijó estava inscrita dentro da luta política-social travada entre os caramurus (representantes da aristocracia rural) e os chimangos (burguesia nacional). Os atos do ex-regente ganhavam sentido dentro de toda uma lógica de ação que era atribuída à burguesia. Assim Feijó era representante deste setor, porque era favorável ao fim da escravidão, porque pretendia construir estradas de ferro ou ainda, porque tencionava promover a imigração. Desta forma, eram os atos de Feijó que moldavam seu liberalismo e construíam sua filiação burguesa, sendo que sobrava pouco espaço para a ação particular de um “grande” homem.

Ainda em 1955, Azevedo reafirmou sua posição em um artigo que resumia os argumentos principais de seu livro. Neste ano, o autor participou de uma coletânea *Homens de São Paulo*, onde argumentava que Feijó era radical em seus posicionamentos e avesso às coligações. Relatando a oposição de 1836 entre Feijó e os “caramurus” (ou os conservadores), Azevedo enfatizava que o ex-regente debatia-se diante da possibilidade de uma aliança política. Neste momento, Azevedo argumentava:

“Governar com a ‘caramuruada reles’ nem por sombra passava pelo espírito de Feijó. Seria mentir ao seu passado, fazer uma concessão a José Bonifácio e aos insurgentes que combatiera quando ministro da Justiça. Separava-os não uma simples quizília de pessoas, mas séria divergência de princípios, de aspirações e de métodos. Os ‘regressistas’, sucedendo aos restauradores, representavam os interesses da aristocracia agrária. O Regente, os da burguesia nacional, na sua fase revolucionária. Em suma, a luta da oposição de direita se feria contra o Ato Adicional.”<sup>38</sup>

O seu artigo encerrava-se com a seguinte afirmação:

---

<sup>37</sup> Vítor de Azevedo. *Feijó: Vida, paixão e morte de um chimango*, *Op. cit.*, p. 9.

<sup>38</sup> Vítor de Azevedo. “Diogo Antonio Feijó”. In: *Homens de São Paulo*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1955, pp. 220-221.

“Com Diogo Antonio Feijó desaparecia o mais típico representante da burguesia revolucionária no Brasil, um ‘sans culotte’ dos bons tempos, que impressiona pela coerência das diretrizes políticas, a lucidez do pensamento, o desassombro das atitudes.”<sup>39</sup>

Feijó burguês e ainda um revolucionário. Na biografia escrita por Azevedo, os projetos de Feijó ganhavam um sentido dentro de uma estrutura social bem mais definida, sendo explicados a luz da “evolução política do Brasil”. Vítor Azevedo amarrava seu Feijó às estruturas sociais que lhe davam vida, mas não era somente este autor que mantinha este posicionamento. Como ele, alguns outros estudiosos ora foram ressaltando, ora descartando a relevância de pessoas como Feijó para elaboração de um novo sentido que fundamentavam como “mais profundo” para essa história brasileira. A “evolução política do Brasil”, por exemplo, não era uma terminologia utilizada somente por Azevedo. Este foi o título que Caio Prado Júnior deu a sua primeira grande síntese de história do Brasil. Seu subtítulo em 1933, quando do lançamento da obra, era: “ensaio de interpretação materialista da história do Brasil”. Nesta obra também Caio Prado Júnior exaltava categorias metodológicas de pesquisa semelhantes as de Azevedo. Escrevia este autor:

“Os historiadores, preocupados unicamente com a superfície dos acontecimentos - expedições sertanistas, entradas e bandeiras; substituições de governos e governantes; invasões ou guerras - esqueceram quase que por completo o que se passa no íntimo de nossa história de que estes acontecimentos não são senão um reflexo exterior.”<sup>40</sup>

Profundidade, interpretação e um sentido mais geral e subjacente eram as bases do pensamento aqui lançado. Os argumentos levantados por Caio Prado Júnior pareciam-se com os de Vítor Azevedo. No entanto, o Feijó revelado em *Evolução política do Brasil* era outro, sendo muito mais ambíguo, do que coerente. Escrevia Prado Júnior sobre o papel de Feijó em 1831 ao assumir a pasta da Justiça:

“Nesta primeira fase do governo regencial, avulta a figura do ministro da justiça, o padre Diogo Antonio Feijó, que é, pode-se dizer, a figura central do novo governo. Foi certamente ele a maior alavanca da reação que se desencadeia. Dotado de um espírito autoritário, enérgico ao extremo, soube o padre Feijó enfrentar a agitação que convulsionava o país, impedindo que ela

---

<sup>39</sup> *Idem*, p. 229.

<sup>40</sup> Caio Prado Júnior. *Evolução política do Brasil e outros estudos*. 10ª edição., São Paulo: Brasiliense, 1977, p. 9.

se transformasse num movimento capaz de dar por terra com a situação dominante.”<sup>41</sup>

No entanto, ao Feijó forte de 1831 contrapunha-se o homem fora do lugar em 1836. Escrevia Caio Prado Júnior:

“Feijó não compreendeu a significação do partido que assim se formava. Não viu que representava o espírito das classes dominantes, e que sem o seu apoio não lhe seria possível governar. Conservador e reacionário, ele também, quis fazer política pessoal, e levantou com isto, a animosidade geral que logo repercutiu no Parlamento com a oposição desabrida da maioria.”<sup>42</sup>

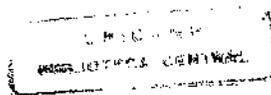
Se em Vítor Azevedo Feijó assumia ares de burguesia revolucionária, ganhando coerência nos atos do começo ao fim de sua vida; em Prado Júnior vemos ressaltar um Feijó ambíguo e muito mais próximo do argumento de narrativa biográfica de Octávio Tarquínio de Sousa. Para Prado Júnior, Feijó ora era uma “figura central no governo”, assegurando a unidade imperial e a estabilidade social no momento de crise que foi 1831; ora caracterizava-se por seu conservadorismo e reacionarismo fruto de sua política pessoal. Caio Prado Júnior inquietava-se com as atitudes de Feijó perante alguns agentes sociais como cabanos e farrapos, os quais para ele eram revolucionários. Estes agentes eram os representantes do “povo em luta por suas reivindicações, pela melhoria de suas condições de vida” e, no entanto, foram reprimidos por Feijó. Neste sentido, quando a perspectiva era o povo e suas revoluções populares, Feijó tornava-se um repressor e ditador, quando enfatizava-se as transformações nos modos de produção, Feijó podia transformar-se num membro da conceituada “burguesia revolucionária”, seguindo proximamente a qualificação sugerida por Azevedo.

Para ampliar este debate, vale ressaltar que em 1958, um outro marxista escrevendo na revista *Brasiliense* - revista esta que era editada por Caio Prado Júnior - resolveu também intervir sobre a vida de Feijó e sua relação com toda uma nova concepção de história do Brasil. Antonio Roberto de Paula Leite publicou por esta época um interessante artigo sobre Feijó dentro das polêmicas discussões sobre biografia, história e literatura.<sup>43</sup> Nascido em Itu em 1931, este outro biógrafo formou-se em Direito

<sup>41</sup> *Idem*, p. 62.

<sup>42</sup> *Idem*, p. 70.

<sup>43</sup> Antonio Roberto de Paula Leite. “Feijó e seu papel a história”. *Revista Brasiliense*. 15(1958): 116-133.



em São Paulo especializando-se em Filosofia do Direito. Advogado, Paula Leite atuou como redator de debates na Assembléia Legislativa de São Paulo. No entanto, paralelamente ao seu trabalho, sempre esteve o universo das letras, sendo que, desde cedo, contribuiu em revistas e jornais literários, tendo traduzido o *Germinal* para o português ainda em 1949, quando contava com apenas com dezoito anos de idade. Como membro ativo da diretoria da *União Brasileira dos Escritores*, foi julgador de vários prêmios literários. Dedicou-se também aos estudos críticos ou esboços sobre algumas personalidades, sendo que em 1957 publicou um livro sobre a vida de Rui Barbosa e, na década de sessenta, dois outros que respectivamente tratavam da vida de Silvio Romero e Albert Camus.<sup>44</sup> Em todos estes estudos, entretanto, Paula Leite não se popunha a ser um biógrafo devotado ao estudo de “figuras célebres” como Octávio Tarquínio de Sousa. Pelo contrário, acreditava que este gênero biográfico, da forma como vinha sendo cultuado, estava “superado”. Sua intenção era a de compreender o indivíduo como “fruto da sociedade”, e o estudo biográfico como aquele a quem cabia detalhar nuances de uma determinada época.<sup>45</sup>

Para Paula Leite uma biografia de Feijó como a elaborada por Vítor Azevedo era importante, porque atribuía ao ex-regente um papel na história ou nos movimentos e transformações sociais no Brasil monárquico, sendo um erro abordar a vida de Feijó como a de uma pessoa excepcional dentro de seu tempo. Otávio Tarquínio de Sousa caracterizava Feijó como uma personalidade em luta como seu tempo, e que figurava entre os mais importantes fundadores do Império brasileiro e um dos consolidadores da independência nacional. Já para Vítor Azevedo e Paula e Leite Feijó pertencia à pequena burguesia imperial, sendo importante por seus ideais partidários, ou seja, como um chimango revolucionário que lutava contra os caramurus mais conservadores. Dentro desta segunda interpretação, pessoas como Feijó e Bernardo Pereira de Vasconcelos não seriam mais do que representantes de grupos sociais e políticos do Império brasileiro. Escrevia Paula e Leite:

---

<sup>44</sup> Antonio Roberto de Paula Leite. *Vida de Rui Barbosa*. São Paulo: Melhoramentos, 1957; Antonio Roberto de Paula Leite. *Notas sobre Silvio Romero*. São Paulo: Secretaria da Educação, Prefeitura de São Paulo, 1962 e Antonio Roberto de Paula Leite. *Albert Camus, notas e estudo crítico*. São Paulo: Edaglit, 1963. Para maiores informações sobre o autor, ver: Raimundo de Menezes. *Op. cit.*, p. 354.

“Vitor Azevedo demonstra de modo indubitável, as intenções de Vasconcelos no sentido de obstar os objetivos da pequena burguesia nacional, em sua magnífica obra sobre Feijó.”<sup>46</sup>

Feijó e Vasconcelos, no entanto, estavam inseridos em um contexto maior e, neste sentido, o autor prosseguia:

“No fluxo-refluxo de nosso desenvolvimento, a burguesia sofreu tremendos impactos das forças decadentes. Feijó lutou muito para manter-se. (...) Conclusão: Feijó foi o homem que as relações sociais brasileiras necessitavam para levar a efeito as mudanças no sistema econômico de produção. Não sustou, como Vasconcelos ou Honório Hermeto, o decurso do processo social. Sem dúvida influenciou nos acontecimentos históricos...”<sup>47</sup>

Se para Octávio Tarquínio de Sousa, apesar da relativa importância que o autor atribuía às forças produtivas e ao desenvolvimento estrutural, ainda era possível pensar em um Feijó ou um Vasconcelos pessoas essenciais à fundação do Império brasileiro. Já os estudos de Vitor Azevedo e Paula e Sousa recuperam o ex-regente, interpretando-o como um representante social dentro de suas disputas com seus meios e estruturas.

Eram interpretações que nasceram entre as décadas de 1940 e 1950 e que forneceram não somente sentidos e significados diferentes à vida de Feijó, como jogavam o ex-regente no vasto território de uma nova história social. Como enfatizava Gilberto Freyre, por esta época, Feijó havia perdido o ruge e a roupa de anjo. Neste exercício, e com os estudos de Azevedo e Paula e Leite o ex-regente entrava em outras histórias, que ainda é preciso pormenorizar.

Paula Leite convictamente pendia para as forças produtivas e para o posicionamento de Vitor Azevedo. Em seu artigo, argumentava que Feijó pertencia à burguesia revolucionária e a este respeito escrevia, sobretudo, quando lembrava o posicionamento do ex-regente a respeito da escravidão:

“Feijó sentia aversão pelo regime escravo. Ora uma das conquistas mais profundas da burguesia em todo o mundo foi a substituição do braço-escravo pelo livre.

Todavia (em 1835), era muito cedo para se extinguir o tráfico. A própria estrutura do país impedia-o em virtude de ser a escravidão um dos seus

<sup>45</sup> Antonio Roberto de Paula Leite. *Op. cit.* p. 117.

<sup>46</sup> *Idem*, p. 130.

<sup>47</sup> *Idem*, pp. 133-134.

sustentáculos, o seu basamento essencial. Daí o sacrifício inútil do Ituano (Feijó).”<sup>48</sup>

Quando o assunto era a escravidão e sua reestruturação Feijó parecia revolucionário. No entanto, este homem revolucionário não podia lutar sozinho contra as forças reacionárias encarnadas por Bernardo Pereira de Vasconcelos e os regressistas. Sua luta pessoal, foi “um sacrifício inútil”, pois a burguesia ainda não era forte o suficiente no Brasil de 1835 para extinguir o tráfico e a escravidão. Feijó sabia da inevitabilidade deste percurso histórico, mas persistiu no mesmo rumo. Neste ponto, os estudos de Tarquínio de Sousa, Vítor Azevedo e Paula e Leite, de certa forma, uniam-se. Todos perceberam que o ex-regente foi uma voz minoritária na maioria dos casos mais importantes para uma análise da modificação estrutural da sociedade brasileira da primeira metade do século XIX. Se Feijó havia contribuído para a formação da nacionalidade, seus ideais de mudanças estruturais mais “profundos”, como por exemplo, a abolição da escravidão ou o fim do celibato para os padres, não saíram nunca do papel. A diferença entre os dois grupos é que para Tarquínio de Sousa a resposta a esta falta de ação de Feijó encontrava-se na soma entre sua fragilidade psicológica e física com os problemas estruturais de sua época. Por outro lado, para Vítor Azevedo e Paula Leite, eram as estruturas que oprimiram os atos e ideais do ex-regente.

Mesmo sendo v isto como um precursor, a partir da década de 1950, Diogo Antonio Feijó foi deixando de ser biografado. De lá para cá, muito pouco tem sido escrito sobre o ex-regente. Os mais ávidos defensores de sua memória são, hoje em dia, uns poucos ituanos como o próprio Antonio Roberto de Paula Leite ou mesmo Luiz Gonzaga Novelli Júnior. Ambos os autores, distantes dos debates acadêmicos travados nas modernas universidades, acabaram escrevendo artigos na antiga e tradicional revista do *Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. Na revista de 1989, ambos repetiram seus antigos argumentos na única edição que, com algum atraso, lembrou-se de comemorar o bicentenário de nascimento de Feijó.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Antonio Roberto de Paula Leite. “Feijó e seu papel na história, *Op. cit.*, p. 130.

<sup>49</sup> Antonio Roberto de Paula Leite. “Feijó e a atualidade”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989): 162-167 e Luiz Gonzaga Novelli Júnior. “Feijó e Lincon”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989): 124-137.

Por outro lado, paralelamente a este processo de valorização extrema das estruturas sociais, que praticamente retirou as biografias de Feijó dos temas interessantes para estudos acadêmicos e universitários, há toda uma vasta e sempre atuante historiografia ligada a história da igreja no Brasil, que ora tende a recuperá-lo. Ainda é preciso saber mais sobre estes últimos autores para finalizar os debates desta primeira parte.

### 4.3 - O lago da política e o cisne da fé.

É difícil lembrar que Feijó foi padre e um padre consagrado desde 1808 e que morreu sem abandonar o sacerdócio.<sup>50</sup> Até agora foi tratado neste tese quase como um leigo. No entanto, este desleixo foi proposital já que a maioria dos estudos analisados até o momento o viram desta forma. Entretanto, não foi sempre este o enfoque de todos os seus biógrafos. Feijó foi tema de pesquisas e biografias por parte de muitos padres, cônegos e monsenhores. Alguns como monsenhor Ezechias Galvão da Fontoura já foram parcialmente analisados, mas ainda existem outros autores e novas abordagens a estudar.

Em 1868 o cônego Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro foi convidado para fazer uma conferência no *Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*.<sup>51</sup> Sua temática privilegiava um conjunto de padres que no início daquele século, teriam ganhado uma certa notoriedade em Itu e São Paulo. No fundo, a grande polêmica da conferência era discutir se os Padres do Patrocínio - grupo do qual Feijó fez parte em sua mocidade - era ou não

---

<sup>50</sup> Sobre o processo de ordenação de Feijó, ver: Octávio Tarquínio de Sousa. *Diogo Antonio Feijó*, *Op. cit.*, 1988, p. 40-41.

<sup>51</sup> Cônego Pinheiro, em 1868, já era um renomado sacerdote, crítico literário e jornalista. Nascido em 1825, ordenou-se em 1848, tendo lecionado no Rio de Janeiro a disciplina de teologia, poética e história universal no Seminário Episcopal. Seguiu em estudos para Roma, onde doutorou-se em teologia e, em seu retorno prestou concurso para o colégio Pedro II, do qual foi mestre de retórica e poética. Dentro do *Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* ocupou o cargo de secretário por dezessete anos, tendo escrito muitos artigos e dois livros sobre teoria literária. Para maiores informações, ver: Raimundo de Menezes. *Op. cit.*, p. 533. Para o artigo referido no texto, ver: Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro. "Os padres do Patrocínio ou o porto real de Itu". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. 33(1870): 136-148.

herético. cômego Pinheiro, em resumo, desejava compreender o sentido de muitas das atitudes posteriores de Feijó à luz de sua doutrina religiosa.<sup>52</sup>

O autor começava seu artigo pela descrição de seu percurso de pesquisa. Relatava já ter ouvido falar muito sobre este grupo de padres denominados do Patrocínio. Diante da curiosidade, fôra ter com o Dr. Francisco Ignácio Marcondes Homem de Melo, que, por aquela mesma época, escrevia o primeiro ensaio biográfico sobre Feijó. O Dr. Homem de Melo indicou-lhe o Dr. Ricardo Gumbleton Daunt como um bom interlocutor para falar sobre os Patrocinistas. Por aí seguiram as cartas e conversas que deram origem à palestra de cômego Pinheiro. Procurando esclarecer a origem da matriz do pensamento religioso dos padres patrocinistas, cômego Pinheiro lembrava que os referidos padres nunca haviam sido “jansenistas”, mas apenas “galiscistas”:

“Confunde-se de ordinário galicismo com jansenismo, ainda que mui distintas e diversas sejam as idéias representadas por tais vocábulos: o primeiro é a expressão de uma mal entendida imunidade que a Igreja de França pretendeu arrogar-se, estribada em antigos e pouco autênticos privilégios (...) o segundo é uma manifesta heresia relativa à graça, o livre arbítrio, o mérito das boas obras, o benefício da redenção.”<sup>53</sup>

E mais adiante concluía o autor:

“Ora, ninguém há que ignore que Bossuet e outros notáveis teólogos que defenderam as mui célebres liberdades da Igreja galicana na famosa assembléia do clero de 1682 viveram e morreram na comunhão da Igreja católica, ao passo que o jansenismo (...) foi solenemente condenado pela autoridade do SS. PP. Urbano VIII, Inocência X, Alexandre VII e Clemente XI.”<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> O grupo patrocinista, nasceu em torno de um clérigo em Itu: Jesuíno de Paula Gusmão. Este último - de ascendência negra e ao mesmo tempo muito conhecido e respeitado por seu trabalho artístico - veio para Itu afim de reformar a Igreja do Carmo. Na região ganhou fama depois de ser contratado para as reformas na matriz da vila e acabou se casando com a filha de uma abastada família da região. Quando sua esposa morreu de parto, Jesuíno decidiu entrar para a carreira religiosa e no final de sua vida fundou um grupo de padres moralista chamados do Patrocínio porque eram devotos à Senhora do Patrocínio e juntaram fundos e edificaram um igreja em seu louvor onde reuniam-se para orar e julgar pessoas ímpias da vila ituana e das redondezas. A maior obra sobre padre Jesuíno foi escrita por Mário de Andrade, mas existem vários artigos e capítulos de livros muito importantes sobre o padre patrocinista. Maiores informações serão traçadas no próximo capítulo desta tese, ver também: Mário de Andrade. *Padre Jesuíno do Monte Carmelo*. São Paulo: Martins, 1945; Paulo Florêncio da Silveira Camargo. “Sacrum Convivium”. *A Igreja na história de São Paulo*. São Paulo: Editora do Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953, pp. 25-34.

<sup>53</sup> Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro. “Os padres do Patrocínio, *Op. cit.*, p. 140

<sup>54</sup> *Idem ibidem*.

Dentro desta polêmica entre heresia “jansenista” e tradição “galicana” tolerada pela igreja católica estava em jogo uma série de interpretações sobre a vida de padre Feijó.<sup>55</sup> O que esta polêmica pode revelar é uma tentativa de justificação de várias atitudes religiosas de Feijó e de seu “berço religioso”, os padres patrocinistas. Esta tentativa esclarece-se na citação acima reproduzida, que ligava o grupo de padres ituanos do início do século XIX, com as idéias religiosas que haviam sido debatidas na França dos seiscentos.

Até sua morte, em 1843, Feijó havia sido bastante atuante dentro da política e da religião do Império. Num país em que a Igreja e o Estado estavam unidos, Feijó caracterizara-se por imensas polêmicas sobre até onde iria o poder do segundo sobre a primeira e vice-versa e que serão pormenorizadas na segunda parte desta tese. Nestes debates discutiam-se assuntos como a necessidade da extinção do celibato dos padres e o fim dos frades e freiras no Brasil. Ao ter se envolvido em assuntos tão melindrosos, Feijó acabou sendo tomado por algumas pessoas como um mau católico, ou um herege. Esta marca atravessou temporalidades e contextos os mais diversos. Até biógrafos mais recentes como o Novelli Júnior lembrava das heresias de Feijó.<sup>56</sup> Relatava Novelli sobre o tempo de sua infância no início do século XX em Itu:

---

<sup>55</sup> Não é meu objetivo discutir o tema. Para maiores esclarecimentos sobre estas duas doutrinas pós tridentinas, ver: René Tavenaux. “El catolicismo postridentino”. In: Charles Puech (dir). *Historia de las religiones*, vol. 8, México: Editora Siglo XXI, 1981, pp. 1-117; Germano Tuchle. “Efeitos remotos da dissidência religiosa”. In: J. Rogier e outros (org.) *Nova história da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1983, pp. 192-307. Para a reelaboração destas doutrinas no Brasil, ver: Vamireh Chacon. “Jansenismo e galicismo no Brasil”. *O humanismo brasileiro*. São Paulo: Summus/Secretaria da Cultura, 1980, pp. 126-145; Vítor de Azevedo. “Tu e Jansenius”. *Feijó: Vida, paixão e morte de um chimango*, *Op. cit.*, pp. 27-32; Heliodoro Pires. “Uma teologia jansenista no Brasil”. *REB*. 8 (1948): 320-327. Augustin Wernet. “São Paulo no tempo de D. Antonio Joaquim de Melo”. *A Igreja paulista no século XIX*. São Paulo: Ática, 1987, pp. 15-53, Riolando Azzi. “Galicanismo e regalismo luso-brasileiro” e “a presença jansenista no Brasil”. In: *A crise da cristandade e o projeto liberal*. São Paulo: Paulinas, 1991, pp. 137-146 e pp. 206-214.

<sup>56</sup> Kidder era um pastor protestante que esteve no Brasil entre 1837 até 1840 para distribuir bíblias e divulgar a doutrina crista sob a ótica batista. Esteve com Feijó em duas entrevistas nas quais elogiou muito sua ação. Enquanto no Pará Kidder quase foi expulso pelo bispo, D. Romualdo Coelho, em São Paulo o pastor batista e suas pregações foram bem toleradas. Quanto a Novelli Júnior, este relembra que em Itu “...pletórico, fisionomia dura, mas pela lenda que cercava sua memória, murmurada, a meia voz, em minha terra natal [Itu] arrazoadamente católica. Feijó, dizia-se havia sido qualquer coisa de endemoniado”. Ver: Daniel P. Kidder. *Reminiscências de viagens*, *Op. cit.*, pp. 266-268 e *Reminiscências de viagens e permanência nas províncias do norte do Brasil: compreendendo notícias históricas e geográficas do Império e das diversas províncias*. São Paulo:

“Feijó, dizia-se, havia sido qualquer coisa de endemoniado. Pregara o casamento dos clérigos católicos. Detestava as vestes talares. Lutava ousadamente contra a Santa Sé. Chegara mesmo às fronteiras do cisma.”<sup>57</sup>

Os debates sobre as heresias de Feijó datam da época em que este ainda vivia e também foram constantemente rebatidas por seus amigos clérigos, ainda no século XIX e início do XX. A palestra de cômego Pinheiro seguia esta tradição colocando os padres patrocinistas na legalidade católica ao vinculá-los à igreja “galicana” e não aos discípulos do “jansenismo”. Através desta estratégia, cômego Pinheiro fortalecia a fé católica do padre e ex-regente. No entanto, ainda existiam alguns problemas que o monsenhor havia que resolver. O que era voltar-se à igreja de tradição “galicana”? No limite, esta postura patrocinista não teria feito aqueles clérigos beirarem a heresia?

Assim como na França do século XVII os adeptos da tradição “galicana” tomaram consciência de seus limites, não se separando dos dogmas do catolicismo, assim também o fizeram os padres patrocinistas de Itu. Cômego Pinheiro argumentava que alguns destes padres teriam ficado temerosos de que alguns dos ideais patrocinistas, “ou por si, ou por sua má interpretação”, pudessem prejudicar a “pureza da fé”. Estes sacerdotes teriam chamado a atenção dos que eram vinculados ao Patrocínio e todos teriam acordado de seu “sonho místico” para sua fé católica. Este despertar coincidiria cronologicamente com um outro: o despertar da nação brasileira. Escrevia cômego Pinheiro:

“Reza a tradição que curta fora a existência do pio cenóbio [Patrocínista]. O furacão revolucionário que aluiu os tronos da velha Europa, que derribou os altares da nação que se orgulhava de ser a filha primogênita da Igreja, veio açoitar com suas últimas lufadas a virgem terra de Cabral, reboando pelas quebradas onde o tietê se despenha com pavoroso fragor.

E concluía:

“A pacífica Itu acordou de seu secular letargo, sentiu girar-lhe nas veias sangue patriótico, e passando toadas as outras preocupações ergueu-se de salto ao elétrico choque da liberdade. Os padres também são cidadãos (...) No agitado lago da política não era possível que plácidos nadassem os cisnes da fé.”<sup>58</sup>

---

Martins Fontes/EDUSP, 1972, p. 189. Luiz Gonzaga Novelli Júnior. *Feijó: um paulista velho*, *Op. cit.*, p. 7.

<sup>57</sup> Luiz Gonzaga Novelli Júnior. *Feijó: um paulista velho*, *Op. cit.*, p. 7.

<sup>58</sup> Cômego Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro. “Os padres do Patrocínio”, *Op. cit.*, pp. 143-144.

Para cónego Pinheiro, Feijó fez-se político após a crise mística dos patrocínista de Itu. O “cisne da fé” patrocínista, ou seja, aquela fé reabilitada e puramente oriunda da doutrina católica, havia sido jogado no universo ou no “lago” político da década de 1820. Era o “furacão revolucionário”, ou o “sangue patriótico” que corria nas veias de Feijó que explicavam o ingresso deste na política imperial. Para cónego Pinheiro, no mundo do Império, os padres também eram cidadãos, e, diante da comparação entre a letargia da vida de Itu e a importância da vida revolucionária da corte, Feijó havia decidido ingressar na segunda.

Apesar do duplo despertar de Feijó, o futuro regente ficou conhecido por sua polêmica participação em assuntos religiosos dentro do parlamento brasileiro de 1826 e enquanto ministro da justiça e regente em 1831 e 1835. Neste sentido, cónego Pinheiro precisou justificar estas atitudes heréticas após redenção Patrocínista de Feijó. O cónego, como um habilidoso narrador, foi argumentando que estes e outros polêmicos atos de Feijó haviam sido erros dos quais o sacerdote-regente no final de sua vida, pediu perdão público. Escrevia cónego Pinheiro:

“Dissemos que as más leituras haviam desvairado o ânimo naturalmente tão reto de nosso benemérito compatriota (...) Na desordem do tempo, na confusão das idéias, na exacerbação dos espíritos, poder-se-á deparar com a chave do enigma que surpreenderá os futuros historiadores. Feijó não era um ambicioso vulgar (...) não largava o cilício que lhe tinham atado os Padres do Patrocínio. Conhecedor dos homens e das cousas (...) ao descer da cadeira regencial, lançou o padre Feijó um olhar retrospectivo sobre a sua vida e então lhe assaltando a mente a recordação dos pios e doutos colóquios que em verdes anos tivera, amoravelmente repassando em sua lembrança o plácido viver de Itu (...) sentiu um impulso que Deus sempre concede aos grandes homens, e estampou no *Observador Paulistano* a seguinte proclamação de fé”.<sup>59</sup>

E seguia-se um artigo de jornal onde Feijó supostamente havia se retratado de tudo o que havia dito ou feito que pudesse ofender à “disciplina eclesiástica”. O artigo de jornal foi transformado em mais uma relíquia encontrada por cónego Pinheiro e levada ao *Instituto Histórico Brasileiro*. Ele significava a redenção, ou o perdão que reconduzia novamente Feijó e os padres Patrocínistas ao seio da Igreja católica. No entanto, esta era mais uma relíquia complicada. O documento de Feijó era ambíguo. Nele o padre-regente pedia perdão pelo que fosse uma ofensa à chamada “disciplina eclesiástica”. Escrevia o padre:

“... por esta declaração revogo e me desdigo de tudo quanto pudesse direta e indiretamente ofender à disciplina eclesiástica que a mesma Igreja julgou dever ser observada, ou à pessoa alguma.”<sup>60</sup>

No debate sobre as relações entre o Estado e a Igreja Feijó procurava colocar fora do terreno sacro assuntos como o celibato dos padres ou a entrada de freis e freiras no Brasil. Neste sentido, o documento de retratação deixava claro que quando Feijó obrava neste assuntos delicados, acreditava que tudo fazia por estar “persuadido que zelava pela mesma Igreja católica”.

O artigo de cônego Pinheiro expunha uma estrutura de narrativa em que a vida de Feijó iniciava na religião de tradição “galicana” dos padres Patrocinistas caminhando para o mundo da política Imperial e saindo deste para desembocar novamente na mais pura e ingênua fé. O Feijó construído por cônego Pinheiro não apenas redimia os pecados do padre-regente, como também o fazia retornar para a vila de Itu no final de sua vida. Este regresso significava um reencontro com Deus e com a igreja católica. Para cônego Pinheiro teria sido o próprio Deus quem dera o impulso que diferenciara o regente-padre dos pequenos homens de sua época. Feijó havia sentido este impulso para tornar-se um grande homem. Por mais que os políticos quisessem, faltava ao Regente Imperial a limpeza devida de sua imagem católica maculada. Cônego Pinheiro procurou limpá-la. Sua história biográfica de Feijó centralizava as ações políticas do ex-regente na sua fé, ora abalada, ora fortalecida pela conjuntura política. Para cônego Pinheiro, contraditoriamente, Feijó havia se tornado Regente Imperial por ser um padre invulgar. A história política atrelava-se à da Igreja numa narrativa em que padres tornam-se cidadãos num universo Imperial onde Igreja e Estado, apesar de tudo, continuavam perigosamente juntos.

A argumentação de cônego Pinheiro influenciou muito toda a posterior bibliografia que se interessou em estudar a vida de Feijó. Sua separação inicial entre o Feijó padre daquele dedicado à política Imperial foi parte inseparável de todas as posteriores biografias sobre o ex-regente. Mais ainda, esta análise nascida dentro do *Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, foi muito utilizada por outros clérigos que, de dentro do *Instituto* paulista, voltaram a estudar o ex-regente, interessando-se mais por sua

---

<sup>59</sup> *Idem*, p. 146-147.

<sup>60</sup> *Idem*, p. 147.

doutrina e fé, do que por seus ideais políticos. Este foi o caso de um grupo de religiosos dedicados a entender a fé dos padres paulistas nos anos iniciais do século XX em pleno processo da edificação de sua estátua em São Paulo e da descoberta de seu corpo pelo Sr. Afonso de Freitas. Nascia então o “bandeirante da fé”.

#### 4.4 - O bandeirante da fé.

A Igreja separou-se do Estado com a República, e Feijó - deixando de lado sua condição de eclesiástico - ganhou nova vida e um preciso sentido político através da estátua republicana da praça da Liberdade, em São Paulo, bem como da trasladação de seu corpo para a catedral da Sé. Foi neste contexto, já analisado em capítulo anterior, que nasceu a disputa entre o Dr. Ricardo Gumbleton Daunt Neto e o monsenhor Ezechias Galvão da Fontoura. Quando descrevi a disputa entre ambos deixei de ressaltar um aspecto: Fontoura era um monsenhor nascido em Itu e com sérias discussões doutrinárias sobre religião. Isto fazia diferença nas escolhas que fez ao biografar Feijó.

Monsenhor Ezechias Galvão da Fontoura voltou-se para o ex-regente na tentativa de o reabilitar perante a Igreja e os fieis. Em sua iniciativa procurou relacionar Feijó e seu mundo sob dois aspectos. Primeiramente juntou a fé de Feijó, com a de seu grupo, os padres Patrocinistas. Em um segundo momento analisou a doutrina de Feijó e de seu grupo procurando justificar o sucesso político do ex-regente através de sua fé e idealismo religioso.

Monsenhor Ezechias argumentava que o que unia os padres do patrocínio era a figura de seu líder espiritual, padre Jesuíno do Monte Carmelo. Sem jamais mencionar as supostas heresias deste grupo de padres, monsenhor Ezechias os foi retratando de maneira harmoniosa. Se no estudo preliminar de cônego Pinheiro existiam religiosas entre os Patrocinistas e vários outros sacerdotes ituanos, no artigo de monsenhor Ezechias tudo isso desaparecia dentro de uma imagem mítica de uma comunidade clerical patrocínista quase sem defeitos ou pecados. Tudo o que o autor descrevia fazia parte de um cotidiano comunitário e sem conflitos. Relatava monsenhor Ezechias:

“Ao mudar-se para Itu padre Diogo, como era geralmente conhecido nessa cidade travou íntimas relações de amizade com padre Jesuíno e sua religiosa família. (...)”

E mais adiante:

“A maior parte do dia Feijó achava-se em companhia de padre Jesuíno, em sua casa no Largo do Patrocínio, onde também se reuniam diversos sacerdotes (...) Empregavam eles seu tempo não só no exercício de seu sagrado ministério, como também ensinando o português, o latim e a doutrina cristã...”<sup>61</sup>

Deixava de existir dúvidas doutrinárias entre o “jansenismo” e a tradição “galicana”. Simultaneamente, Feijó passava a ser um padre Patrocinista que vivia sob a proteção espiritual de padre Jesuíno do Monte Carmelo e que tinha como cotidiano as rezas, o trabalho educacional de fazendeiros, seus filhos e escravos. Em resumo, os patrocinistas transformavam-se em doutrinadores e professores, como experiências de plantação dentro de uma fazenda onde Feijó ensaiava plantar as primeiras mudas de café. Monsenhor Ezechias enfatizava que seu modo de biografar Feijó era inovador em comparação com o que vinha sendo produzido até então. Escrevia ele:

“Até o presente seus ilustres biógrafos tem se ocupado do cidadão intrépido como parlamentar em suas cadeiras de deputado nas Cortes de Lisboa e de senador em nossa pátria, de ministro da justiça, salvando a nação da anarquia (...) Dessa iminência a que tantos escritores o elevaram, é de conveniência que o escapelo do historiador vá tocar na fonte primordial, donde procederam as glórias desse homem imortal.”<sup>62</sup>

Esta fonte era a formação sacerdotal de Feijó. No estudo de monsenhor Ezechias, Feijó deixava sua quase constante secularidade para se entregar a uma Igreja ou a uma missão evangelizadora Patrocinista. Sua vida política não fazia sentido sem ela. Era sobre esta base que monsenhor Ezechias argumentava:

“O bravo general Wellington, o vencedor de Napoleão, regressando à Inglaterra, foi logo visitar o colégio, onde fora educado, mostrando a seus companheiros de visita sua antiga mesa de trabalhos colegiais, disse-lhes: “Aqui é que eu ganhei a batalha de Waterloo”. Esta frase memorável é a genuína expressão da verdade. O Homem é filho da educação. A palavra que ele ouve na mocidade no seio de sua família e da cátedra de seu mestre permanece indelével em seu coração.”<sup>63</sup>

A educação de Feijó era Patrocinista e era esta educação que havia moldado a figura dura e justa do padre e político que havia se tornado regente imperial. Monsenhor Ezechias conseguiu separar definitivamente o Feijó padre daquele dedicado à política. Este autor justificava os atos ditos anti-católicos de Feijó através dos dissabores

---

<sup>61</sup> Monsenhor Ezechias Galvão da Fontoura. “Os padres do Patrocínio: conferências realizadas nas seções regimentais de 5 de março e 22 de abril de 1919”. *Op. cit.*, p. 182-183.

<sup>62</sup> *Idem*, p. 188.

da época e seu conturbado cenário político. Os polêmicos atos de Feijó como a sua luta pelo fim do celibato dos padres ou o fim dos conventos no Brasil foram vinculados à vida política de Feijó, ou seja, aos seus problemas de parlamento ou de governo. Todos estes incidentes, que se justificavam em um mundo onde a Igreja e o Estado eram unidos, foram absolvidos com o famoso documento que Feijó havia publicado no jornal *O Observador Paulistano*.

Estes argumentos, contudo, não se limitaram ao estudo de monsenhor Ezechias. Ainda em 1948, um outro padre ituano voltou a enfatizar o mesmo discurso. Trata-se do padre João Deusdedit de Araújo e Silva<sup>64</sup>. Este clérigo havia participado na década de 1910 da comissão do *Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo* que ficou encarregada de encontrar os restos mortais de Feijó. Como membro do mesmo *Instituto*, em 1948 voltou a escrever sobre o padre que então já havia retomado toda sua notoriedade. Este último autor alegava uma série de razões para retomar o estudo da vida de Feijó. Esta vontade nascia primeiramente da coincidente ancestralidade de padre Deusdedit e Feijó. Ambos descendiam de Fernão de Camargo. Foi através da identidade de formação clerical e familiar que padre Deusdedit recriou a vida de Feijó como vinculada a um tempo harmônico quando a Igreja dominava a moral atingindo desde a população mais rica até os escravos. Tempo em que um padre podia tornar-se regente imperial.<sup>65</sup>

Eram fatores como o nascimentos, ancestralidade bandeirante e paulista, bem como a educação patrocínista que solidificavam a personalidade de Feijó transformando-o em um exemplo de fé e catequização. Padre Deusdedit também

<sup>63</sup> *Idem ibidem*.

<sup>64</sup> Padre João Deusdedit de Araújo e Silva nasceu em Taubaté, São Paulo em 1885, tendo estudado no Escola Modelo do Carmo e no Santuário episcopal em 1898. Foi articulista em muitos jornais católicos e de grande circulação, escrevendo alguns ensaios sobre história de alguns templos religiosos e a biografia de padres. Entre 1911 até 1913 foi secretário do bispo D. Duarte Leopoldo e Silva, período no qual foram encontrados os restos mortais de Feijó na Ordem terceira de São Francisco. Ainda em 1937 publicou um ensaio sobre a vida de D. Duarte e era nesta mesma linha biográfica que nascera o artigo sobre Feijó. Para maiores detalhes sobre sua vida, ver: Raimundo de Menezes. *Op. cit.*, p. 61 e Luís Correia de Melo. *Op. cit.*, pp. 581-582. Já sobre a obra de padre João Deusdedit, ver: João Deusdedit de Araújo e Silva. *D. Duarte Leopoldo e Silva: biografia*. São Paulo: s./ ed., 1939.

<sup>65</sup> João Deusdedit de Araújo e Silva. "Padre Diogo Antonio Feijó: conferência realizada no salão D. Antonio Joaquim de Melo, Itu, 13 de maio de 1948". São Paulo: *Folhetos do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 49 (1948): 1-18.

considerava Feijó um bandeirante, assim como já o havia feito Alfredo Ellis Júnior, mas conferia a esta antiga denominação um acréscimo muito significativo. Feijó seria um “bandeirante da fé”, um “apologista da Companhia de Jesus”, um “patrimônio do planalto anchietano”.<sup>66</sup>

O mesmo Feijó que havia sido considerado quase herético em sua doutrina por cônego Pinheiro, que quando vivo, havia sido favorável ao fim das ordens religiosas no Brasil e que escandalizou a nação propondo o fim do celibato dos padres foi descrito por padre Deusdedit como apologista da Companhia de Jesus e ligado ao planalto do jesuíta José de Anchieta. Esta transformação monumental nas interpretações sobre a doutrina de padre Feijó só foram possíveis porque monsenhor Ezechias e padre Deusdedit separavam o Feijó clérigo, daquele dedicado à política. As areias ituanas não haviam criado um herético “jansenista” ou, em menor escala, um padre de tradição “galicana”. Elas teriam dado origem a um católico fervoroso, um pregador ou um educador que havia entrado na política como o pastor que quer dar rumo a suas ovelhas.

Nas orações dos dois últimos biógrafos-padres, Feijó e Anchieta estavam unidos. Padre Deusdedit e monsenhor Ezechias Galvão da Fontoura rogavam por ambos. Uniam dois homens num só pensamento: a religião católica e sua disciplina. O “cisne da fé”, em seu lago particular da Igreja, avistava a política e suas revoluções. Fazia como Wellington ganhando sua Waterloo com os ensinamentos de Itu e seu grupo de padres. E o Feijó das disputas políticas-clericais desaparecia nos verdes anos de Itu, em meio às fazendas e Igrejas, ensinamentos e pregações. No entanto, um ano depois da publicação do artigo de padre Deusdedit, as dúvidas sobre a fé católica de Feijó voltaram a ser acesas em uma polêmica muito interessante que vinha de Roma.

#### 4.5 - Do regalismo à ideologia e vida de Feijó.

Em 1949, padre Luís Talassi defendeu uma tese em Roma, na *Pontificia Universidade Gregoriana*, sobre Feijó. Saído da Igreja e entregue a ela este trabalho procurava explicar a atuação religiosa do ex-regente sob um nova maneira ou forma de percepção. Era a primeira vez de a experiência patrocínista de Feijó foi entendida como uma

---

<sup>66</sup> *Idem*, p. 17.

“doutrina”. Para cônego Pinheiro os padres do patrocínio configuravam-se como uma congregação nunca regulamentada pela Igreja. Já para monsenhor Ezechias Galvão da Fontoura e para padre Deusdedit estes padres conformavam uma harmônica comunidade religiosa, cuja função se aproximava a de um seminário. Desta forma, para estes três primeiros clérigos, esta experiência patrocinista fazia parte da educação religiosa de padre Feijó, tendo implicações posteriores em sua conduta política posterior. Já para padre Talassi, os padres do Patrocínio foram percebidos dentro de âmbitos temporais e espaciais bem maiores. Eram uma congregação, cujas idéias podiam ser vistas como uma perigosa doutrina religiosa, que se explicava por todo um conjunto de idéias que haviam nascido muito antes do surgimento de Feijó.

Escrito numa linguagem religiosa e bem cuidada em seu formato, a obra de Talassi tem como objetivo central discutir a “doutrina do padre Feijó”, como uma “ideologia religiosa” cujas origens remontavam a toda uma relação entre a Igreja e o Estado romano durante a formação do cristianismo.<sup>67</sup> Desta forma, antes mesmo de entrar na vida de Feijó, Talassi procurou analisar pormenorizadamente toda a doutrina católica reinante até a época em que Feijó viveu, sendo que a primeira parte de seu estudo consistiu em uma minuciosa análise do que denominou de “o regalismo”. Neste instante inicial, Talassi procurou descrever os aspectos da prática regalista, a qual definia-se, entre outros aspectos, em uma estreita união da Igreja como o Estado. Partindo do antigo direito canônico romano, Talassi foi reconstruindo toda uma tradição que iria desembocar em Portugal no poder que os monarcas adquiriram junto ao Papa e que lhes autorizava a nomeação bispos, bem como a efetivação do pagamento dos salários aos párocos e demais eclesiásticos seculares. Era a política regalista que explicava a ação dos padres do Patrocínio. Para o autor, antes de discutir se Feijó era ou não portador de idéias “jansenistas”, era preciso notar que suas ações, longe da polêmica herética do século XVI, estaria vinculada aos problemas de seu próprio século, ou mais precisamente o de sua relação com a Sé apostólica em Roma e seus atritos com os enviados do Papa no Brasil de 1830 ou 1840. Escrevia o autor o momento em que escrevia não havia sido feito:

---

<sup>67</sup> Padre Luís Talassi. *A doutrina do padre Feijó e suas relações com a sede apostólica*. São Paulo: Pontifícia Universita Gregoriana, 1954.

“... um juízo objetivo sobre o Regente, na qualidade de sacerdote, que regia o Império brasileiro, um estudo anterior que lhe examine a idéias eclesiásticas e a sua atividade para com a Igreja.”<sup>68</sup>

O Feijó pensado por padre Luís Talassi era visto como portador de “ideologia” na qual o Estado e a Igreja uniam-se através da “doutrina regalista”. Todo o esforço de Talassi resumia-se em atacar o ponto central desta “doutrina”, a saber, que os reis teriam o direito de intervir nos negócios eclesiásticos e que os padres poderiam imiscuir-se em política. Desta forma, o Feijó que foi sendo construído segmentava-se definitivamente em duas partes, sendo que de um lado havia sua “ideologia” e de outro sua “atividade pública”.

A “ideologia” fornecia o alicerce sob o qual se edificava a “atividade pública” de Feijó. Estas duas faces compunham a explicação para muitas das atitudes de Feijó, tais como sua insistência pelo fim do celibato. Para autores como padre Luís Talassi, Feijó só poderia ser compreendido a partir do corpo de sua “doutrina” e esta fazia parte de toda uma “ideologia”, fruto da equivocada política regalista. Era na relação com a Santa Sé que todo este complexo de relações sociais atingia seu ápice, fazendo com que uma pessoa como Feijó chegasse quase a um cisma com Roma. O sentido da vida de Feijó não havia sido o de criar uma nova seita ou heresia. Ele pretendia implementar reformas religiosas baseando-se no direito tradicional de relativa liberdade de ação por parte do Estado proporcionada pela política do regalismo e do padroado. Era nesta direção que se encaminhava a biografia de padre Talassi. Com este autor voltamos à questão do jansenismo e do galicanismo, mas em outro patamar. A harmonia Patrocínista mais uma vez foi abalada.

Os problemas de Feijó não haviam sido só dele e de seu grupo de padres. Não derivavam do bandeirantismo jesuítico ou do lago revolucionário da política. Deviam-se, sobretudo, à sua doutrina, que equivocadamente defendia a não separação da Igreja e Estado. Todo o estudo de padre Talassi resumia-se em analisar e criticar cada ponto da doutrina regalista defendida por padre Feijó. No entanto, o autor deixava claro que todas as idéias exposta pelo ex-regente faziam parte de uma época em que as relações sociais tecidas entre o Estado e a Igreja eram pensadas de uma outra forma.

---

<sup>68</sup> *Idem*, p. VIII.

As biografias escritas sobre Feijó e que vieram das mãos de seus companheiros de batina, sofreram um grande redimensionamento após o estudo de padre Luís Talassi. A partir dele, cada vez mais a preocupação central era perceber o sentido doutrinal das idéias de Feijó como esclarecedor para a compreensão de sua vida. Neste sentido, ainda vale lembrar que este movimento dentro dos estudos da igreja católica no Brasil não teve em Talassi seu único representante. Nas décadas seguintes ao seu estudo muitos outros pesquisadores voltaram-se para estudos doutrinários nos quais temas como o regalismo e o padroado serviam para analisar toda a estrutura do funcionamento da Igreja no Brasil e, conseqüentemente serviam para explicar as ações de muitos de seus seguidores, tais como o padre Feijó. Este era o caso do estudo do cônego Luís Castanho de Almeida, *O sacerdote Diogo Antonio Feijó*.<sup>69</sup>

Cônego Castanho Almeida procurou aprofundar as teses centrais de padre Talassi, debatendo mais pormenorizadamente a “ideologia” e a “doutrina” de Feijó em sua relação direta com seus atritos com as normas e a disciplina eclesiástica. Se padre Talassi ateu-se mais na correspondência dos enviados da Santa Sé para criticar a “doutrina” de Feijó, cônego Castanho de Almeida aprofundou este debate analisando detidamente a maioria dos títulos presente na biblioteca de Feijó. Padre Talassi criticava Feijó muito em função de sua relação com a Santa Sé, já cônego Castanho de Almeida desdobrava suas críticas através da análise do pensamento de Feijó, seja através de seus discursos no parlamento, seja na leitura da bibliografia que o ex-regente citava ou mantinha em sua biblioteca.

As biografias escritas por padre Talassi e cônego Castanho de Almeida sugeriram no meio de toda uma ampla mudança nos estudos sobre a história da Igreja no Brasil. Entre as décadas de 1930 e 1940 os estudos deixaram de focar a vida dos ilustres religiosos no Brasil, passando a dedicar mais tempo as conflituosas relações diplomáticas e doutrinárias como a Santa Sé. Nesta época surgiram livros hoje clássicos no tema da história da Igreja como os estudos de Hildebrando Accioly, *Os primeiros núncios no Brasil*, ou mesmo o de João Dornas Filho, *O padroado e a Igreja brasileira*, ou ainda o de padre

---

<sup>69</sup> Luís Castanho de Almeida. *O sacerdote Diogo Antonio Feijó*. Petrópolis: Vozes, 1951.

Heliodoro Pires, *Temas da história eclesiástica do Brasil*.<sup>70</sup> É muito significativo que enquanto padre Talassi escrevia sobre o regalismo de Feijó, Hildebrando Accioly dissertava a respeito dos opositores do ex-regente, os núncios apostólicos, enviados pelo Papa e representantes da doutrina ultramontana no Brasil. Nos anos de 1930 até 1950 foram sendo formadas as bases sobre as quais desenvolveram-se os estudos posteriores da história da Igreja no Brasil. Redimensionando as análises dos grandes religiosos, Hildebrando Accioly ou padre Luís Talassi fizeram emergir os estudos sobre a política regalista e a dos ultramontanos, fazendo que estas políticas assumissem o centro dos debates sobre a vidas destes religiosos.

Mesmo sem negar as bases regalistas na explicação da história da Igreja, na década de 1970, contudo, uma nova corrente dentro da própria Igreja começou a recuperar a vida de Feijó e, em especial, sua doutrina regalista de uma outra maneira. Este foi o caso do estudo de Oscar de Figueiredo Lustosa. Em 1975, Oscar Lustosa contrapunha-se ao argumento de cônego Castanho de Almeida ao defender uma tese central na qual acreditava que as idéias de padre Feijó e a de seu grupo paulista era fruto de uma tentativa fracassada de uma ampla reforma clerical.<sup>71</sup>

Para chegar a sua tese, Lustosa iniciava sua argumentação muito proximamente ao que definira cônego Castanho de Almeida, a saber, que o clero brasileiro da época de Feijó passava por uma grave crise, na qual estava dividido em dois grupos, os reformistas e os ultramontanos. Ainda muito ligado às idéias de cônego Castanho, Lustosa definiu que entre as lideranças presentes nos dois grupos, sobressaía padre Feijó no lado dos reformistas e o arcebispo D. Romualdo de Seixas pelo lado ultramontano. Lustosa, contudo, divergia ao propor entender o pensamento e a doutrina do grupo de Feijó como um ideário reformista que deveria ser estudado em seu conjunto e que seria válido e compreensível dentro de seu tempo e espaço de nascimento. Objetivava comprovar que o ideário doutrinário de Feijó e de seu grupo era retirado da própria dinâmica e funcionamento da Igreja e que, portanto, poderia ter dado certo ou

---

<sup>70</sup> Sobre a temática do regalismo e do padroado ver: João Dornas Filho. *O padroado e a Igreja brasileira*. São Paulo: Editora Brasileira, 1958. Já sobre as relações entre Igreja e Estado, ver: Hildebrando Accioly. *Os primeiros núncios no Brasil*. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1948 e Tarcísio Beal. *Op, cit.*

não, independentemente da ação romanizadora ou ultramontana. A grande diferença no estudo de Lustosa e de todo um conjunto de autores que o acompanharam dentro dos estudos da história da Igreja no Brasil, dava-se na postura destes autores perante os reformistas como um todo e Feijó, em especial.

Para padre Talassi ou cônego Castanho de Almeida Feijó devia ser entendido como portador de uma doutrina importante apenas por se contrapor aquela hegemônica e ultramontana vinda de Roma. O valor da doutrina regalista de Feijó estava restrito a sua ajuda na edificação de várias especificidades do catolicismo brasileiro. Já para Oscar de Figueiredo Lustosa, Feijó e seu grupo de padres não podiam ser analisados apenas como um contraponto a certos pontos da doutrina ultramontana. Feijó e seu grupo seriam “reformistas”, com um ideário próprio, com objetivos bem traçados, os quais, mais do que definir especificidades do catolicismo brasileiro, deveriam ser vistos como pontos de reforma que foram propostos em um dado momento no qual não foram aceitos.

Trabalhando com uma nova idéia de Igreja que não viveria “senão reformando-se”, Oscar de Figueiredo Lustosa acreditava que a recuperação do grupo de reformista liderado por Feijó era um importante passo para abrir debates profundos dentro da própria Igreja de 1970.<sup>72</sup> Dentro desta nova perspectiva, padre Feijó voltou a ser recuperado dentro de toda uma problemática na qual sua vida foi sendo delimitada. Deixando de ser um religioso teimoso, porém dono de suas próprias ações e que beirou a heresia jansenista, Feijó passou a ser um reformista, membro e líder de uma corrente de padres regalistas, que haviam tentado modificar uma série de problemas religiosos e sociais de seu tempo, lutando contra toda uma estrutura social e disciplinadora que

<sup>71</sup> Oscar de Figueiredo Lustosa. *Reformistas na Igreja do Brasil Império (1822-1842): o “grupo paulista”*. São Paulo: FFLCH-USP, 1977, (Boletim, 17).

<sup>72</sup> *Idem*, p. 9. Para uma idéia sobre este novo grupo de estudo sobre história da Igreja no Brasil, o qual muito empenho devota aos estudos sobre a especificidade do catolicismo brasileiro e a valorização do catolicismo popular, ver, entre outros: Beozzo, José Oscar. “Irmandades, santuários e capelinhas de beira de estrada”. *Revista eclesiástica brasileira*. 37(1977): 741-758; Leonardo Boff. “História da Igreja no Brasil”. *Revista eclesiástica brasileira*. 37(1977): pp.368-372; Eduardo Hoornaert. “Para uma história da Igreja no Brasil”. *Revista Eclesiástica Brasileira*. 37 (1977): 185-187; Riolando Azzi. *O episcopado brasileiro frente ao catolicismo popular*. Petrópolis: Vozes, 1977; Riolando Azzi. *A cristandade e o projeto liberal*, *Op. cit.*; Riolando Azzi. *O altar unido ao trono: um projeto conservador*. São Paulo: Paulinas, 1992; Frei Oscar de Figueiredo Lustosa. *A presença da Igreja*

rigidamente envolvia sua vida. Para concluir, ainda é preciso fazer um rápido balanço desta primeira parte da tese.

#### 4.6 - Fechando e abrindo as portas.

A grande maioria das biografias e estudos até aqui analisados foram elaborados com base em minuciosas pesquisas orais ou em fontes escritas, bem como em leituras bibliográficas as mais diversas. Cada estudo acabou desvendando, em seus resultados, inúmeros aspectos muito importantes sobre a vida de Diogo Antonio Feijó. Cada um, a seu modo, a seu tempo e espaço foi criando diferentes maneiras de interpretação biográfica. A princípio, esta forma de abrir uma tese, que também se propõe biográfica, pode parecer estranha. Até agora, tudo o que fiz foi explicitar que cada biógrafo analisado pensou a vida de Feijó de uma maneira diferente, em certo sentido, única, mas que, entretanto, estava ligada a toda sua formação pessoal e social. De certa maneira continuarei neste percurso ao longo dos três últimos capítulos desta tese.

Uma única vida ensejou os mais diversos problemas, levando cada biógrafo a aproximar sua narrativa de uma dada perspectiva e através de uma forma muito particular. Visto deste ângulo, as possibilidades parecem infinitas. Tudo poderia sugerir que qualquer outra biografia de Feijó fosse, por ora, viável. No entanto, cada estudo biográfico sobre o ex-regente esteve e estará sempre delimitado por perguntas e problemas pensados por cada biógrafo, por seu universo pessoal e social. É interessante salientar que, nos últimos tempos, as biografias de Feijó convergem quando o assunto são as estruturas sociais ou doutrinárias que envolvem a vida do ex-regente. Tanto os biógrafos vindos dos atuais estudos sobre história da Igreja no Brasil, quanto os demais, vem insistindo em compreender sua vida sob determinados limites cada vez mais claros. Compreendem-na seja sob a ótica central de sua atuação política ou a religiosa, dentro dos quadros da estrutura econômica, social e/ou religiosa da história do Império brasileiro, duramente construída ao longo de mais de um século de trabalho historiográfico.

Sob este ponto de vista uma biografia sobre Diogo Antonio Feijó deveria partir de alguns pressupostos iniciais. Entre os mais comuns posso citar: a economia monocultora e latifundiária do Brasil imperial, os limites do liberalismo e do conservadorismo político em meio a uma sociedade escravocrata, ou ainda os debates entre as doutrinas regalistas *versus* as ultramontanas na formação do catolicismo no Brasil. Se por um lado Diogo Antonio Feijó viveu em um mundo onde a economia, o liberalismo ou a religião detinham características hoje já bem trabalhadas, por outro, penso que estes não devem ser pressupostos iniciais de uma nova biografia sobre sua vida. O que quero salientar é que toda minha leitura das fontes publicadas e de outras tantas que localizei nos diversos arquivos pelos quais passei, bem como toda a discussão e problematização metodológica sobre o que seria a elaboração de uma biografia levam-me a acreditar que é possível pensar em uma outra maneira de organizar e analisar a vida de Diogo Antonio Feijó.

Havia um estranhamento entre o que lia nas biografias já escritas sobre Feijó, sobretudo nas mais recentes, e o que fui percebendo nas mais diversas fontes por elas descritas ou por mim localizadas. Procurei responder a muitas perguntas amplas a partir da experiência pessoal e social de Diogo Antonio Feijó. Desejava saber o que era ser padre, sobretudo um padre patrocínista, em vilas paulistas no início do século passado. Mais ainda, o que significava para um homem como Feijó e seus contemporâneos ser um padre e, simultaneamente, tornar-se um deputado, ministro, senador e regente. Neste sentido, desejava quebrar com a suposta separação entre a política, a religião e a economia. Por último, indagava a respeito dos significados de um retorno dito definitivo de um ex-regente como Feijó para uma tumultuada província como a paulista em 1837, questionando neste momento as tradicionais causas ditas políticas para um processo revolucionário como o de 1842. Estas três indagações gerais configuraram-se nos capítulos que formam a segunda parte desta tese.

Sei que estas não são perguntas fáceis, mesmo porque estão sendo geradas em meio a uma árdua batalha na construção de uma outra forma de se fazer história. São perguntas vindas dos anos noventa e dentro de formas de entender a história atreladas a certas instituições e problemáticas bem precisas. Desta forma, sem negar meu

papel e lugar em todo este processo, devo confessar que procurarei revelar um outro Feijó. Seu rosto, no entanto, deverá ser encontrado nas páginas que se seguem.

Parte II - Ainda o Sr. Feijó: entre o padre, o cidadão magnânimo e o cavaleiro da triste figura.

## Capítulo 5 - Entre padres, suas memórias e achaques.

“Realmente, não sei que idéias entraram por aqui (...). São ainda lembranças do padre Feijó. Parece mesmo achaque de padres.” Machado de Assis. *Casa Velha*. 1885.

### 5.1 - Uma vez padre, sempre padre.

Diogo Antonio Feijó foi, e ainda é, muito mais conhecido como político do que padre. Até agora pouco se discutiu sobre sua atividade sacerdotal, ou mesmo toda sua experiência como lavrador de cana-de-açúcar em vilas do interior de São Paulo. A maioria das biografias analisadas durante a primeira parte desta tese imprimiram um peso muito maior à sua carreira parlamentar e ministerial do que a qualquer outro aspecto. Neste sentido, toda sua experiência de vida efetivada antes de 1820 foi tratada como mero antecedente para a formação do político de renome que se seguiu. Em geral, sua vida foi dividida cronologicamente em três momentos: o de seu nascimento e formação sacerdotal, um segundo em que tornou-se político, elegendo-se deputado, ministro da justiça e Regente, e um último, no qual foi tratado como um revolucionário fracassado.

Autores como Daunt Neto ou Ezechias Galvão Fontoura, os quais selecionaram a infância e adolescência de Diogo Feijó como relevantes em seus estudos biográficos, só o fizeram porque entendiam que os aspectos vinculados à família e à religião de um ex-regente eram fundamentais para a compreensão de seus ideais políticos.<sup>1</sup> Já um autor como Novelli Júnior, acreditava que a rejeição familiar de Diogo Feijó na infância havia moldado sua personalidade juntamente com o estudo de sua “constituição

---

<sup>1</sup> Através de um minucioso trabalho nos maços de população e documentos de batismo, casamento, inventários e testamentos, Daunt persegue padre Diogo na sua relação familiar. Para este autor Diogo Feijó estava profundamente ligado à sua família, pois nunca havia se afastado de sua irmã Maria Justina de Camargo e sua vida posterior refletia este amor. Para Daunt, padre Diogo: “Recebe, cultiva e transmite a formação moral em que foi criado”. Ricardo Daunt Neto. *Op. cit.*, p. 66. Já para Fontoura o argumento era similar só que padre Diogo teria sido criado pela família Galvão, a qual também teria um memória ilibada. Ezechias Galvão Fontoura, *Op. cit.*, p. 14.

física” e o “nível cultural e econômico da época”.<sup>2</sup> Outros autores imprimiram um caráter semelhante ao período em que o então padre Diogo permaneceu junto ao padre Jesuíno do Monte Carmelo e seus companheiros de batina, os chamados padres do patrocínio. Eugênio Egas, por exemplo, o entendia como um momento em que o futuro regente havia aprendido a ser “modesto” e “honesto”, qualidades que lhe foram fundamentais para toda carreira política.<sup>3</sup>

Já Octávio Tarquínio de Sousa proporcionou uma interessante inversão nesta tendência, a qual, no entanto, não deixou de ser perigosa. Para ele, padre Diogo Feijó teve pouca escolha própria, tendo sido levado por seu meio social e humano. Demonstrava este último autor que a experiência patrocínista havia sido fundamental para o futuro regente apenas até 1820. Daí em diante, era como um passado atropelado pelos acontecimentos políticos. Padre Diogo Feijó havia sido “seduzido”, ou melhor, caía na “tentação” da política, deixando-se separar do sacerdócio místico dos patrocínistas.<sup>4</sup> Um autor como Vítor Azevedo chegou ao limite desta “sedução” quase forçada pelo poder político dentro de um ambiente econômico e social. Acreditava que padre Diogo Feijó havia entrado para a política porque sentia as agudas crises, fruto da “liquidação do sistema colonial” e que, este “sentimento”, refletia-se em sua vida na disputa política de Diogo Feijó com o capitão-mor de Itu Vicente da Costa Taques Góes Aranha. Enquanto o capitão-mor lutava pelo absolutismo colonial e português, padre Diogo Feijó era o fiel representante do “liberalismo capitalista”.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Luiz Gonzaga Novelli Júnior. *Op. cit.*, p. 33

<sup>3</sup> Eugênio Egas escrevia que este período fez de Diogo Feijó um homem de costumes “modestos” e de um pensamento predominante: “trabalhar pela grandeza da pátria”. Eugênio Egas, *Op. cit.*, p.4.

<sup>4</sup> Além de Tarquínio, Osvaldo Orico também acreditava neste posicionamento, afirmando que Diogo Feijó sentia ao redor de si o volume de uma “onda” que o arrebatava a “deixar as aulas de filosofia do internato para um destino mais audacioso e brilhante” e num entusiasmo gritava “Às Cortes! às Cortes!”. Ver: Osvaldo Orico. *Op. cit.*, pp. 37-38. Octávio Tarquínio e Sousa, *Op. cit.*, pp. 49-50.

<sup>5</sup> Vítor Azevedo relacionava para o rol da crise colonial, as “agudas e fundas contradições solapando os alicerces da monarquia lusitana” no Brasil. Eram aspectos como o acordo comercial de 1810 com a Inglaterra, que havia feito florescer aos poucos “portos e cidades” como Santos e São Paulo. Crescimentos como o paulista inaugurava “uma nova idade”, “a idade do Capitalismo, forjador das pátrias modernas”. Para Azevedo, Diogo Feijó fazia parte dos personagens desta nova era. Vítor de Azevedo. *Op. cit.*, pp. 30-31.

Para todos estes biógrafos, entretanto, as experiências vividas por Diogo Antonio Feijó em sua infância ou junto aos padres do patrocínio eram vistas como constituintes de um passado que, ora explicava ou confirmava atos do período posterior, ora opunha-se a ele, mas sempre conformando um momento outro. No geral, um momento tão específico como a época patrocinista em que Diogo Antonio Feijó atuou somente como padre, efetivava-se como um período de “crise mística”, ou instantes de delírios religiosos que beiravam a heresia, afastando-se, portanto, do universo político e social, ao qual dedicou-se anos adiante e que daria sentido a toda sua vida posterior. No entanto, a pergunta que resta é saber se este dois campos de atuação eram sentidos por padre Diogo Feijó como díspares ou vistos de forma tão separada. É preciso voltar aos anos iniciais do século XIX, estudando os passos do então padre Diogo. Compreender seus conflitos e lutas em sua importância intrínseca, mais do que consagrar estes anos como explicadores dos atos de um futuro ministro da Justiça e regente Imperial, ou mesmo como frutos da pressão de um universo social e econômico quase que autônomo.

Proponho uma volta aos arredores de Itu, Campinas e São Paulo no intuito de recuperar um pouco das angústias e planos de alguém que era somente mais um padre fazendeiro de cana-de-açúcar, mas que, até por isso, sempre fez política. Padre Diogo e seus companheiros nunca separaram absolutamente a religião da política, nem o poder do reino de Deus, daquele consagrado a ordenação humana. Tinham sua forma de juntar estes universos, vivendo uma periodicidade dentro de relações sociais há muito esquecidas. Se pessoas como padre Diogo Feijó viviam amarrados a um certo contexto, este configurava-se em um universo em que as notícias sobre a movimentação na corte carioca, chegavam na forma de uma mistura de práticas burocráticas e sociais que exteriorizavam toda uma diferença de classes ressaltada em cerimoniais de subserviência como o beija-mão e benções leigas e sacerdotais. Um meio em que as conversas sobre os preços do açúcar nos mercados portugueses e internacionais, somavam-se a ira de um santo ou aos pecados dos homens na explicação de um bom ou um mau ano de colheita. Um universo no qual um padre político ocupava postos para lá de unidos por manciras as mais sugestivas e próprias. Analisar estas especificidades e uniões é um dos objetivos maiores deste capítulo, onde Feijó, longe da regência ou do senado, passa a ser chamado como o era naquele instante, tornando-se simplesmente padre Diogo.

Não pretendo começar pelo nascimento e adolescência deste novo padre Diogo. Muitos biógrafos já dedicaram boas páginas e muita pesquisa sobre seu trágico nascimento e abandono em casa de seu tio padre na rua da Freira em São Paulo, sua infância em Santana do Parnaíba, sua mudança para São Carlos onde passou a lecionar primeira letras. No entanto, como já analisei anteriormente, o sentido destas pesquisas e narrativas era, no geral, exterior a vida inicial de padre Diogo, sendo fruto das perguntas e da temporalidade dos próprios biógrafos. Sem tentar negar a minha temporalidade, quando pensei em um bom meio para explicar o período inicial da vida de padre Diogo, desejava encontrar fontes que o revelassem em seu tempo e contexto. Minha intenção era localizar algum escrito deste primeiro momento da vida de padre Diogo onde, de próprio punho, o mesmo indagasse sobre algum sentido para sua vida ou para a vida da humanidade. Voltei-me para as fontes e meu garimpo não foi em vão. Ainda em 1822, padre Diogo também esteve diante de uma pergunta similar a minha, quando precisou lembrar e ditar significados a vida de uma outra pessoa. Logo após voltar das Cortes de Lisboa, padre Diogo encontrava-se na vila de Itu, rendendo homenagens ao seu amigo falecido, padre Jesuíno do Monte Carmelo. Sua oração fúnebre constituía-se por lembranças de padres e seus achaques, ou seja, seus assuntos, vícios e tudo o mais que lhes causava mal-estar.

Às lembranças que padre Diogo tinha de seu amigo padre Jesuíno fui somando outras, vindas das mais diversas pessoas que os conheciam. Foram nas memórias e relatos de padres ituanos e seus atos pios e ímpios, que pude encontrar um padre Diogo mais ligado ao deveres e problemas de seu sacerdócio, envolvido por recordações de sua juventude. Entrar na oração fúnebre que este sacerdote escreveu e proclamou a seu amigo falecido, foi voltar a uma outra temporalidade, fazendo um balanço inicial de uma vida muito antes de seu término, antes mesmo que mudanças as mais diversas viessem a ocorrer. Trata-se de um balanço por mim encadeado, mas baseado essencialmente em memórias e histórias do então denominado padre Diogo e seus contemporâneos. Elaborar este traçado, é compreender esta vida crivada por inúmeras outras, recheadas de pessoas, algumas amigas, outras nem tanto, mas todas conformadoras de significados fortes o bastante por si, mais do que para somente explicar o que se seguiu na vida de padre Diogo depois de 1822. Até aquele momento, durante a maior parte do tempo, Diogo Feijó era um padre que vivia seu sacerdócio entre fiéis,

pecadores e companheiros de ofício que circundavam capelas e igrejas das vilas de São Carlos e Itu. No entanto, ser um padre naquele momento pode ser muito diferente do que se imagina.

## 5.2 - A memória de um pelo outro.

Num dia do inverno de 1821, uma das igrejas de Itu apimhou-se de fiéis. As pessoas que iam entrando acomodavam-se no interior daquele lugar sagrado, que era um tanto quanto diferente dos demais existentes no Brasil.<sup>6</sup> Seu assoalho não possuía o tradicional desnível, tão comum em outras igrejas; também não havia balaustradas, as divisórias que separavam o centro da igreja dos espaços do altar-mor e das laterais do templo. Como relatou o viajante Saint-Hilaire, tudo por ali cheirava a limpeza e novidade. Diferentemente do vazio hoje existente em sua capela-mor, por aquela época havia no local duas fileiras de cadeiras de espaldar alto. Além disso, se na atual foto retratada abaixo é possível notar que hoje o altar-mor desta igreja encontra-se envolto por colunas e apenas alicerçado por uma leve escadaria, nos anos de 1820, ele guardava outro formato. Naquela época, sem a iluminação elétrica, esta igreja de Itu possuía um sugestivo altar-mor em forma de uma pirâmide, formada por uma série de degraus, guarnecidos de castiçais dourados que, acesos, elevavam os olhos dos fiéis até que chegassem a uma figura dourada representando o cordeiro pascal e dali atingisse a padroeira da igreja. O efeito da iluminação à vela dava um aspecto muito peculiar à igreja e, ao contrário da atual, encandecia os santos, iluminando-os de baixo para cima e de fora para dentro. Apesar das diferenças, o altar-mor atual mantém intacto local e disposição das imagens sacras do século passado. Na foto que se segue vê-se o mesmo cordeiro pascal ladeado por Nossa Senhora e São José, representando a Sagrada Família.<sup>7</sup> Logo acima, jaz brilhante uma imagem de uma Nossa Senhora pouco comum nos nossos dias, mas de devoção muito antiga: a Senhora do Patrocínio.

---

<sup>6</sup> Sobre a organização das Igrejas no Brasil do novecentos, ver: José Oscar Beozzo. (coord.). *História da Igreja no Brasil, ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis: 3ª edição, Vozes, 1992, tomo 2, volume 2. Ver ainda o que sobre elas relata o viajante Auguste de Saint-Hilaire quando passou por Itu e descreveu a igreja do Patrocínio: Auguste de Saint-Hilaire. *Viagem a província de São Paulo*. São Paulo: EDUSP, Belo Horizonte: Itatiaia, 1976, p. 173.

<sup>7</sup> *Idem, ibidem*.

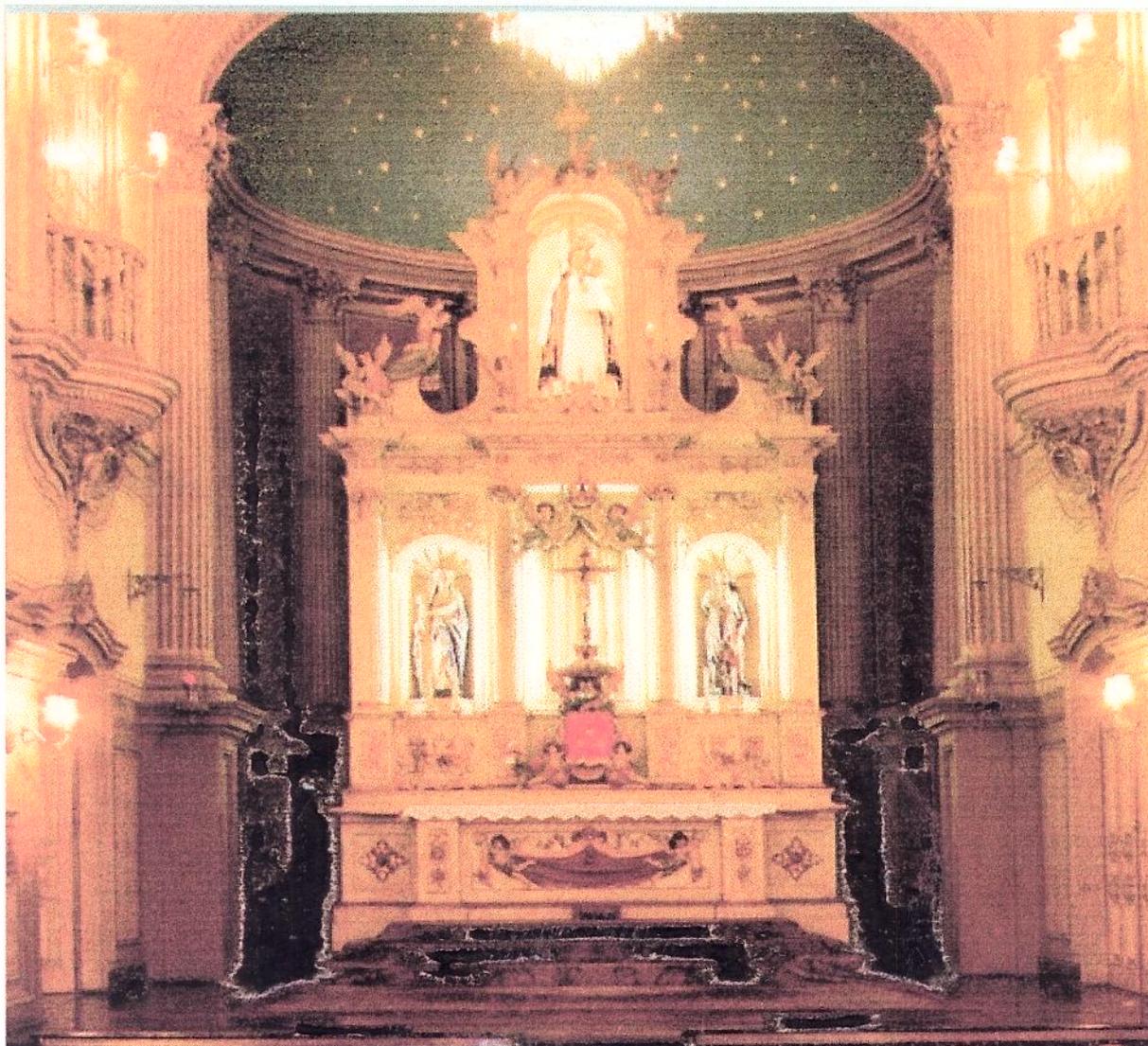


Figura 8 - Foto do altar-mor da igreja do Patrocínio de Itu - Foto de Hélio Chierighini, em: Hélio Chierighini et al. *Itu - patrimônio da cultura paulista*. São Paulo: Desk Top Editorial, 1997, p. 29.

Todos estavam reunidos para exaltar a Senhora Patrocinista, pedindo-lhe proteção. A história da devoção patrocínista é antiga em Portugal e no Brasil, tendo nascido das súplicas dos lusitanos e brasileiros, pela interseção da mãe de Deus no mundo dos homens. Ora representada de pé, ora sentada, a Senhora do Patrocínio possuía sempre coroa e cetro, símbolos de seu extraordinário poder diante de Deus e dos homens. A Senhora do Patrocínio de Itu estava sob um céu, bordado de estrelas, sendo sustentada tanto pela sagrada família quanto pelos muitos anjos que envolviam todo o altar-mor. Numa de suas mãos

carregava o Menino Jesus e na outra segurava seu tradicional cetro.<sup>8</sup> Ela era a senhora do céu e da terra, sendo venerada com grande pompa naquele templo de sua devoção.

Muita gente continuava a chegar. Algumas pessoas estavam sentadas no chão, pois naquela época não havia bancos nas igrejas, outras oravam de pé ou de joelhos pelos altares laterais. Muitas mulheres, velhos e outro tanto de homens somavam-se a um tradicional colegiado de padres seculares que ocupava as cadeiras de espaldar alto já mencionadas.<sup>9</sup> A movimentação diminuía quando principiava o culto católico, que cumpria uma difícil função: reinaugurar a nova igreja no aniversário de seu fundador, infelizmente já falecido. Era uma missa solene que abria definitivamente as portas patrocinistas tanto ao público em geral, quanto aos ossos de seu idealizador, padre Jesuíno do Monte Carmelo. Era neste ambiente que um dos membros daquele colegiado, padre Diogo Antonio Feijó, levantou sua voz. Numa relação mediada entre o céu e a terra, padre Diogo rezou pelo amigo clérigo através da Senhora do Patrocínio. Foi do *Eclesiastes* que retirou inspiração para escrever uma oração fúnebre na qual clamava:

“ ‘Non recedet memoria ejus (Eclés.)’

Seu nome não cairá jamais no esquecimento.

O malvado que, aproveitando-se das circunstâncias favoráveis a seus desígnios, tem espalhado a fama de suas ações e de seu nome, parece disputar ao justo o privilégio da imortalidade. O herói que o mundo aplaude, que era bem credor de sua execração; que de ordinário eleva o edifício de sua glória sobre as ruínas de seus semelhantes, atrai contudo quase sempre, os elogios e a admiração do século: a posteridade parece empenhada em guardar a memória de seus feitos e seu nome. Mas, que diferença entre a memória do justo, e do que não o é! O primeiro é lembrado com dor e saudade, o segundo com horror e indignação:

---

<sup>8</sup> Sobre o altar patrocinista ver a figura nº 1. Já sobre as invocações à Nossa Senhora e, em especial a do Patrocínio, vide: Nilza Botelho Megale. *Invocações da Virgem Maria no Brasil*. 2ª edição, Petrópolis: Vozes, 1997.

<sup>9</sup> Esta disposição das pessoas pode ser encontrada em diversos viajantes. Debret pintou uma missa de quarta-feira santa no Rio de Janeiro com esta representação. Mais especificamente, o pastor Daniel Kidder referiu-se a uma missa réquiem em São Paulo da seguinte forma: “A catedral diocesana é bastante ampla, e, por ocasião de nossa visita cerca de 20 clérigos cantavam a missa. Era grande a assistência, com acentuada predominância de mulheres. Notamos dois cavalheiros entretidos em animada palestra ajoelhando-se e levantando-se alternativamente, como se pudessem ao mesmo tempo orar e conversar. Em outra igreja de muito menores dimensões, havia também grande número de fiéis, e ainda aí tivemos ocasião de notar a mesma solenidade observada em todos os atos religiosos a que tivemos ocasião de assistir no Brasil. A cerimônia a que nos referimos era uma missa de réquiem”. Daniel P. Kidder. *Reminiscências de viagens e permanências nas províncias do sul do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: EDUSP, 1980, p.209 e Jean Debret. “Prancha manhã de quarta-feira santa cavalcadas”. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. São Paulo: Círculo do Livro, 1988, vol. 2, prancha 31, p. 584.

um é sempre lembrado para ser objeto de respeito e imitação: outro é apontado algumas vezes somente para vergonha e confusão do ímpio e do insensato”.<sup>10</sup>

Padre Diogo valeu-se de um trecho muito significativo da bíblia, quando precisou selecionar o que era importante lembrar sobre o falecido padre Jesuíno: recuperou o momento em que o rei Salomão colocava em dúvida o sentido da vida. O cultivo da sabedoria daria sentido à vida? O trabalho, a riqueza ou a vaidade teriam o mesmo efeito? No *Eclesiastes* todas estas perguntas são feitas, mas a morte vem como uma resposta negativa a estas assertivas. “Debaixo do sol”, ou seja, do mundo sobre a terra, ou no mundo real, a morte era a niveladora de todos, criando uma memória seletiva e curta. A solução para o impasse da busca do prazer através de uma vida secular localizava-se na fé em Deus, ou como exaltava padre Diogo, na vida do justo. A sabedoria, a riqueza, o trabalho eram atos subordinados ao sentido do reino dos céus.<sup>11</sup>

Quando padre Diogo abriu sua oração fúnebre, afirmando que a memória de Jesuíno não cairia jamais no esquecimento, valeu-se de um sentido para aquela vida que transcendia o mundo real. Por um lado, o *Eclesiastes* possuía o rigor e a normalização tão comuns ao velho testamento. Ele fazia parte de um universo onde a norma devia ser cumprida com toda a prontidão e sem exceção. Por outro lado, a oração fúnebre de padre Diogo continha a vida dos santos, profetas e heróis, os quais faziam parte do rico ambiente presente no catolicismo popular, povoado pela devoção e adoração a Deus e a todo o seu séquito.

No mundo pensado por padre Diogo havia justos, ímpios, bons e malvados, sendo que a luta de padre Jesuíno constituía uma afirmação de uma dura regra moral para os homens em geral e especialmente para os clérigos. No entanto, este sentido geral para a vida era primeiramente questionado, pois o ímpio vivia e um justo havia morrido. O mundo parecia aplaudir um herói equivocado e padre Diogo combatia esta

---

<sup>10</sup> Diogo Antonio Feijó. “Oração fúnebre pregada pelo padre Diogo Antonio Feijó no aniversário do padre Jesuíno do Monte Carmelo, em ocasião que se mudaram os ossos do mesmo do convento do Carmo para a igreja da Senhora do Patrocínio, a 2 de junho de 1821”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 25(1927): 80.

<sup>11</sup> Para uma interpretação do *Eclesiastes*, ver: Michael A. Eaton e G. Lloyd Carr. *Eclesiastes e cantares: introdução e comentário*. São Paulo: Imprensa da Fé, 1989.

tendência: a memória de Jesuíno não cairia no esquecimento, pois seria eternizada pela imitação, saudade e veneração. Mas o que sustentava esta lembrança a ser imortalizada?

“A invenção, essa piedade daquele sacerdote chamou mil vezes ao vosso país os povos circunvizinhos. Viste com prazer anualmente vossas casas cheias de homens desconhecidos, mas tornados vossos irmãos e amigos, presos pelos laços da gratidão. Aumentaram-se vossas relações; o comércio prosperou; a civilização adquiriu um auge considerável. Todos quantos aqui nos achamos desconhecíamos vossa pátria: a alegria transbordava em nossos corações, invejávamos a vossa sorte; e sendo tudo devido ao padre Jesuíno, o padre Jesuíno só por si era a festa, era a mola real do prazer, a pedra preciosa que refletia a nossos olhos, e que trazia as delícias dos que o conheciam.

Na verdade, senhores, um não sei que, tinha aquele semblante de amável a lisonjeiro, que atraía, cativava e docemente arrebatava os que o ouviam. Eu mesmo à primeira vista senti os efeitos deste encanto; eu não me fartava de vê-lo, de ouvi-lo, de estar em sua companhia; eu contava por uma felicidade ter parte em seu coração; este fenômeno raro não foi encontro de amor ou inclinação, foi uma necessidade de admirar, de amar a inocência e a virtude. Todos que o tem visto, que o tem tratado tem sentido iguais efeitos.”<sup>12</sup>

Jesuíno era caracterizado como um “inventor”. Durante toda a sua vida executou serviços de pintor, escultor, entalhador, arquiteto e músico, sendo que sua arte podia ser vista em Itu por toda a parte e, em especial, na Igreja da Senhora do Carmo, na matriz da Candelária e na de Nossa Senhora do Patrocínio. Por ali estavam expostos muitos quadros como o de batismo de Jesus, o da Anunciação, ou ainda um outro da Santa Ceia.<sup>13</sup> Espalhavam-se suas obras em diversos altares centrais e nos laterais dedicados às irmandades. Sua arte atingia os olhos, tanto quanto os ouvidos, pois sua música ganhava fama, enchendo de vida as missas do Carmo e da matriz da Candelária.<sup>14</sup> Até mesmo podia ser sentida em toda plenitude na inovadora arquitetura patrocinista. Nos dizeres de padre Diogo, Jesuíno era aquele que, piedosamente, chamava os povos circunvizinhos ao “país” ituano. O inventor Jesuíno atuava no terreno do divino e, através

<sup>12</sup> *Idem*, p. 83.

<sup>13</sup> Para maiores esclarecimentos sobre a vida e obras de Jesuíno, ver: Mário de Andrade. *Padre Jesuíno do Monte Carmelo*, *Op. cit.*; Joaquim Leme de Oliveira Cezar, “Notas históricas de Itu”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 29(1927): 64-76; Antonio Augusto da Fonseca. “Tipos ituanos: padre Jesuíno do Monte Carmelo”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 1(1896-97): 157-165.

<sup>14</sup> Só para a inauguração do patrocínio Jesuíno havia composto músicas para novenas, vésperas, matinas solenes, *te-deum laudamus*, pangelíngua e missa solene a dois coros. Sobre o assunto, vide Antonio Augusto Fonseca. *Op. cit.*, p. 160. Já para uma contextualização da música sacra nas vilas de serra acima, vale lembrar o livro de Lenita Nogueira que biografava um músico contemporâneo

dele alcançava o mundo temporal. Sua arte atraía os povos, inclusive os desconhecidos. Estes ajuntamentos em Itu faziam retornar à cidade todo o investimento nos templos, pois como lembrava padre Diogo, as relações aumentavam, o comércio prosperava e a civilização atingia um certo auge. Ainda em sua oração, afirmava que Jesuíno era “aquele engenho vivo”, que “talhado para melhores tempos” e “nascido em outra época mais feliz para a cultura das artes” era “capaz de propor modelos originais ao gosto e ao belo”.

Acrescentava o padre patrocinista:

“Senhores! a quem se deve o brilhantismo de vossa pátria? Quem espalhou entre vós tantos monumentos dessa arte encantadora, que imortaliza os heróis, que salva do esquecimento tantos personagens ilustres, dando-lhes uma espécie de vida, fazendo-os, ainda mesmo em sombra, objeto de adoração e respeito?”<sup>15</sup>

Era esta a primeira luta dos patrocinistas: incutir a fé e a civilização através da arte imitadora dos heróis e personagens ilustres, vindos da bíblia, tanto quanto do dia à dia de cada um dos ituanos e povos circunvizinhos. Esta luta atribuía um sentido à vida de padre Jesuíno. Para padre Diogo, ele era o exemplo do “inventor” que cristianizava e fazia os povos civilizarem-se através de sua arte. Jesuíno teria nascido para “inventar” obras que levassem Deus e seu séquito a todos os sentidos humanos: as esculturas, pinturas músicas e outros objetos de arte pretendiam dar vida ao mundo divino, relacionando-o com o terrestre. Como enfatizava padre Diogo:

“Mil vezes retumbavam em vossos templos sonoros ecos de suaves canções, que nos representavam ao longe esse prazer de que o Senhor tem de inebriar seus escolhidos; que elevam o espírito, e num santo entusiasmo, faziam gozar de antemão das doçuras da pátria dos anjos. Mil vezes, sua voz acompanhou a produção de sua pena; e combinada a devoção com a melodia, o olhastes como a jóia mais preciosa que então possuíeis, o considerastes como o mais firme apoio de vossa pátria.”<sup>16</sup>

Padre Diogo, em certo sentido, delimitava um rumo evangelizador e artístico-religioso para a vida de padre Jesuíno, no entanto, a trajetória deste clérigo era um pouco mais complexa, pois ele também planejou a edificação de sua memória. A “pátria dos anjos” ou o reino dos céus vinha da “produção da pena”, da voz e das mãos do mesmo

a Jesuíno e que era pai do maestro Carlos Gomes, ver: Lenita Waldige Mendes Nogueira. *Maneco músico, pai e mestre de Carlos Gomes*. São Paulo: Arte e Ciência/UNIP, 1997.

<sup>15</sup> Diogo Antonio Fcijó. “Oração fúnebre, *Op. cit.*, p. 82.

<sup>16</sup> *Idem*, p. 83.

Jesuíno do Monte Carmelo. Como enfatizava padre Diogo, Jesuíno por si só era a festa, era assim que desejava ser imortalizado. No entanto, antes de se tornar padre, Jesuíno nem tinha o sobrenome Carmelo, nem era a festa, nem era branco.

Paula Gusmão era o sobrenome de nascença do pintor, escultor e entalhador a que todos chamavam Jesuíno Francisco. Nascido na vila de Santos em março de 1764, Jesuíno era um filho natural, oriundo de uma família pobre e de ascendência escrava. Era um mulato que chegou na vila de Itu em tempos melhores para as artes. Nos idos do século XVIII, a cana, com seus altos e baixos, prosperava na vila e na capitania paulista, e os vereadores de Itu escreviam ao príncipe-regente D. João VI explicando que este florescimento levava ao agradecimento divino, através da edificação de templos faustosos.<sup>17</sup>

Jesuíno mudou-se para Itu afim de reformar a igreja do Carmo, mas logo em seguida trabalhou com afinco nas pinturas da matriz em homenagem a Nossa Senhora da Candelária. Embebido pela arte e devoção carmelitana presentes em Itu, estabeleceu-se na vila, casando-se com D. Maria Francisca de Godói, com quem teve quatro filhos. Após a morte da esposa, em 1793, tentou tornar-se monge carmelitano, mas seu pedido foi negado em Portugal devido à ascendência negra. Houve certa comoção na vila de Itu e Jesuíno, por sua vez, tomou algumas decisões: mudou de trajes e, vestindo-se de negro, trocou de nome passando a se chamar Jesuíno do Monte Carmelo. O Capitão-mor de Itu, Vicente da Costa Taques Góes Aranha, mandou declarar que Jesuíno deveria ser tomado por branco nos arrolamento populacional, que anualmente se elaborava em São Paulo para fins de recrutamento militar.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> A narrativa dos vereadores começava em 1744, quando teria sido “ereto” o primeiro engenho de açúcar. Os quarenta anos subsequentes foram caracterizadas por um período de “desmaio” ou de crise econômica. Somente em 1784 o Capitão-general de São Paulo, Francisco da Cunha Meneses, teria “se disposto a animar” a produção da cana na região. Eles relatavam que o general Meneses “aliciara” um capitão de navio, que se encontrava em Santos, a comprar a produção de Itu, obrigando os ituanos a vendê-la. A partir de então, sempre “com as efetivas providências daquele General e seus sucessores”, o comércio do açúcar teria prosperado na região. Relembavam os vereadores: “... subiram os preços (...) recobramentos os lavradores da cana açucareira, erigiram novos engenhos; dobraram as forças, comprando numerosa escravatura por exorbitantes quantias, animados da fertilidade e da pronta extração, e bons preços de seus açúcares (...) e a exemplo desta vila edificaram os habitantes da de Porto Feliz, e São Carlos [atual Campinas] muitos, e rendosos engenhos”. Era do dinheiro destes engenhos que se edificaram os templos ituanos. “Ofício do Senado de Câmara de Itu a D. João VI de 30 de abril de 1809”. *Arquivo do Estado de São Paulo*. Ordem 293, Lata 55-A, Documento 76.

<sup>18</sup> Sobre este caso de embranquecimento, ver: Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro. “Os padres do Patrocínio ou o Porto Real de Itu”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. 33(1870): 139.

Em meio à comoção e ao “embranquecimento”, Jesuíno resolveu estudar. Primeiramente na vila de Itu, onde aperfeiçoou-se em latim e retórica, para depois prosseguir em filosofia e teologia. Para esta segunda etapa de estudos, mudou-se temporariamente para a capital paulista e, em 1797, foi sagrado padre. Contando com a idade de Cristo, 33 anos, Jesuíno foi ordenado em São Paulo, mas só rezou sua primeira missa na Igreja Carmelitana de Itu em 16 de julho, dia consagrado à devoção de Nossa Senhora do Carmo. A partir desta data, permaneceu em Itu, procurando meios de aperfeiçoar a religião e devoção locais.

A distância entre Jesuíno Francisco de Paula Gusmão e padre Jesuíno do Monte Carmelo era grande. A retidão traçada por padre Diogo em sua oração apagava uma parte significativa do passado secular de Jesuíno Francisco em detrimento do inventor e padre Jesuíno. Padre Diogo mesmo relatava o conceito que Jesuíno fazia de si:

“No seu conceito ele era o mais criminoso dos homens: nenhuma ação fazia que para ele não fosse uma grave falta, um pensamento ligeiro parecia-lhe já um delito. Tal era a delicadeza de sua consciência, tal era o temor com que servia o Onipotente.”<sup>19</sup>

Dramas de consciência povoavam a cabeça de Jesuíno. Foram eles que, em 16 de junho de 1815, levaram-no a escrever uma carta ao prior do Carmo de Santos, Frei Ignácio do Coração de Jesus, desculpendo-se por falcatruas cometidas quando ainda era rapaz novo. Naquela época, mentindo para os superiores da ordem sobre sua destreza no funcionamento de órgãos, consertou muito mal um instrumento que os carmelitas tinham por ali. Além disso, sem saber “temperar as tintas” encarnou e estufou equivocadamente as imagens da Senhora da Conceição, de Santa Ana e São Joaquim. Em sua missiva, padre Jesuíno frisava que seu sonho era poder devolver os 54\$200 réis que os monges haviam pago pelo serviço no órgão e mais as horas de trabalho dos mestres escravos de carpintaria. No entanto, sendo pobre, somente podia rogar-lhes desculpas, pedindo absolvição por seu pecado.<sup>20</sup> Jesuíno encerrava sua carta da seguinte maneira:

“... e também porque o receio e cuidado que me causa a hora da morte e da conta; sou obrigado a recorrer a Vossa Reverendíssima como prelado desse

<sup>19</sup> Diogo Antonio Feijó. *Op. cit.*, p. 84.

<sup>20</sup> Mário de Andrade localizou esta carta no convento do Carmo de Santos, primeiramente a publicou na Revista do SPHAN e depois a analisou em sua biografia de Jesuíno, ver: Mário de Andrade. “Uma carta do padre Jesuíno do Monte Carmelo”. *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. 5(1941): 207-212; Mário de Andrade. *Padre Jesuíno, Op. cit.*, p. 69.

convento pedindo a Vossa Reverendíssima, e aos seus religiosos perdão de todo o dano exposto nesta, para sossego e quietação da minha consciência, já que tive o desacordo de obrar em tudo tão imprudentemente”.<sup>21</sup>

As faltas cometidas ao longo de sua vida repercutiam em uma crise particular de consciência, sobretudo quando a velhice foi chegando. Em 1815, padre Jesuíno temia morrer com a consciência pesada por antigos pecados e, com um papagaio no ombro, percorreu a pé os mais de 45 quilômetros que separavam a vila de Itu da de São Carlos, onde morava seu amigo e confessor padre Diogo Antonio Feijó.<sup>22</sup> Numa época em que os padres costumavam andar a cavalo, Jesuíno, já velho, caminhou até São Carlos. Quando ninguém o acusava de mau mecânico de órgão, ou de entalhador e pintor relapso, aquele padre confessava seus deslizes.

Como narrava padre Diogo, o também padre Jesuíno era um servo temente ao “Onipotente”, cuja ação e pensamento estavam sendo constantemente vigiados. Este duro comportamento e a rigidez moral faziam Jesuíno sentir-se melhor mas, por outro lado, transformava-o num herói exemplar, alguém a ser imortalizado. É esta uma armadilha da memória criada por Jesuíno e que padre Diogo reproduzia em sua oração fúnebre.

Suprimindo os fracassos de Jesuíno e enfatizando sua “delicadeza de consciência”, padre Diogo perpetuava a tentativa de alcançar a perfeição pretendida pelo clérigo. Títulos como o de piedoso, edificador de templos, devoto direto da Senhora do Monte Carmelo e da do Patrocínio, sobressaíam na oração proferida por padre Diogo, fornecendo um sentido mestre para a vida daquele sacerdote já falecido.

Se padre Diogo exaltava Jesuíno, fazia-o não apenas como um exemplo para todos os fiéis ali presentes, mas também para, conjuntamente, rememorar e enaltecer a família e o grupo que padre Jesuíno formara em Itu, do qual padre Diogo também fazia parte. Os filhos de Jesuíno, por exemplo, eram artistas como o pai e, na maioria, padres. A família de Jesuíno, a tomar por seus nomes, fazia-se toda “afilhada” de Nossa Senhora do Carmo: os dois irmãos José Luiz e Francisco do Monte Carmelo, seus quatro filhos, a saber, Elías, Eliseu,

---

<sup>21</sup> *Idem*, p. 212.

<sup>22</sup> Mário de Andrade retirou esta informação das memórias de um pintor ituano Miguel Dutra, contemporâneo de padre Diogo Antonio Feijó. Ver: Mário de Andrade. *Padre Jesuíno, Op. cit.*, pp. 247-248

Maria Teresa do Monte Carmelo e Simão Stock.<sup>23</sup> Todos pertenceram a uma congregação de padres que ficou conhecida em Itu como “os padres do patrocínio”.<sup>24</sup> Primeiramente na matriz de Itu e, posteriormente na igreja do Patrocínio, estes padres ocupavam as cadeiras de espaldar alto presente ainda hoje na primeira igreja, como pode ser visto na fotografia exposta na seqüência. Nela também pode ser vista uma enorme quantidade de quadros, pinturas de teto e imagens, as quais, em boa parte, foram pintadas por Jesuíno ainda antes de se tornar padre.

---

<sup>23</sup> Os nomes que Jesuíno escolheu para os seus filhos remontavam ao surgimento da Ordem Carmelitana, que nasceu no final do século XII, quando um grupo de fiéis católicos, durante a época da terceira Cruzada, localizou uma cadeia de montanhas que pensaram ser a do Monte Carmelo, situada na “Terra Santa”, atual território de Israel. No mundo bíblico, esta cadeia havia sido o lugar de renovação da aliança e das intervenções de Deus na Terra; intervenções estas obtidas através das anunciações dos profetas Elias e Eliseu do Monte Carmelo e seu seguidor Simão Stock. Estes três profetas formam, juntamente com Thereza d’Avila e João da Cruz, os santos de maior devoção dentro da Ordem Carmelitana. Estes dois últimos foram santos reformadores da segunda metade do século XVI, logo após o Concílio de Trento. Todos estes santos são os que ainda hoje são os cultuados pelos Carmelitas Calçados dos conventos de Santos, São Paulo e Itu, onde o padre Jesuíno se criou, daí a clara influência de seus exemplos para o religioso artista. Sobre este assunto, agradeço as informações fornecidas por Sandra Rita Molina. Para maiores detalhes sobre a origem e santos Carmelitas, ver: Emanuele Boaga. *O Carmo, como pedras vivas, para ler a história e a vida do Carmelo*. Roma: Oficinas da Litografia do Príncipe, 1989; François Lebrun. *As grandes datas do cristianismo*. Lisboa: Notícias, 1989.

<sup>24</sup> Sobre este grupo existem poucos trabalhos específicos, vide especialmente: Cônego Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro. *Op. cit.*; Ezechias Galvão de Fontoura. “Os padres do patrocínio”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 26(1928): 175-200; Roberto Machado Carvalho. “Feijó e os padres do patrocínio de Itu”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989): pp. 63-76; Paulo Florêncio da Silveira Camargo. “Os padres do patrocínio”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. 215(1961): 227-232.



Figura 9 - Foto do altar e capela-mor da igreja Matriz de Itu - Foto de Hélio Chierighini, em: Hélio Chierighini et al. *Itu - patrimônio da cultura paulista*. São Paulo: Desk Top Editorial, 1997, p. 21.

Desde o início do século XIX, padre Jesuíno havia sonhado em edificar um convento; no entanto, problemas “morais”, como por exemplo a má formação dos clérigos, levaram-no a entregar-se à edificação de uma igreja em louvor à Nossa Senhora do Patrocínio.

Naquela época não havia seminários em regime de internato e bastava ser aprovado numa prova ministrada pelo bispo para sagrar-se padre. Os candidatos estudavam com algum sacerdote e depois prestavam as provas em São Paulo.

Os quatro filhos de padre Jesuíno, a exceção de Eliseu, reuniam-se para estudar para estas provas.<sup>25</sup> Além de Jesuíno, seus filhos e seus dois irmãos, João Paulo Xavier vinha completar o núcleo familiar. Ele era um sobrinho de Jesuíno, que, desde cedo, fora criado pelos Carmelos, tornando-se padre e afamado professor de primeiras letras e de latim na região. Assim, a família Carmelo compunha o núcleo inicial de uma congregação de padres, diáconos e subdiáconos, cujo interesse maior era a formação de sacerdotes e a moralização e instrução do clero. À esta família juntaram-se pessoas como o padre Manoel da Silveira e padre Diogo Antonio Feijó.

Padre Silveira, embora oriundo de uma família de renome, fugia da riqueza, tornando-se um asceta em eterno voto de silêncio. Este padre só dirigia a palavra ao filho de Jesuíno, padre Elias, em cuja companhia rezava os officios divinos e ia ouvir missa. Relata-nos o cônego Fernandes Pinheiro, baseando-se em testemunhos orais, que padre Manoel da Silveira era venerado pela “eficácia de suas orações” e que a “crença popular” atribuía-lhe o “dom profético” e “mais de uma cura”.<sup>26</sup> O ituano monsenhor Ezechias Galvão Fontoura, também baseando-se em fontes orais, afirmou que padre Silveira tinha vivido por longos anos na casa de Jesuíno:

“Por longos anos viveu nesta casa, em uma pequena sala com porta para o Largo, o padre Manoel da Silveira, austero sacerdote pertencente a distinta família ituana. Conheci muito este reverendo; ele vivia inteiramente isolado, alimentando-se das esmolas da família de padre Jesuíno. Passou longos anos de vida em profunda contemplação, indo à meia noite à igreja do Patrocínio visitar demoradamente o Santíssimo Sacramento. Às seis horas da manhã ia ouvir missa no recolhimento de Nossa Senhora das Mercês e receber a sagra

---

<sup>25</sup> Por esta época, o processo de ordenação e estudo dos clérigos seculares podia ser efetuado através de aulas “particulares” com sacerdotes considerados instruídos. No século XVIII o convento de São Francisco na capital paulista era o principal responsável pela formação sacerdotal através de suas aulas de filosofia, mas no início do século XIX havia deixado de funcionar como também ocorrera com as aulas de teologia dogmáticas que eram ministradas anteriormente na catedral da Sé paulistana. Para maiores informações, consulte: Augustin Wernet. *A Igreja paulista no século XIX: a reforma de D. Antonio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática, 1987, pp.75-78; Ezechias Galvão de Fontoura. “Seus estudos em São Paulo”. *Vida do Exmo. e Revmo. Senhor D. Antonio J. de Melo, bispo de São Paulo*. São Paulo: Escola Tipográfica Salesiana, 1898, pp. 27-30.

<sup>26</sup> Cônego Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro. *Op. cit.*, p.145.

comunhão. Pouco tempo depois de sua ordenação celebrou, tão escrupuloso que somente seu diretor pode conseguir que ele comungasse diariamente. Foi sempre considerado um santo; seu enterro em uma das capelas do Patrocínio foi concorridíssimo. Todo o povo ia beijar o seu cadáver como se fora um santo; tive a oportunidade de assistir seus pomposos funerais.”<sup>27</sup>

Se havia aquele que quase não falava, mantendo-se no limite do ascetismo, a maioria dos patrocinistas era voltada para ações mais expositivas. Este é o caso do reverendo Diogo Antonio Feijó. Este sacerdote foi, durante muito tempo, apenas um enfeitado especial, pois era filho ilegítimo de um rico ramo familiar paulista: os Camargos. Em 1821, por ocasião da oração fúnebre à Jesuíno, padre Diogo já possuía alguma respeitabilidade, e estava bem financeiramente, morando entre São Carlos e Itu. Na primeira vila padre Diogo Feijó possuía um sítio adquirido em 1808, quando recebera uma herança em dinheiro e escravos de sua avó materna. Em São Carlos, atual Campinas, padre Diogo plantava cana-de-açúcar e mantimentos. Já na vila de Itu, também possuía uma propriedade, onde fazia experimentos na plantação do chá e fabricação de telhas. Este sacerdote ficou conhecido em São Carlos e redondeza por seu trabalho de ensino de primeiras letras e filosofia moral, sendo, além disso, um orador de respeito, tendo sido convidado, em 1817, para rezar e efetuar discurso na matriz de São Carlos na ocasião da aclamação de D. João VI.

Na realidade, à exceção da maioria do clero paulista, padre Manoel da Silveira e padre Diogo Feijó possuíam meios próprios de sustento, sendo, mesmo que contraditoriamente, membros da elite local.<sup>28</sup> Para ser mais clara, em Itu havia uma concentração de padres proprietários e de nome e ascendência ilustre. Como afirma um estudioso ituano dos patrocinistas, os padres de Itu eram “quase todos filhos dos mais

---

<sup>27</sup> Monsenhor Ezechias Galvão de Fontoura. “Os padres do, *Op. cit.*, p. 194.

<sup>28</sup> Sobre esta penúria do clero paulista, Augustin Wernet, consultando a compilação de fontes *O clero no parlamento brasileiro*, conclui que os vigários colados e os encomendados deveriam ganhar salários equivalentes aos dos juizes de direito, mas na prática: “Na *Província* de São Paulo no ano de 1833, os Juizes de Direito ganhavam 1:400\$000 e os vigários colados 200\$000. Os coadjutores 25\$000. Os cônegos recebiam o vencimento de 300\$000, exceto o arcediogo, o arcepreste e o chantre, que ganhavam 500\$000 o primeiro e 400\$000. O ouvidor da Comarca 600\$000 e os juizes de fora 400\$000. O bispo de São Paulo na carreira equivalente a de desembargador, recebia 1:800\$000, enquanto o desembargador teve um vencimento de 2:800\$000.” Augustin Wernet. *Op. cit.*, p. 58.

abastados e aristocráticos fazendeiros, entre os quais preponderava a idéia de que toda a família nobre devia ter um filho no exército e outro no altar”.<sup>29</sup>

Se no seio patrocínista havia membros mais afortunados, a família Carmelo, entretanto, sustentava-se por seus ofícios sacros e pelas doações involuntárias ou fruto de promessas. Assim como Jesuíno, seu filho mais moço, padre Simão Stock, empregava seu tempo “em armar as igrejas para as grandes solenidades, não somente em Itu, como nas paróquias vizinhas, para onde era com freqüência convidado servindo também de mestre de cerimônia nas festividades religiosas”. Eliseu do Monte Carmelo “foi grande estatuário e magnífico cantor”. Padre Elias ajudou na fundação e edificação da Santa Casa de Misericórdia de Itu, bem como da fundação do recolhimento de Nossa Senhora das Mercês, onde sua irmã Maria Teresa era regente.<sup>30</sup> A arte e o empenho de arrecadação e construção de prédios sacros conformavam a marca desta família comandada por padre Jesuíno, sendo que sua vida de relativa pobreza os aproximava mais da imitação de vários personagens bíblicos.

Os padres do patrocínio pregavam o evangelho em igrejas, capelas e senzalas de Itu e região. Como lembrava um estudioso patrocínista, eles “empregavam seu tempo não só no exercício de seu sagrado ministério, como também ensinando o português, o latim e a doutrina cristã”. Os fazendeiros ituanos contratavam sacerdotes para ensinar a doutrina cristã para seus familiares e escravos, sendo que, “no tempo quaresmal, quando não traziam seus escravos à cidade, levavam sacerdotes para ouvi-los em confissão, e administrar-lhes a sagrada comunhão, celebrando o santo sacrifício da missa”.<sup>31</sup>

No entanto, apesar de seu íntimo contato com o mundo, os patrocínistas não deixaram de lado seu regimento interno. Seguindo regras duras e uma disciplina rígida, estes padres contrabalançavam suas incursões mundanas através de penitências e suplícios. Padre Diogo Antonio Feijó, por exemplo, trazia sempre a mão seu breviário, “não largando o cilício que lhe tinham atado os padres do patrocínio”.<sup>32</sup>

Mortificações, votos de silêncio, curas e milagres, era este o duro exemplo patrocínista que impressionava os ituanos, tornando sua pregação e futura igreja muito popular. Eles agiam sempre em conjunto e criaram regras gerenciadoras de sua conduta. Além

---

<sup>29</sup> Antonio Augusto Fonseca. *Op. cit.*, p. 162.

<sup>30</sup> *Idem*, pp. 178-179.

<sup>31</sup> *Idem*, p. 183.

<sup>32</sup> Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro. *Op. cit.*, pp.146-147.

da bíblia, padre Diogo escreveu e ministrou aulas de filosofia moral, nas quais procurava relacionar os caminhos e regras divinas com o mundo dos homens, discutindo os famigerados direitos e deveres dos homens juntamente com os legados pela “providência divina”.<sup>33</sup>

Em 1821, padre Diogo lembrava não apenas o inventor, mas também o pregador Jesuíno. O penoso tempo quaresmal já havia partido e, em julho, as festas dos santos juninos haviam acabado de encher o ambiente de fogos, danças e fogueiras. No entanto, a linda igreja patrocinista estava triste. As lembranças de Jesuíno estavam por toda a parte e entre suas imagens, quadros, pinturas de teto, de parede e sua música de fundo, padre Diogo reencontrava seu grupo de amigos:

“Na cadeira, da verdade, quantas vezes tomado de um santo entusiasmo levantou ele a voz para deprimir o vício, para atropelar as paixões radicais, que são a origem funesta de tantos males. Mil vezes apresentou-vos o evangelho desenvolvido pelos oráculos da religião. A doutrina de Jesus Cristo vos foi pregada com força e com clareza. Mil vezes vos abriu o quadro terrível da ira do onipotente para pordes termo a vossos errados projetos.”<sup>34</sup>

Sagrado padre com 33 anos, para padre Diogo, a vida de Jesuíno era a imitação evangelizadora da vida de Cristo. Ele era um pregador, um oráculo e um doutrinador do evangelho. Continuava padre Diogo:

“Quantas vezes não o vistes sentado no sagrado tribunal da penitência julgando as consciências? Com que prontidão e ao mesmo tempo com que zelo, com que temor se não empregou ele sempre neste importante, custoso e arriscado ministério? Quantos pecados não se diminuíram, e quantas conversões se não devem à sua caridade! A quem se deve este grande número de cristãos, que freqüentam nossos templos, que fiéis a seus deveres apresentam em particular e em público o verdadeiro caráter de discípulos de Jesus Cristo, que dão glória à Igreja, e exemplos aos relaxados, que diariamente aterraram e confundem os libertinos, sendo sua conduta uma calada repreensão de seus escândalos, e da vergonhosa deserção da bandeira do crucificado? O padre Jesuíno pode bem chamar-se o patriarca destas criaturas convertidas, destas almas fervorosas, que em tempos mais felizes serão com melhor justiça avaliadas.”<sup>35</sup>

A pregação daquele “patriarca” vinha do “sagrado tribunal da penitência”, o qual comandava. Este “tribunal” informal funcionava como um local público de expurgo dos

---

<sup>33</sup> Para a leitura e discussão sobre estas aulas, ver: Eugênio Egas (org.). *Diogo Antonio Feijó: documentos*. São Paulo: Tipografia Levy, 1912; Diogo Antonio Feijó. *Cadernos de Filosofia. Introdução e notas de Miguel Reale*. São Paulo: Grijalbo, 1967.

<sup>34</sup> Diogo Antonio Feijó. *Op. cit.*, p. 85.

pecados, onde os mais variados problemas de consciência eram julgados. Havia um colegiado de padres encarregado de zelar pela moral patrocínista, que se pautava tanto no que se lia, quanto no que se vivenciava. Eles tornaram-se afamados por suas atividades, a saber, pelas conversões conseguidas, as pregações e a diminuição dos pecados.

Vários são os exemplos da fé na senhora do patrocínio em Itu e em seus padres, seus representantes. Alguns parecem espontâneos, ou melhor, retirados do convívio cotidiano dos fiéis com seus santos de devoção. Em 1819, por exemplo, no mesmo ano do falecimento de padre Jesuíno, uma outra senhora de Itu também falecia, deixando em testamento uma encomenda a Senhora do Patrocínio. D. Gertrudes Maria de Camargo declarava ser viúva sem filhos, moradora na rua de Santa Ana e possuidora de três escravos, dos quais um deixava para a santa patrocínista, recuperando uma antiga promessa:

“Declaro que minha escrava Rita estando gravemente enferma prometi à Senhora do Patrocínio que se sarasse servisse durante a minha vida e que, por minha morte lhe deixaria e como sarou pertence a mesma Senhora portanto logo que eu morrer o meu testamenteiro entregue-a ao padre Elias do Monte Carmelo, protetor da Igreja da mesma Senhora.”<sup>36</sup>

A escrava Rita era escrava da Senhora do Patrocínio sob a guarda do padre Elias. Era este mesmo sacerdote o responsável pelo abrigo e segurança dos restos mortais de seu pai Jesuíno, mas também a alma de padre Jesuíno havia sido levada através da intermediação da senhora do Patrocínio. Após a morte repentina de padre Jesuíno, seus restos mortais esperavam pela conclusão de sua igreja, jazendo provisoriamente sob a proteção de Nossa Senhora do Carmo.

Sem a prática de cemitérios, os fiéis de Itu como aliás os de todo o mundo português, velavam seus mortos em suas casas de devoção, em suas irmandades e jazigos situados ora ao lado, ora dentro de seus templos mais queridos. Vivos e mortos relacionavam-se por demais: eram as missas por almas, as visitas aos jazigos, as promessas aos Senhores e Senhoras dos templos católicos.<sup>37</sup> A prática de D. Gertrudes era algo comum, mas sua escolha

<sup>35</sup> *Idem ibidem*.

<sup>36</sup> “Inventário de Gertrudes Maria de Camargo, inventariado pelo reverendo padre Pedro José da Silveira, de 1819.” *Museu Republicano Convenção de Itu*. 1º Ofício, maço nº 24-A, processo nº 11.

<sup>37</sup> Sobre a prática dos enterros e morte no Brasil, ver: João José Reis. “O espaço sagrado do morto: o lugar da sepultura”. In: *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp. 171-202; João José Reis. “O cotidiano da

pelo patrocínio demonstra o prestígio daquela devoção em Itu. Os ituanos poderiam escolher vários intermediários em sua relação com o céu, padre Jesuíno e D. Gertrudes “optaram”, pela Senhora do Patrocínio.

O caso de D. Gertrudes expõe um mundo hierarquizado, tomado por um dia a dia em que doenças, mortes e dificuldades financeiras eram discutidas em diversos terrenos materiais e espirituais, ganhando a forma de diálogos com os santos, de intermediações dos padres, gerando as preces solitárias ou em conjunto, bem como promessas, mortificações e tudo o que pudesse comover a Deus e aos homens, que, no limite, eram sua imagem e semelhança.

Se algumas devoções patrocinistas eram frutos de promessas, outras advinham da intervenção direta dos padres do Patrocínio nos problemas de seus fíéis. Liderados por Jesuíno, ficaram conhecidos na vila de Itu como os “padres moralistas”. Um exemplo desta prática foi a intervenção que efetuaram em 1807, quando um casal lhes consultou sobre um interessante caso.

Naquela época, D. Ana Esméria do Lado de Cristo e seu marido, Manoel Alves de Lima, possuíam uma dezena de escravos e mantinham na vila de Itu um comércio de vários gêneros de produtos de secos e molhados. O casal tinha um filho e, em 1807, D. Ana estava prestes à dar a luz um segundo varão. Com a aproximação do parto, o comerciante Manoel precisou arrumar uma boa ama-de-leite. Ele acionou toda sua rede de parentes, amigos e até os padres mais próximos com o intuito de localizar alguém. Finalmente encontrou a solução na escrava Izabel, que pertencia a uma pobre senhora, chamada simplesmente de Bibiana Maria.

Bibiana e Manoel marcaram um encontro, conversaram e concluíram pelo empréstimo de Izabel. Esta história acabaria sem maiores discórdias não fosse por um pequeno problema que assolava mais uma vez a vila de Itu: em 1807, grassava na vila mais uma epidemia de bexigas malignas. A escrava Izabel morreu com a peste de bexigas e sua senhora passou a cobrar de Manoel a perda da escrava. O comerciante e sua esposa saíram então em busca de conselhos “morais” para esclarecer se estavam ou não em “dívida de consciência” para com Bibiana Maria. Antes disso, porém, o comerciante e sua esposa

---

morte no Brasil oitocentista”. In: Luiz Felipe de Alencastro (org.) *História da vida privada no Brasil – Império: a Corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia da Letras, 1997, pp. 95-141.

tentaram articular várias pessoas na vila e, depois dos padres Patrocinistas darem seu veredicto, a senhora Bibiana recorreu ainda à Justiça Ordinária de Itu.<sup>38</sup> Descrevia D. Ana que Bibiana, a princípio, não queria alugar Izabel mas, por querer “servir” ao seu marido, acabou concordando com um empréstimo que duraria o tempo da viagem de Manoel até São Paulo. Quando a epidemia de bexigas apareceu em sua casa, D. Ana teria então tentado devolver diretamente a escrava Izabel à sua senhora. Falhando esta primeira tentativa, seu marido tentou a devolução pelo intermédio de um irmão de Bibiana, de nome Alexandre Colares. Mais uma vez não se chegou a nenhum acordo. Somente após a morte de Izabel, as partes recorreram aos chamados “moralistas”.

A ação ou resolução tomada por estes padres foi a de cobrar uma devolução do bem perdido quando em posse do Sr. Manoel. Este último teve que prometer ceder uma outra sua escrava de “pote d’água”, para a senhora Bibiana à guisa de devolução. No entanto, o comerciante da vila de Itu só estava “obrigado” a cumprir sua promessa quando Bibiana pagasse pelo tratamento e sepultamento da escrava Izabel. O final deste caso guardou momentos tristes, pois o comerciante veio a falecer e Bibiana, não recebendo sua outra escrava e sem pagar pelo tratamento da sua antiga, resolveu apelar para a justiça civil. Ela perdeu a causa e ainda teve que pagar as custas do processo, que não eram poucas.

Se os patrocinistas basearam seu juízo no território da moral, a justiça civil enfatizou o campo financeiro, julgando o caso encerrado por falta de provas testemunhais fidedignas. No entanto, se hoje é possível perceber dois tipos de atuação judicial, problemas como o de D. Ana Esméria e Bibiana somavam os dois lados da questão, que, finalmente, eram indissolúveis. Além de uma dívida econômica, tratava-se de uma dívida de consciência. O que importa aqui, portanto, é que os padres patrocinistas foram vistos como juizes, como uma instância capaz de aconselhar as partes e solucionar uma querela entre elas.

Era este um dos campos mais profícuos na atuação de padre Jesuíno e seu grupo. Eles entravam pelas casas, fazendas e senzalas procurando intervir em situações delicadas, onde a justiça de Deus deveria servir de solução. Patrocinavam uma justiça

---

<sup>38</sup> Todo este caso foi retirado do inventário do comerciante Manoel Alves de Lima e do processo que Bibiana Maria moveu contra a viúva, D. Ana Esméria, vide: “Inventário de Manoel Alves de Lima, Inventariado por D. Ana Esméria do Lado de Cristo em 1815” *Museu Republicano Convenção de Itu*. 1º ofício, maço 19-B, processo 4. “Auto Cível de Justificação aberto por Bibiana Maria,

específica. Contrastando casos como os da doação de D. Gertrudes e o problema moral de D. Ana Esméria com a vida e a memória que padre Diogo elaborou sobre Jesuíno e seu grupo depreende-se que os patrocinistas estavam profundamente envolvidos com os problemas do dia a dia da vila de Itu. Como lembrava Padre Diogo, padre Jesuíno trabalhava muito:

“Quantos que jazem hoje no seio da morte não experimentaram sua caridade nos últimos momentos sempre acompanhados de enjôo, e do desprezo ainda dos mesmos domésticos? Quantos não foram socorridos por sua diligência, quando lutando com a pobreza, miseráveis, apenas faziam chegar a seus ouvidos o surdo e fastidioso eco da necessidade!”<sup>39</sup>

Padre Jesuíno atraía pela pompa de sua obra, pela força de sua de sua palavra e por sua ação em casos múltiplos como os de Bibiana Maria e D. Ana Esméria do Lado de Cristo. Em sua busca pela perfeição e tentativa de trazer o céu mais para perto da terra, os patrocinistas viviam um momento místico, na qual a caridade e a simplicidade auxiliavam no caminho da santificação. Comparando-se aos apóstolos e a Cristo, invadiam vidas alheias julgando-as e condenando-as, em suma, misturando campos de atuação hoje muito delimitados, tais como o da justiça, da política e da religião. Estes padres lutavam para aproximarem-se da perfeição divina e padre Diogo insistia nesta busca ao ressaltar a atuação de Jesuíno perante os demais homens. Neste momento, padre Diogo, temendo a ação do tempo, lembrava a “pureza” dos primeiros anos da vida do amigo falecido:

“É verdade, que o tempo estragador de tudo, tem muitas vezes querido confundir as cinzas do justo com as do ímpio: têm-se queimado incenso tanto sobre o túmulo do virtuoso, como do malvado. A vil adulação tem em diferentes épocas levantado o seu trono a par da verdade, mas aquela não tem podido sustentar estes direitos usurpados; quando estas surgindo por entre o erro, tem recebido os respeitos, e adoração de todos os séculos. Nossos louvores tão puros hoje, como nossos sentimentos, não são extorquidos, são livres, ainda que arrancados pela força do amor e da gratidão. Quem haverá dentre nós, que não tenha retraçado vivamente em sua memória os primeiros passos daquele herói raro?”<sup>40</sup>

Note-se que o louvor recebido por padre Jesuíno era “puro” e “livre”, não tendo sido “extorquido” de ninguém. Eram sentimentos como a “gratidão” das pessoas, que transformavam padre Jesuíno de seus primeiros anos em um “herói raro”.

---

contra D. Ana Esméria do Lado de Cristo em 1819”. *Museu Republicano Convenção de Itu*. 1º ofício, maço 24-A, processo 4.

<sup>39</sup> Diogo Antonio Feijó. *Op. cit.*, p. 86.

<sup>40</sup> Diogo Antonio Feijó. *Op. cit.*, pp. 81-82.

Heroísmo, pureza, e todo este tom elogioso presente na oração fúnebre e tão comum em qualquer outra, pode parecer exagero. Isto faria toda a argumentação até aqui desenvolvida ruir diante de um escrito falsamente laudatório a um defunto amigo. Ampliando o campo de análise, no entanto, é possível perceber que esta oração continha muito mais do que seus exageros, sendo que, no limite, até eles podem ser compreendidos.

### 5.3 - Itu: “teatro de paixões e misérias”.

Quando o padre Diogo pronunciou suas primeiras palavras, muitos dos ouvintes certamente conseguiam perceber melhor Jesuíno e seus atos de “justiça” e “heroísmo”, sobretudo em contraste com a vida de um outro clérigo que por muitos anos foi o superior de todos os da paróquia local. Este, sim, encaixava-se bem no rol dos “ímpios” descritos por Padre Diogo.

Entre 1812 e 1819, o vigário colado de Itu foi o padre Antonio de Pina e Vasconcelos.<sup>41</sup> Oriundo de Jundiáí, durante os oito anos de sua estadia em Itu, este sacerdote deixou mais de 50% dos batizados da matriz para serem realizados por seus padres coadjutores e demais sacerdotes ituanos. Ainda na vigência de seu vicariato, chamou para coadjutor um seu irmão de sangue, José Pina de Vasconcelos que também partilhava dos maus hábitos do irmão. Se os irmãos Pina quase não faziam assentos de batismo, também simplesmente não assinaram um só óbito em Itu.<sup>42</sup>

A vila só não ficava sem sacramentos porque, desde o final do século XVIII e início do XIX, as igrejas e templos prosperavam e se multiplicavam. A mais antiga era a capela dedicada ao louvor de Santa Rita, inaugurada em 1728. Seguia-se a igreja e hospício do Carmo, em funcionamento desde 1777; a matriz, que invocava a Nossa Senhora da Candelária

---

<sup>41</sup> Para a compreensão dos limites e deveres de um vigário colado, é importante explicar um pouco de suas funções. Abaixo do bispo que era indicado pelo monarca e confirmado pelo Papa, estavam os vigários de vara, cuja jurisdição era regional ou distrital, e, abaixo dele encontravam-se os vigários colados, os quais governavam as paróquias. Este últimos tinham jurisdição sobre os demais clérigos da paróquia, a saber, seus coadjutores, uma espécie de auxiliares, os párocos perpétuos e os proprietários. Para maiores esclarecimentos, vide: Graça Salgado(coord.). *Fiscais e meirinhos: a administração no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 118.

<sup>42</sup> Os dados estatísticos foram retirados do memorialista ituano Francisco Nardy Filho, ver: Francisco Nardy Filho. *A cidade de Itu: crônicas histórica*. São Paulo: Publicação do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, 1950, 3º volume, p. 29.

e que fora inaugurada em seu prédio novo em 1780; a igreja e convento de São Francisco, reinaugurada após uma reforma em 1802, e, finalmente, a igreja de Nossa Senhora do Patrocínio e a capela de Nossa Senhora da Boa Morte, inauguradas respectivamente em 1820 e 1822.<sup>43</sup>

Em cada uma destas igrejas, capelas, hospícios e conventos havia religiosos seculares e regulares. Seu número estava em constante crescimento até a primeira década do século XIX. Entre 1791 e 1814 o número de religiosos seculares em Itu ampliara-se de nove para trinta e três, existindo ainda mais outros cinco frades.<sup>44</sup> Itu havia se tornado uma vila repleta de igrejas onde muita gente se reunia nos finais de semana, nos dias santos e nas festividades religiosas. Como relatou o viajante francês Auguste de Saint-Hilaire na década de 1820:

“Há em Itu várias praças pequenas, mas a praça onde se localiza a igreja paroquial é a única que merece menção. (...) Além da igreja paroquial, Itu possui ainda mais oito templos consagrados ao serviço divino. Os principais são a igreja dos carmelitas (...) e a de Nossa Senhora do Patrocínio. (...) Numa das extremidades da cidade fica o convento dos carmelitas calçados, e na outra a dos franciscanos. (...) Nos domingos e dias-santos Itu se enche de animação. Nesses dias, (...)os fazendeiros das redondezas vão à cidade assistir missa, mas durante a semana as principais casas ficam fechadas, e as ruas desertas.”<sup>45</sup>

Itu era a segunda vila da capitania paulista, mas destacava-se não apenas por sua próspera lavoura canavieira, como também por estar repleta de padres, frades, igrejas e capelas. Seu espaço geográfico era demarcado por templos; nas extremidades situavam-se dois conventos interligados por uma dezena de pequenas ruas. Na pintura de Miguel Dutra, datada entre 1830 ou 1840, percebe-se à esquerda o largo do convento do Carmo, com seu jazigo, mais à direita. Do outro lado, nota-se o convento de São Luís, dos frades Franciscanos. Entre os dois, assinalando o centro da cidade, a imponente Matriz. A elevação do terreno foi acentuada no local destinado à matriz, o convento do Carmo foi edificado logo abaixo e o de São Luís um pouco mais próximo de um declive acentuado do terreno. A igreja do Patrocínio nem ao menos surge na tela do pintor, situando-se atrás do Carmo, na baixada. É claro que

---

<sup>43</sup> Sobre a edificação dos templos em Itu, existe uma crônica escrita ainda na segunda metade do século XIX, vide: Joaquim Leme de Oliveira Cezar. “Notas Históricas, *Op. cit.*”

<sup>44</sup> Paulo Florêncio da Silveira Camargo. “Os padres do Patrocínio”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. 251(1961): 227.

<sup>45</sup> Auguste de Saint-Hilaire. *Viagem à província de São Paulo*. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: EDUSP, 1976, pp. 172-174.

este é o ponto de vista do viajante que, como o pintor Miguel Dutra, chegava à vila de Itu vindo de Campinas ou de sertões mais longínquos pois, se a perspectiva se invertesse, saindo da capital paulista para Itu, a primeira igreja vislumbrada seria a do Patrocínio.

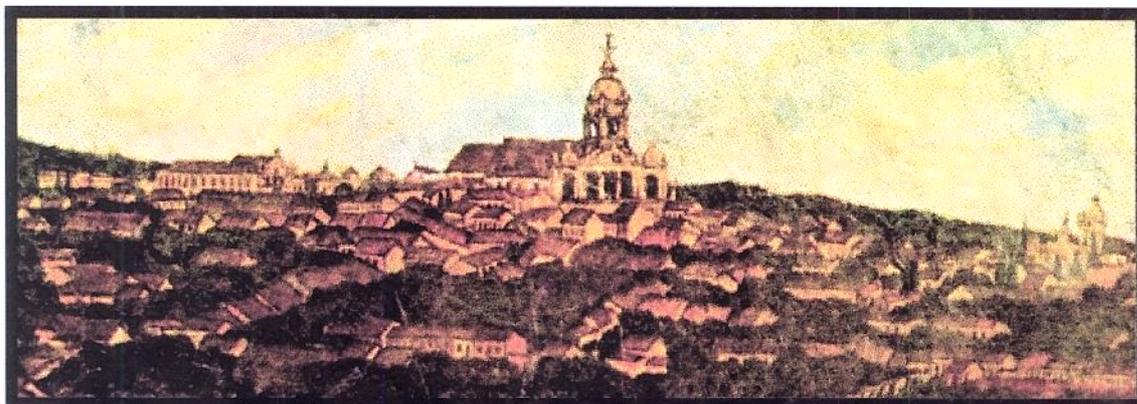


Figura 10 - Detalhe da tela *A Cidade de Itu* do pintor ituano Miguel Dutra. Retirada de: *Miguel Dutra: o poliédrico artista paulista (Itu, 1810 - Piracicaba, 1875)*. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, 1981, p. 6.

Ainda pela pintura, percebe-se os clarões das três praças maiores da vila de Itu, às quais Saint-Hilaire fez referência. Estas praças eram como pátios de onde saíam ruas que guardavam uma irregularidade proporcional ao acidentado terreno e à importância dos templos que lhes davam os nomes. No centro de todo este emaranhado de pequenas ruas estava o maior templo: o da Matriz da Candelária. Era este o lugar que estava sob a guarda do vigário Pina. No entanto, ser pároco daquele estabelecimento era mais do que ministrar sacramentos aos paroquianos das redondezas; era, sobretudo, responsabilizar-se pelos bens e pertences de Nossa Senhora da Candelária e suas hóspedes, a Senhora do Rosário dos Homens Pretos, de Santa Gertrudes, de Santa Ana e de alguns outros santos.

Os ornamentos, enfeites, jóias e coroas foram sendo doados e/ou adquiridos por fiéis ou suas irmandades, que esperavam que o pároco fizesse o papel de guardião de todos os presentes e agrados ofertados aos santos, às igrejas e a seus altares. Estavam ali expostos os sacrifícios e as promessas de muitos homens e mulheres que, rogando aos seus santos intercessores, pretendiam alcançar o reino dos céus. O papel de pessoas como padre Pina ou padre Jesuíno do Monte Carmelo, ou ainda padre Diogo Antonio Feijó era cuidar, manter e tentar ampliar todo aquele patrimônio sagrado.

Padre Jesuíno, até sua morte, rezava missas entre o Carmo e a Matriz da Candelária. Neste sentido, ele, sua família e muitos outros sacerdotes sem paróquias ou capelas

da região executavam um trabalho que ia além daquele mais diretamente sacerdotal. Além de batizarem, confessarem e ofertarem os demais sacramentos que o vigário Pina e seu irmão deixavam de fazer, padre Jesuíno, seus filhos e agregados procuravam levantar fundos na comunidade de Itu para ornamentar e melhorar seus templos.

O trabalho dos Carmelos, no entanto, era dificultado pela postura de padre Pina, que comandava a igreja local, estando submetido apenas ao vigário da vara, padre Nuno de Campos Bicudo e Sá. É neste terreno do complexo gerenciamento do ministério sacerdotal e de uma quantidade crescente de padres juntando-se em Itu, que estouraram vários escândalos sobre a vida particular de padre Pina. As denúncias contra este vigário foram se acumulando, mas explodiram somente em 1819. A primeira descrevia um caso ocorrido em 1816 e denunciado ao vigário da vara.

Eram três horas da tarde quando o padre Manoel de Sampaio Botelho chegou na casa do vigário padre Nuno. Vinha trazendo três cartas-denúncia. Uma havia sido escrita por ele mesmo, outra pelo mestre de capela da vila de Itu, Jerônimo Pinto Rodrigues e uma terceira saía das mãos de D. Francisca Xavier da Fonseca<sup>46</sup>: todas denunciavam um caso de quebra de sigilo do confessor. Seu conteúdo pode ser descrito através daquela escrita por D. Francisca Xavier da Fonseca:

“Reverendo Senhor Vigário da Vara:

Em dias do mês de abril do ano de 1816 estando eu com minha família mais padre Manoel Ferraz, e padre Luiz Mendes, e Francisco Xavier Pacheco, meu primo em casa do vigário desta vila Antonio de Pina e Vasconcelos este na mesa em que deu uma ceia, disse a um dos ditos padres: “padre fulano que graça acha na nossa fulana, para lhe fazer serviços, quereis substituir o lugar de fulano, que anda ausente: porém estais enganado; porque ela não faz caso de você”; respondeu o dito padre que não havia tal, e que não tinha semelhantes relações com aquela moça: replicou o dito vigário, tem relações e eu de tudo sei; porque sou confessor dela: ouvindo eu isto perguntei ao dito vigário, se o que se ouvia debaixo de confissão podia se declarar, respondeu o dito segimista (sic.), que não podia contar-se, mas que podia se dar a entender, e isto disse, depois de ser declarado as pessoas por seus próprios nomes, e como esse fato me parece um dos que devem ser denunciados, por esta o denuncio a V. M. Para que haja de por na presença de S. Excia. Reverendíssima. (...) Itu 16 de maio de 1819.”<sup>47</sup>

<sup>46</sup> “Auto de Livramento Crime, denunciante: reverendo promotor e juiz, denunciado: reverendo Antonio de Pina e Vasconcelos em 1819”. *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*. Processos Império, Interior-SP, Itu.

<sup>47</sup> *Idem ibidem*.

Outra testemunha, o mestre de capela Jerônimo Pinto, declarava que tudo havia começado quando o assunto na mesa era o próprio padre Pina. O vigário de Itu parecia estar fora de si, pois que, ao que tudo indicava, havia quebrado o sigilo de uma confissão não somente para dar uma lição em um padre relapso que estava sob sua autoridade disciplinadora, mas sobretudo por medo de ser denunciado, devido a sua reprovável conduta particular. Além disso, havia cometido o delito durante a ceia, citando nomes e, provavelmente, deixando a todos perplexos.<sup>48</sup>

Se Pina era um pároco relapso e pecador, como se explica a diferença temporal entre o acontecido e a primeira denúncia? Tudo acontecera em 1816 e só chegou as mãos do vigário da vara e à justiça eclesiástica da capital paulista em 1819. Por que estes anos de silêncio? Desde o caso do confessionário até a denúncia, ainda em Itu, o reverendo Pina trabalhou muito, escondendo provas e conversando com o público: eis uma interpretação possível, pois padre Pina estava respondendo na vila de Itu a dois outros processos, um no foro eclesiástico e outro na justiça civil. Ambos não puderam mais ser escondidos e, pelo contrário, vieram à tona de forma ampliada.

No mesmo ano de 1819, um destes processos chegava à capital paulista, trazendo acusações contra o padre Pina de crimes ainda mais graves. O vigário havia sido julgado culpado em Itu e era responsabilizado por crimes que iam desde roubo das “alfaias de ouro e prata” e dos “ornamentos da Matriz”, até o furto de “um rosário de ouro” que teria tirado “das mãos de Nossa Senhora do Rosário”. O pior era que tais roubos haviam servido para ornamentar sua concubina: Catarina Maria Rodrigues.

As denúncias prosseguiram e padre Pina ainda foi responsabilizado pelo sumiço de “um ramalhete de prata”, que teria sido entregue ao tenente José Mendes Ferraz, com a finalidade de desmanche “em obras pelo ourives Tomás da Silva Dutra”. Todos ainda davam pela falta de “um véu de ombros de cetim carmesim” que o vigário teria mandado “desmanchar para forrar como forrou a sua Murça” e do restante também teria mandado fazer “sapatos para a dita concubina”.

---

<sup>48</sup> A quebra no sigilo da confissão era um crime que gerou muitos processos, sobre eles e o funcionamento da confissão e desobriga paroquial, vide: Lana Lage da Gama Lima. *A confissão pelo avesso: o crime de solicitação no Brasil colonial*. Tese de doutoramento em História. São Paulo: FFLCH-USP, 1991, pp. 758-764.

Saindo da seção dos roubos, os crimes entravam para o rol das transgressões no exercício do ministério sacerdotal. Neste terreno, reverendo Pina havia sido acusado de deixar “morrer muitas pessoas sem sacramentos por sua negligência, e omissão”, de exigir cavalos para executar as confissões, e de viver amancebado havia quatro para cinco anos “de portas a dentro com a dita Catarina Maria Rodrigues com público e geral escândalo, conservando-a hora em sua casa na vila, e hora na chácara”.<sup>49</sup>

Concubinato, roubo, trocas de peças dos santos: o rol de acusações era extenso. Elas indicam que, desde antes do caso do confessor, padre Pina estava sob os olhos da justiça eclesiástica. Em 1814, chegara a Itu o visitador, padre Antonio Joaquim de Abreu Pereira. Com muita engenho e a ajuda de algumas pessoas, o reverendo Pina havia conseguido despistar o visitador.<sup>50</sup> Em 1817, o Ouvidor de Itu, Medeiros Gomes, havia feito um inventário dos bens da Matriz, e mais uma vez Pina tinha conseguido despistar a Justiça. Padre Joaquim Duarte Novaes, reverendo guardião da capela do Bom Jesus e testemunha no processo eclesiástico contra Pina, relatava a artilosidade do vigário colado de Itu para esconder do visitador sua má conduta:

“... disse que sabe por se público, e pessoas de probidade o certificaram a ele reverendo testemunha que o reverendo pároco tirou o rosário da mão de Nossa Senhora do Rosário, e deu a Catarina de tal sua concubina, que usava o dito rosário; o que muitas pessoas certificaram a ele reverendo testemunha e que em lugar deixou na mão de Nossa Senhora um rosário de contas falsas.”<sup>51</sup>

A esperteza de Pina parecia não ter limites. No entanto, as intrigas de sacristia indicam que a Senhora do Rosário moradora da Matriz de Itu teve seu rosário trocado várias vezes. O original, no entanto, continuava com Pina, mas a senhora ganhou, em

---

<sup>49</sup> “Auto de Livramento Crime, denunciante: reverendo promotor e juiz, denunciado: reverendo Antonio de Pina e Vasconcelos em 1819”. *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*. Processos Império, Interior-SP, Itu.

<sup>50</sup> Não posso precisar se esta visita foi periódica ou proposital e por efeito dos problemas com padre Pina. O que é importante relatar é que os visitadores eram, em geral, membros da elite eclesiástica, com a incumbência de fazer valer o poder dos bispos nas diversas paróquias sob sua jurisdição. Fiscalizavam os “públicos escândalos” cuidando dos fundamentos da moralização do clero tanto quanto da manutenção e devoção aos objetos de culto. Para maiores esclarecimentos, ver: Fernando Torres Londoño. *Público e escandaloso: igreja e concubinato no antigo bispado do Rio de Janeiro*. Tese de doutoramento em História. São Paulo: FFLCH-USP, 1992, pp. 202-210.

<sup>51</sup> “Auto de Livramento Crime, denunciante: reverendo promotor e juiz, denunciado: reverendo Antonio de Pina e Vasconcelos em 1819”. *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*. Processos Império, Interior- SP, Itu.

última instância, um outro rosário mais rico, todo de ouro. Pina conseguira trocar a tradição pela riqueza e parecia ter se safado.

O mesmo padre Duarte que, ao iniciar seu testemunho parecia mais estar desabafando, relatou que o Capitão André de Sampaio havia morrido sem confissão porque quando o reverendo Pina foi chamado, mandou dizer que sem cavalo não ia e que, posteriormente indo o reverendo Manoel Ferraz, então já era tarde, pois o sobrinho do Capitão

André “já entrava com o corpo [do falecido tio] na vila”. O rol dos que morreram da mesma forma era grande, estando aí presentes pessoas livres e influentes, bem como muitos escravos. Sob este aspecto padre Novaes relatava que “faleceu Inácio Ribeiro do bairro do Cajuru sem confissão sendo chamado o reverendo pároco, e vindo cavalo”, também havia morrido uma escrava de “Joaquim de Almeida Barros do bairro do Tapueú”, mesmo vindo cavalo. Ainda neste mesmo sentido havia falecido “uma escrava de Antonio Galvão”. Neste último caso todos sabiam que padre Pina estava dentro da vila e que foi chamado várias vezes, mas não deu ouvidos às súplicas de seus fiéis. O padre Duarte Novaes ainda ficou sabendo através do mestre da capela Jerônimo, que por sua vez era parente de Ana Gomes do Rosário, “que esta faleceu sem tomar o viático por omissão do reverendo pároco sendo chamado muitas vezes”. Para concluir, padre Novaes arrebatou seu testemunho enfatizando que era “constante, público e notório” que haviam “morrido muitas pessoas pobres sem confissão”.<sup>52</sup>

Também quando o assunto era uma simples confissão para desencargo de consciência, padre Novaes mostrava diversas irregularidades na conduta de Pina. Padre Novaes afirmava que soube “por ouvir ao reverendo José Rodrigues que sendo chamado o reverendo pároco para confessar uma escrava do alferes Zacarias do bairro do Pirai de cima não foi; e que sendo depois chamado ao dito reverendo José Rodrigues apenas o absolveu”. Mais adiante, padre Novaes garantia que também sabia “por ouvir frei Pedro da Anunciação Chaves, e outras pessoas que o acompanhavam que o reverendo pároco sendo chamado não foi confessar uma mulher do bairro do Capivari, e que ao dito frei Pedro confessou passando casualmente pela estrada”. Padre Novaes ficou sabendo pelo sacristão da Matriz que este vivia perguntando a “muitos que trazem corpos a enterrar com quem se confessou o falecido”, e que a resposta sempre era a mesma: “respondem que não se confessou por não mandar

---

<sup>52</sup> *Idem ibidem.*

cavalos para mandar o reverendo pároco, visto que o dito reverendo pároco não tem cavalos para as confissões de fora, e que ainda mesmo algumas vezes vindo cavalo não vai estando o reverendo coadjutor fora”.

Na denúncia relatada pelo padre da igreja do Bom Jesus, padre Pina possuía atos mais ardilosos ainda:

“na ocasião que nesta vila esteve o reverendíssimo visitador em uma janela da sala do mesmo reverendíssimo visitador pedindo emprestado um véu de ombros a ele reverendo testemunha da igreja do Senhor Bom Jesus, para suprir a falta do outro na missa cantada do dia seguinte: o que respondeu ele reverendo testemunha que naquela igreja do Senhor Bom Jesus não havia: que também é público e notório que o padre Luís Mendes vira fazer-se sapatos dos retalhos do mesmo véu para a concubina do reverendo pároco e a sua irmã; e que passados anos ele reverendo testemunha viu em poder de um sapateiro escravo do capitão Francisco Pinto Ferraz retalhos para ele fazer um par de sapatos para a companheira do reverendo pároco Catarina de tal, e que agora o sacristão atual foi com muito empenho pedir a ele testemunha os ditos retalhos; e isto mesmo o sacristão contou a Antonio Bento carpinteiro”.

E mais adiante lembrava padre Duarte Novaes:

“[com] respeito ao véu de ombros que o reverendo pároco há poucos dias mandou fazer um novo na cidade de São Paulo que trouxe Idelfonso de Campos, e o apresentou na revista do inventário que procedeu o ouvidor pela lei; o que sabe por ouvir do sacristão atual.”<sup>53</sup>

Era muito descaramento de padre Pina, que na mesma sala do visitador pedia ao padre Novaes um manto emprestado e que havia levado o vigário colado de Itu a requisitar a transferência provisória do Senhor Bom Jesus para a Senhora da Candelária. Os frutos do roubo de Pina rodavam a vila de Itu, passando pelas mãos de senhores e escravos, padres e sacristãos. Pina desfazia-se de um ramallete de prata e comprava um rosário de ouro e novo véu de ombros em São Paulo. Enquanto isso, para escândalo geral na vila, o velho pano, antes sacro, circulava nos pés de Catarina Maria Rodrigues e sua irmã. E havia mais: o rosário e a coroa da Senhora do Rosário instalavam-se nas mãos e cabeça de Catarina Maria, a almofada do Senhor Morto da Matriz em sua nuca e o próprio anel da Senhora da Candelária cingia em seus dedos. Padre Pina e sua concubina formavam um casal que afrontava a moral da vila.<sup>54</sup> Padre Pina “santificava” Catarina

---

<sup>53</sup> *Idem ibidem.*

<sup>54</sup> Padre Duarte recordava claramente todas estas “aberrações” citadas. Testemunhava ele: “...também ouvira do Sacristão que o reverendo pároco na véspera da revista trouxera dois

Maria, enquanto na vila de Itu os homens sofriam a falta de um vigário nas horas da confissão, doença e morte.

Apesar de tudo o que foi relatado, padre Pina não pode ser entendido apenas como alguém, interesseiro, esperto e ardiloso. Se é verdade que o vigário colado de Itu procurava meios de se safar de crimes assim considerados pela igreja e parte da comunidade de Itu, também não é possível esquecer o universo religioso no qual padre Pina estava envolvido. Será que este sacerdote não possuía remorsos como os de padre Jesuíno no caso do órgão dos carmelitas da cidade de Santos? Não temeria a Deus, aos santos que ele guardava, à Nossa Senhora do Rosário ou ao Senhor Morto?

Pina também estava pensando em sua consciência, criando maneiras bastante próprias de descarregá-la. Um destes momentos, evidencia-se no caso do roubo do rosário da Senhora do Rosário da matriz de Itu. Quando este reverendo se vê diante do impasse da escolha entre deixar o rosário para sua mulher Catarina Maria e devolvê-lo à antiga proprietária, a Senhora do Rosário, decidia-se por não escolher, mas somar. Procurando agradar as duas e elaborando uma devoção própria, que extrapolava o controle da comunidade eclesiástica geral e local, padre Pina manteve o rosário antigo sob sua guarda, nas mãos de Catarina, e doou um novo para a Senhora do Rosário.

Padre Pina governava sua paróquia mediante uma interpretação própria das coisas da igreja e dos sacramentos. Quando foi interrogado por D. Francisca Xavier da Fonseca, no caso do confessionário e esta lhe perguntou se o que se ouvia debaixo de confissão podia ser declarado, respondeu o padre vigário “que não podia contar-se, mas que podia se dar a entender”. Os limites entre contar e dar a entender foram elaborados por Pina e não correspondiam aos traçados pela igreja tridentina. Era assim que Pina relacionava-se com a comunidade de Itu. Para muitos clérigos, como o padre Novaes da igreja do Bom Jesus, seus atos eram aterrorizantes e fruto do mais claro pecado, mas certamente esta não era uma opinião unânime. Dilapidar o patrimônio sagrado, sobretudo quando este patrimônio era entregue a uma amante, era um ato ímpio. No entanto, dentro de certo controle e sob certos

---

trabeuiros (sic.) que serviam em sua casa que um era do Senhor Morto, contra que serve na Matriz de almofada; e também contou o sacristão que na Revista aparecera um anel da Senhora da Candelária o que geralmente se diziam que tinham furtado, e a concubina ocupava; e disse mais que os Irmãos da Irmandade do Rosário dos Pretos opunham-se que o reverendo pároco

parâmetros, padre Pina conseguia manter sua consciência e a vila de Itu sem maiores abalos. Era um equilíbrio complicado e sempre exposto a ser encerrado nas raias de maiores escândalos.

Um outro detalhe evidenciava bem estes limites. Se Pina possuía e mantinha uma mulher como sua concubina, no entanto, não foi denunciado primeiramente por este seu comportamento. O caso da quebra do sigilo no confessionário e os roubos dos ornamentos santos vinham antes do crime de concubinato, que aliás remontava a cinco ou seis anos! Além disso, Catarina Maria só apareceu mais efetivamente no caso porque era o motivo dos roubos de padre Pina. Ao que tudo indica, o concubinato dos padres parecia não ser um bom motivo para, por si só, servir como uma denúncia forte contra Pina. Talvez isto tenha se dado desta forma porque o concubinato de padres era algo bastante comum na vila de Itu e em todo o interior da Província de São Paulo.

Em geral, quando chegavam ao tribunal eclesiástico, os problemas envolvendo relações ilícitas entre mulheres e clérigos vinham acompanhados de várias outras denúncias. Não era incomum que um caso resultasse em mais de um processo, devido a seus muitos desdobramentos. Neste sentido, tanto o foro cível como o crime guardavam vários destes casos. Foi o que ocorreu ainda na vila de Itu em 1805, quando o clérigo *in minoribus*, Antonio Pacheco Góes teve que responder a um processo crime por induzir Maria Francisca Martins a tentar envenenar seu marido, José de Barros Penteado. Simultaneamente, o acusado teve que defender-se em uma querela cível, cuja contravenção evidenciada era a de adultério de Maria Francisca Martins. Neste caso, uma mesma ocorrência envolvendo idênticas pessoas deu origem a dois processos.<sup>55</sup>

Pelos documentos arquivados na *Cúria Metropolitana*, no interior da capitania paulista existiram 6 processos cíveis e 8 crimes entre 1804 e 1843. Dentro dos processos cíveis, a esmagadora maioria, ou 5 deles, versavam sobre dívidas. Eram vários

---

consumira a Coroa da mesma Senhora do Rosário da Irmandade; o que sabe por ouvir a Anselmo de tal Rebello, e outros irmãos; e mais não disse deste”.

<sup>55</sup> “Auto de Livramento Crime, réu: Antonio Pacheco Góes (clérigo *in minoribus*), autor: reverendo promotor e juízo em 1805”. *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*. Processos Império, Interior – SP, Itu. , e “Auto de Querela, réu: Antonio Pacheco Góes (clérigo *in minoribus*), Querelante: Tenente José de Barros Penteado em 1805”. *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*. Processos Império, Interior – SP, Itu. Como meu objetivo era quantificar o número dos casos, acabei computando somente um dos dois processos existentes, já que ambos envolviam as mesmas pessoas dentro de uma mesma ocorrência.

tipos de dívidas onde, a exceção de um caso, os padres é que eram os devedores. Eram clérigos que compravam escravos, mas não saldavam em dia suas contas com o vendedor, ou outros que emprestavam dinheiro e não pagavam.<sup>56</sup>

Era no rol dos processos crimes, entretanto, que mais se evidenciavam os problemas amorosos. Já descontando a repetição de alguns casos que se desdobravam em dois ou três processos, são reveladores alguns dados retirados destes processos crimes. Dos 8 processos não repetidos que deram entrada no tribunal eclesiástico paulista entre 1804 e 1848, 6 deles, ou seja, 75% relatavam casos onde havia pendências de questões amorosas que envolviam clérigos. Eram casos de concubinato, sedução, adultério e/ou estupro de mulheres casadas ou viúvas, que eram tratados como crimes, porque traziam em seu bojo casos de envenenamento, ferimentos, ou furtos os mais diversos. Mais revelador ainda é que do total de 8 processos crimes mencionados, 6 deles relatavam casos oriundos da vila de Itu.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Os seis processos cíveis são os seguintes: 1- “Autos Cíveis” [Dívidas pela compra de um lote de escravos], réu: Jerônimo Paes de Almeida, autor: Antonio da Silva Prado em 1822”. *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*. Processos Império, Interior – SP, Itapeva; 2- “Autos Cíveis [Dívidas em dinheiro], réu: reverendo Pina, autor: D. Anna Esméria Quadros Aranha em 1804”. *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*. Processos Império, Interior – SP, Itu; 3- “Autos Cíveis [Dívida em dinheiro], réu: padre Antonio Pina de Vasconcelos, autor: Inácio José Vaz em 1809”. *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*. Processos Império, Interior – SP, Itu; 4- “Autos Cíveis de oposição [disciplina eclesiástica], réu: padre João Ferreira de Oliveira Bueno, autor: José Correia Leite em 1818”. *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*. Processos Império, Interior – SP, Itu; 5- “Autos Cíveis [Dívidas por emolumentos e aleluias não pagas], réu: Padre José Rodrigues Castanho, autor: padre José Pina de Vasconcelos em 1825”. *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*. Processos Império, Interior – SP, Itu; 6- “Autos Cíveis [Dívida devido aos escravos do réu terem causado ferimentos em vários animais dos autores], réu: padre Manoel Francisco de Camargo, autores: Capitão Lourenço Castanho de Almeida, Bento Antonio de Moraes, salvador Pedroso de Barros, Felisberto José Machado em 1827”. *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*. Processos Império, Interior – SP, Freguesia de Araçariguama.

<sup>57</sup> Os oito processos são os seguintes: 1- “Autos Crimes [Adultério e divórcio ilícito realizado pelos padres réus], réus seguros: padre Albino de Godoi Sousa de Moraes e padre Diogo Antonio Feijó, autor: João Baptista de Matos em 1826”. *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*. Processos Império, Interior – SP, Itu; 2- “Autos Crimes de envenenamento, réu: clérigo *in minoribus* Antonio Pacheco Góes, autor: José de Barros Penteado, em 1805”. *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*. Processos Império, Interior – SP, Itu; 3- Autos Crimes [furto de duas bestas], réu padre Joaquim Monteiro Matos e Moraes, autor: José Dias de Quadro Aranha em 1807”, *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*. Processos Império, Interior – SP, Itu; 4- “Autos Crimes, [concubinato e roubo], réu padre Antonio Pina e Vasconcelos, autor: Joaquim de Almeida Sales, em 1819”. *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*. Processos Império, Interior – SP, Itu; 5- “Autos Crimes [mancebia e quebra de sigilo de confissão],réu: padre Antonio Pina e Vasconcelos, autor: padre Luis Mendes, em 1819”. *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*. Processos Império, Interior – SP, Itu; 6- “Autos Crimes [concubinato escravização ilícita de índios], réu: padre Manoel Ferraz de Sampaio Botelho, autor: padre Pedro José da Silveira, em

Além dos casos já citados, ainda durante a estadia de padre Pina no vicariato em Itu, ocorreu um outro muito interessante. Em 1820, padre Pedro José da Silveira, fazia uma grave denúncia contra padre Manoel Ferraz de Sampaio Botelho. Denunciava reverendo Pedro que a casa de padre Manoel era “o seminário do alcouce, da murmuração, e da libertinagem”, que aquele padre vivia “amancebado com a mulher de um Fabião de Tal, carpinteiro, com cujos procedimentos causa notório escândalo na vila de Itu”.<sup>58</sup> Além de ser acusado de libertino, padre Manoel foi incriminado por seus maus hábitos no interior de sua própria casa: “em lugar de instruir os seus domésticos nos dogmas da nossa santa religião e na doutrina cristã”, ensinava-os “a proferir palavras obscenas e a viverem desonestamente”. Somavam-se aos palavrões, o vício da bebida, pois vivia “cotidianamente embriagado”, e a ponto de “beber aguardente pela tabernas daquela vila publicamente”.

Padre Manoel também era acusado de não cumprir suas obrigações sacerdotais e não rezar “os ofícios divinos”. Além disso, sempre estava advogando pelo crime, já que o seu “desvelo” era “criminar o próximo, induzindo para isso testemunhas”. Ele intrigava “famílias, pondo-as em desavenças por causa de seus enredos, e mentiras”. Padre Pedro Silveira argumentava ainda que padre Manoel era “tão perverso” que chegava ao ponto de “senhorizar-se da fazenda alheia, contra a vontade de seus donos, bem como o fez com as bestas do Capitão José Leite de Cerqueira”.

Além de fazendas e gados, padre Manoel estava roubando dinheiro, pois “recebendo vários donativos para ir buscar bugres do sertão trouxe mui poucos, e consumiu o resto que era avultado”. Além de tudo isso, teria matado muitos indígenas no sertão, pois “na primeira viagem que deu nesta diligência ao sertão, ele próprio fez fogo aos índios em uma cachoeira, ou ilha do rio Tietê, e o seu maior regalo era ver caírem

---

1820”. *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*. Processos Império, Interior – SP, Itu; 7- “Autos Crimes, [Calúnia e agressão física], réu Frei Francisco do Monte Carmelo, autor: não identificado, em 1806”. *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*. Processos Império, Interior – SP, Mogi das Cruzes; 8- “Autos Crimes [Agressão física], réu: subdiácono não identificado, autor: José Gonçalves de Barros, em 1821”. *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*. Processos Império, Interior – SP, Sorocaba; 9- “Autos Crimes [participação na revolução paulista de 1842], réu: padre Antonio Cândido de Melo, autora: a justiça, em 1842”. *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*. Processos Império, Interior – SP, Pirapora.

mortos aos ditos índios Xavantes, e desde aquela conjuntura até agora tem usado de ordens sem escrúpulo de tantas mortes que fez”.<sup>59</sup>

Percebe-se que, assim como no caso de padre Pina e do noivo Pacheco, o concubinato, neste processo eclesiástico, era apenas um dos crimes de padre Manoel Botelho, um agravante que dava a força necessária para a denúncia.

Ainda vale a pena notar que é a segunda vez que cito o nome de padre Manoel Botelho. Há algumas páginas, mencionei ter sido ele a conduzir à casa do vigário da vara, as três cartas que denunciavam padre Pina no caso da quebra de sigilo do confessional. Em 1816, ao redor de padre Pina, em sua casa, na ocasião da ceia, estavam sentados à mesa três clérigos que tinham ou desejavam possuir amantes: o sacristão padre Luís, padre Pina e padre Manoel Botelho.

A vida desses padres possuía também um sentido bem demarcado: o da angústia entre os prazeres carnavais e suas dívidas, seja as de consciência ou as materiais. Era um universo sempre intranquilo. Padre Manoel Botelho, por exemplo, uma ocasião estava na ceia oferecida por padre Pina em sua casa, em outra o denunciava alegando fazer isto não “por ódio”, mas pela “satisfação de um dever que a religião impõe e que as calamidades públicas da nossa igreja exigem”.<sup>60</sup> No entanto, foi também um dever que levou padre Pedro da Silveira a incriminar padre Manoel. Naquela ocasião este último sacerdote reclamava logo na petição que abria o processo de livramento:

“Diz o padre Manoel Ferraz de Sampaio da vila de Itu deste bispado que a sua notícia veio haverem pessoas mal afeiçoadas, inimigas denunciado ao mesmo reverendo suplicante neste Juízo por haver retido as Justiças de Sua Majestade, andar concubinado teúda e manteudamente com público, e geral escândalo, e ter perpetrado outros crimes sugeridos pela sua malevolência em ódio, e vingança do reverendo suplicante, e como pode acontecer que com testemunhas falsas e de sua parcialidade provém esses argüidos delitos, e venham por isso a ser pronunciados a prisão, e livramento, quando aliás não

---

<sup>58</sup> “Auto de Livramento Crime, réu seguro: padre Manoel Ferraz de Sampaio Botelho, denunciante: padre Pedro José da Silveira em 1820”. *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*. Processos Império, Interior – SP, Itu.

<sup>59</sup> *Idem ibidem*.

<sup>60</sup> “Auto de Livramento Crime, réu: reverendo Antonio de Pina e Vasconcelos, autor: reverendo promotor e juízo em 1819”. *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*. Processos Império, Interior – SP, Itu.

tem cometido, e solto quer mostrar sua inocência, e a falsidade da imputação dos mesmos delitos”.<sup>61</sup>

Ódios e inimigos de lado a lado eram o que rondava a vila de Itu. Padres como Manoel Botelho e o reverendo Pina viviam envolvidos em fofocas tanto quanto em problemas “econômicos”. Ora para saldar dívidas das amantes, ora para descarregar sua consciência com os santos, ora para financiar bebedeiras ou outras vezes para esconder seus atos ou redimi-los perante Deus, estes sacerdotes precisavam constantemente de financiamento. Não é à toa que a segunda maior causa de denúncias contra padres e frades no bispado paulista eram às relativas a dívidas não pagas.

Padre Manoel Botelho negociava fazendas e gados, angariava fundos com a caça de indígenas, mas não devolvia os frutos do caro investimento. Já padre Pina roubava ornamentos dos santos e santas, mandando desfazê-los em peças que ornassem a si e a sua amante Catarina Maria. Estes e outros atos circulavam na vila de Itu animando as fofocas de sacristia, pois padres como o guardião da igreja do Bom Jesus, reverendo Duarte Novaes, ficavam sabendo do que ocorria na matriz através dos sacristãos e dos relatos de outros fiéis. Novamente uma espécie de suborno muitas vezes abafava os escândalos, mas para isso era preciso mais dinheiro e, para tanto, pessoas como Botelho e Pina claboravam festas, quermesses e sempre que possível rezavam missas pelos mortos atrás de esmolas.

No ano de 1825, o irmão de padre Antonio Pina, o reverendo José Pina de Vasconcelos, processava um outro pároco devido a problemas financeiros. Alegava padre José Pina ter passado todo o ano de 1824 em substituição ao cargo que antes pertencera a seu irmão, a saber, o vigariato colado de Itu. No entanto, Padre José Pina fora destituído e em seu lugar nomeado padre José Rodrigues Castanho, o qual tomou posse uma semana antes da maior festividade da vila. Em consequência disso, o novo pároco havia ficado com todo o dinheiro angariado para a festa e, neste sentido, padre José Pina achava-se lesado em suas “conhecenças”, ou seja, em seus donativos involuntários. Ele alegava que:

---

<sup>61</sup> “Auto de Livramento Crime, réu seguro: padre Manoel Ferraz de Sampaio Botelho, denunciante: padre Pedro José da Silveira em 1820”. *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*. Processos Império, Interior – SP, Itu.

“ na dita paróquia não há outra, conhecença mais, que as Aleluias que no sábado santo os paroquianos nos dão voluntariamente; sendo indubitável, que esta conhecença voluntária é o prêmio dos trabalhos do pároco, que em todo o ano lhes ministra os eclesiásticos sacramentos, e de quem ouviram os officios divinos; seria uma verdadeira iniquidade utilizar-se o suplicado, só por seis dias, daquilo, que o suplicante ganhou na diuturnidade de onze meses completos, sem ter recebido Aleluias antecedentes.”<sup>1</sup>

As festas de véspera da Páscoa resultavam em contribuições avultadas e este tipo de falta os reverendos Pinas não tinham contra si. Eles promoviam o esplendor das festividades e a pompa das procissões. Padre Antonio Pina, por exemplo, podia não confessar nem batizar todos os seus paroquianos, mas estava entre os primeiros nomes na listagem de sacerdotes que apresentavam recibo de dívida aos inventariantes, recibos estes referentes a missas fúnebres rezadas nas igrejas de Itu.

Dos 192 recibos de missas fúnebres apresentados em 112 inventários pesquisados na comarca de Itu entre 1812 e 1819, 158, ou seja, 82,3% deles eram assinados por padres e o restante, 34 ou 17,7% por frades. Daqueles apresentados por padres, os primeiros nomes da lista eram: reverendo José Rodrigues Castanho, 14 recibos, ou 8,8% dos apresentados pelos padres; padre Antonio Pina de Vasconcelos, 13 recibos, ou 8,2%; padre Joaquim Duarte Novaes, 12 recibos, ou 7,6% e o vigário da vara Nuno de Campos Bicudo com 11 recibos ou 6,9%.<sup>2</sup>

Certamente ter uma missa fúnebre rezada na igreja matriz pelo vigário colado, encomendado, ou mesmo pelo da vara era algo muito apreciado pelos fiéis da paróquia de Itu. Tanto padre José Rodrigues Castanho, quanto Pina e Campos Bicudo ali ministravam o officio divino. A presença de padre Joaquim Novaes, um dos mais importantes denunciadores de padre Pina, não é estranha, pois este sacerdote era o pároco da igreja do Bom Jesus e esta era financiada e mantida pelas mais ricas famílias de Itu, sendo seu principal mantenedor o capitão-mor de Itu, Vicente da Costa Taques Góes Aranha, a autoridade civil e militar máxima na vila.

<sup>1</sup> “Autos Cíveis de dívida, autor: padre José Pina de Vasconcelos, réu: padre José Rodrigues Castanho (vigário encomendado) em 1825”. *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*. Processos Império, Interior – SP, Itu.

<sup>2</sup> Foram selecionados todos os inventários constantes no período de 1812 até 1819 por ser este o período que padre Pina estava como vigário colado da matriz da Candelária em Itu, ver: “Inventários e Testamentos”. *Museu Republicano Convenção de Itu*. 1º Ofício, maços nº 18-B até 24-A, 1812-1819.

Não se pode esquecer que os inventários eram feitos por pessoas que possuíam bens ou algum patrimônio significativo, desta maneira, em geral, representam uma parcela mais rica da população. A quantia gasta em mandar rezar missas ou missas fúnebres era muito significativa, pois sempre o morto ou sua família mandavam rezar de 25 missas (uma capela) para mais. Muitas vezes o encargo de rezá-las estava distribuído por anos a fio. Um pároco sustentava-se muito em função deste tipo de atividade. Se não fossem lavradores ou tivessem família rica que os socorressem, viviam das festas, das pregações em capelas e propriedades particulares e da renda oriunda das missas encomendadas. Como já foi frisado anteriormente, os sacerdotes, em geral, recebiam poucos salários.

Padre Antonio Pina, reverendo Manoel Botelho e outros sacerdotes de Itu contrastavam e ao mesmo tempo somavam-se ao outro grupo de padres presentes na mesma vila, os patrocinistas. Voltando a padre Jesuíno do Monte Carmelo e a oração fúnebre de padre Diogo, percebe-se que havia diferenças bastante acentuadas na maneira de agir e interligar o mundo sacro com o material.

Estamos diante de um universo onde a interpretação dos pecados, dos limites do sigilo confessional, dos desejos dos santos, e outros desejos, estavam intimamente relacionados à forma de perceber o mundo real e seus problemas. Roubo, concubinato, o andar pelas tabernas e outros atos, viviam lado a lado com a abstinência, o suplício, desencargos de consciências os mais variados e as confissões com todas as suas implicações. O que era escândalo para um padre como o reverendo Duarte Novaes da igreja do Bom Jesus, podia ser interpretado de outra forma por Pina ou Manoel Botelho. O que era uma obrigação exigida por Pina, como a de trazer cavalos para as confissões, por exemplo, tornava-se um suplício em tom de expurgo de pecados para padre Jesuíno do Monte Carmelo, que percorria 45 quilômetros a pé para se confessar em Campinas com padre Diogo Antonio Feijó.

#### 5.4 - Quem são os ímpios e os justos?

Juizes, havia muitos. Julgar quem era bom ou mau, justo ou ímpio, era algo comum e estes julgamentos corriam pela ruas do lugarejo, entrando e saindo das bocas de muitos padres, sacristãos e fíéis. Era no embate entre diferentes maneiras de compreender as relações sociais no terreno material e suas implicações no espiritual, que fazia sentido uma

certa bipolaridade ali construída. No entanto, hoje é possível entender que os dois lados nesta disputa não eram, em absoluto, redutos uniformes de contendas entre vilões e candidatos à santificação. Entre as ações dos patrocinistas e dos demais padres existiam muitos dramas de consciência e discordâncias em torno dos sentidos atribuídos às normas e à justiça terrestre e celestial.

Durante estas disputas na vila de Itu e na região, abundavam intrigas de sacristia, mexericos de padres e outras fofocas que, saindo das igrejas, iam parar nos ouvidos de autoridades como o visitador, ou mesmo na justiça civil representada em Itu pelo Ouvidor Medeiros Gomes. As intrigas só aumentaram até 1821 ou 1822, quando da inauguração da igreja do Patrocínio e da oração fúnebre a padre Jesuíno. Se em 1819 padre Pina fora afastado do vicariato, no entanto, nunca havia deixado a vila de Itu; dois anos mais tarde, não apenas foi absolvido, como nomeado vigário da vara no lugar de padre Nuno Bicudo. Seu irmão, padre José Pina de Vasconcelos também nunca deixou o poder, ficando o ano de 1824 como vigário encomendado de Itu, tomando conta da igreja matriz da Candelária. No caso de padre Manoel Botelho, este não apenas foi absolvido como, virando a mesa, processou seu denunciador, padre Pedro da Silveira, acusando-o de calúnia. Este segundo processo não foi adiante porque padre Botelho desistiu no meio do caminho.

A absolvição dos Pinas e a reviravolta no encerramento do processo de padre Manoel Botelho colocam no ar uma série de dúvidas. Nos dois casos havia provas e testemunhas as mais variadas que incriminavam os réus, no entanto, aqueles padres não foram condenados e, no caso de padre Antonio Pina, este acabou até sendo promovido. Como isto foi possível? Uma explicação viável está constante nos próprios autos. A argumentação da defesa era sempre a mesma: alegar falhas no encaminhamento e forma do processo capazes de impedirem a defesa dos réus. Os padres e seus advogados apoiavam-se em detalhes da legislação canônica e no emaranhado das Ordenações para embargar os processos. Se esta podia ser uma argumentação comum nos processos, por outro lado, ela também estava presente nas ruas e nos atos daqueles padres.

No fundo, o terreno disputado em Itu e São Paulo era, no limite, o das minúcias normativas e morais, local onde cotidianamente ia sendo construído todo um emaranhado de disputas muito importantes, capaz de atribuir significados a uma série de

condutas, bem como de transformá-las. Era neste campo que agiam e travavam disputas padres como Jesuíno do Monte Carmelo, padre Diogo Feijó, Pina ou Manoel Botelho. Em um universo onde a Igreja estava unida ao Estado, caminhavam lado a lado tendo numa das mãos a bíblia e as normas eclesiásticas e na outra as ordenações. Ainda disputavam terreno no meio da contenda entre a liberdade dos homens e a fé na sua autoridade.

As disputas entre os dois maiores grupos de padres em Itu fornecem um sentido bastante claro à oração fúnebre que padre Diogo rezava em louvor à padre Jesuíno do Monte Carmelo. Eram maneiras diferenciadas de se viver e morrer. Padre Diogo Feijó munia-se do Eclesiastes para defender Jesuíno, padre Pina utilizava-se das normas tridentinas para ser absolvido no Auto de Livramento. Enquanto o reverendo Pina roubava rosários e anéis dos santos, padre Jesuíno e sua família angariavam fundos para ornamentar os santos e igrejas de Itu. No entanto, padre Pina doou um rosário de ouro para a Senhora do Rosário da matriz. Como vigário da matriz, por mais que faltasse aos ofícios, padre Pina recebia a maior parte do dinheiro das festas e das missas. Muito deste dinheiro, apesar dos desvios e até mesmo por causa deles, padre Pina investia em sua imagem e na de sua igreja. Templos faustosos, mais riqueza a ser atraída: eis uma máxima em comum entre padre Pina e padre Jesuíno. Quem afinal eram os “justos” e os “ímpios”? Torna-se mais difícil saber.

Eram lutas diferentes, as quais implicavam atuações em rumos muitas vezes díspares. Um ano após a morte do padre Jesuíno e quando a Igreja do Patrocínio estava prestes a ser inaugurada, um de seus filhos, padre Elias do Monte Carmelo, oficiou ao Capitão General, o João Carlos Augusto de Oyenhausen, para que este remetesse ao rei D. João VI uma solicitação para fundar oficialmente a congregação de padres do Patrocínio. O General paulista oficiou ao Ouvidor de Itu, Medeiros Gomes, que opinou sobre estes patrocínistas da seguinte maneira:

“Parecendo à primeira vista atendível pelos pios e honestos fins que parecem dirigir as intenções, não merece aprovação de Sua Majestade pelas ruinosas conseqüências que delas se pode seguir. Estes sacerdotes tem conseguido grande preponderância sobre o ensino daquele povo e tem 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 tem fomentado desordens no seio das famílias, e desunião entre várias pessoas daquela vila. Por educação e caráter são anti-católicos e vingativos, qualidades estas que vão nutrindo os ditos eclesiásticos por seu interesse particular, sendo que eles, principalmente o padre Elias, nenhum conhecimento têm além de uma casuística moral; e o

mais hábil entre eles, o padre Diogo Antonio Feijó que é quem assina o requerimento, é um intrigante, até processado em Campinas, embora a acusação não provada e, portanto, nula.”<sup>3</sup>

A resposta do Ouvidor revela uma outra face da vida patrocínista e, em especial, um outro lado da vida de padre Diogo Feijó, que praticamente está omitida da memória de Jesuíno. O sentido proposto pela oração fúnebre em 1821 era o de santificar padre Jesuíno e seus seguidores, por terem criado um mundo positivamente fundado no trabalho sacerdotal. Nos dizeres de padre Diogo, aqueles padres faziam parte do grupo dos “justos”, dos “moralistas”, dos “sábios”, dos “religiosos”. No entanto, suas penitências, trabalhos árduos, seus julgamentos externos e internos no tribunal da consciência, demonstram que todos por ali viviam em um universo de disputas político-religiosas intensas. Como afirmava o Ouvidor, aqueles padres estavam dirigindo consciências, principalmente das mulheres, no sentido contrário à devoção de Deus, promovendo desordens e desunião de famílias na vila. O Ouvidor ainda revelava que o filho de Jesuíno era tomado por pouco erudito e que padre Diogo, apesar de hábil era muito ardiloso e havia sido até processado em “Campinas”.

Como foi possível surgir este emaranhado de acusações contra os padres patrocínistas? Por que um padre como Elias do Monte Carmelo, edificador de templos e estatuárias sacras e árduo batalhador pelo que chamava de “educação da mocidade” em Itu era tomado por alguém de “pouco conhecimento”? Por último, há de se interrogar de que maneira um padre como Diogo Feijó, exposto a mortificações e julgador de consciências, podia ser processado, ou quais teriam sido as acusações contra ele.

Se os patrocínistas não tivessem respaldo de uma parte significativa da população o Ouvidor não teria afirmado que eles haviam conseguido “grande preponderância” sobre o ensino do povo de Itu. Além disso não teriam existido casos como os dramas de consciência de D. Ana Esméria do Lado de Cristo diante da morte de uma escrava que não lhe pertencia, mas que falecera sob sua guarda. Ou ainda o caso de D. Gertrudes Maria de Camargo, a doadora da escrava Rita para a Senhora do Patrocínio. Estes padres tinham tanta popularidade quanto inimizadas e problemas políticos a resolver.

---

<sup>3</sup> Ver: Paulo Florêncio de Camargo. *A igreja na história de São Paulo*. São Paulo: Brasil, 1953, p. 29.

Assim como padre Pina ou Botelho possuíam suas “artimanhas” e manobras políticas e judiciais, padre Diogo e os patrocinistas também possuíam as suas. A forma de agir de ambos os grupos incidia sobre problemas que iam das intrigas das sacristias até os tribunais civis e eclesiásticos. No entanto, para entender melhor a constituição destas acusações e intrigas, é preciso esclarecer melhor sobre qual ou quais processos o Ouvidor de Itu se referia ao acusar padre Diogo e seu grupo de “fomentadores de desordens”, bem como explicitar mais cuidadosamente como viviam pessoas como padre Diogo e seu grupo em Itu em sua relação com os moradores e autoridades locais.

De sua ordenação em 1809, até o ingresso no rol dos réus processados pelo tribunal eclesiástico em São Paulo, em 1821, padre Diogo passou por uma série de modificações em sua vida. Como já havia descrito, este padre ordenou-se um ano após receber uma herança de sua avó materna. Em seguida, adquiriu um sítio na vila de São Carlos, tomando-se um padre proprietário que se auto sustentava. Naquela vila, padre Diogo também lecionava primeiras letras e latim, exercendo seu ofício sacerdotal tanto em seu sítio como em capelas de fazendas da região.

Naquele meio, padre Diogo certamente relacionava-se com fazendeiros, lavradores, escravos e clérigos seculares e regulares tanto para as coisas da terra como as do céu. Era um padre, um médico, um político, um proprietário de sítio e escravos. Lecionava primeiras letras sob a autorização e custa do Senado da Câmara da vila de São Carlos e foi convidado por esta mesma instituição para rezar o ofício comemorativo da aclamação de D. João VI na matriz daquela vila. Tanto seu emprego de mestre como este convite demonstram bem o que a ligação formal entre a Igreja e o Estado significava na prática. Padre Diogo Feijó vivia tanto da economia canavieira quanto das regulamentações implementadas pelo governo régio ou das doações de missas rezadas, bênçãos proferidas e outros atributos do ofício divino; a ação terrena juntava-se às explicações e interpretações das expectativas divinas. A boa lavoura, a saúde das pessoas livres e escravas, tanto quanto o sucesso junto às autoridades locais e proprietários dependia da ação dos homens e da anuência divina. Mais do que nunca, padre Diogo equacionava inúmeras vontades materiais e celestes. Esta ligação era bastante comum, fazendo parte de uma devoção presente nas ações de muitos fiéis.

Em 1812, por exemplo, João Vieira de Almeida, um migrante paulista morador de Cuiabá escrevia uma carta para sua irmã idosa, doente e moradora de Itu, D.

Anna da Silva Almeida. Nela, o sentido da vida, ou melhor sua qualidade e duração, estavam intimamente atreladas a uma certa crença na vontade divina de Deus Pai e criador. Afirmava João Vieira logo no início de sua missiva:

“Recebi a nova carta que muita pena me causou por me dizeres nela que passais entrevada no fundo de uma cama há muitos anos, eu bem me condoo do vosso padecimento e não vos posso socorrer nisso porque só Deus vos pode valer dando-vos resignação com forma de paciência com as vossas moléstias, e com as altas disposições de seu juízo e determinações, e assim conformais com a vontade do Altíssimo e credes que ele nada faz nem dispõe que não seja para o nosso bem – nossa firmeza e certeza deveis confirmar e aumentar a vossa paciência.”<sup>4</sup>

Um Deus juiz e regulador de tudo e todos era uma imagem bastante comum. Até mesmo o capitão-mor da vila de Itu escreveu um poema declarando como, desde a criação humana, estavam os mortais sujeitos à vontade Divina. Escrevia ele:

“Criado o céu por Deus, criada a terra,  
E separada a luz da sombra escura,  
Criado tudo quanto o globo encerra,  
Em obra mais perfeita Deus se apura,  
Na substância de elevada serra  
De que Deus organiza a criatura  
De humilde barro foi Adão gerado,  
Lembra-te, oh! homem, que és do pó formado.

No sopro, que lhe deu o Onipotente,  
Espíritos vitais logo lhe inspira,  
O que há pouco era barro, é agora um ente  
Com alma racional que o respira,  
Mas seduzida Eva da serpente,  
Soberbo, ser igual a Deus aspira  
Perdendo a graça fica num momento  
Frágil matéria a quem destrói o vento

Esquecido do ser que recebera  
Desobedece o homem desgraçado,  
Então o bem conhece que perdera  
E fica prisioneiro do pecado:  
À graça quer tornar que recebera;  
Mas é já diferente o seu Estado.  
Lamenta, Adão, o teu esquecimento!

---

<sup>4</sup> “Inventário de D. Anna da Silva de Almeida, Inventariado pelo Reverendo Vigário André da Roxa e Abreu em 1816”. *Museu Republicano Convenção de Itu*. 1º ofício, maço 21-A, processo 8.

És homem por efeito de portento.”<sup>5</sup>

Os homens eram a perfeição da criação de Deus, mas este ser racional foi seduzido pela mulher que caíra na tentação da serpente; em resumo, todos perderam a graça, tornando-se mera ou “frágil matéria a quem destrói o vento”. O poema de Vicente Taques e a carta de João Vieira interligavam-se em alguns pontos. Primeiramente, ambos apostavam na devoção e resignação diante dos ditames do Onipotente. Se para o capitão-mor Vicente Taques e para João Vieira o homem havia de se submeter aos desígnios de Deus, no entanto, para padre Diogo, a relação era um tanto diferente. Em seu texto filosófico *Retrato do homem de honra e verdadeiro sábio*, o padre patrocinista, embora agradecesse a Deus por sua criação, estabelecia uma relação diferente com seu criador. Primeiramente vinha o temor a Deus:

“O sábio e o homem honrado põem a sua felicidade em temer a Deus, e em lhe ser fiel; olha o pecado como o maior dos males e quisera antes perder tudo que cometê-lo. Fala sempre como o maior respeito de Deus, de religião e das coisas santas, e dos maiores.”<sup>6</sup>

E mais adiante:

“Desta sorte discorre o sábio, elevando seus pensamentos e idéias até o trono do mesmo Deus, que lhe pede alguns raios dessa suprema sabedoria, com que governa o universo, a fim de que possa conduzir-se com prudência no meio dos charcos e trevas deste mundo, e chegar felizmente ao porto imortal da felicidade.”<sup>7</sup>

Em contraste com o Deus de autoridade absoluta, do capitão-mor Vicente Taques, padre Diogo fala de um outro, caracterizado como um governante sábio e honrado, um Deus de justiça e esclarecimento, o que deveria ser imitado. Ambos os Deuses eram onipotentes, mas ao enfatizar o pecado original, o capitão-mor Vicente exaltava a submissão quase absoluta dos homens e, ao contrário, padre Diogo colocava força na fidelidade e imitação dos ditames celestiais. O primeiro valorizava a autoridade de Deus em si e o segundo sua justiça e normas. Assim como havia efetuado na oração fúnebre dedicada ao padre Jesuíno, aqui também padre Diogo fazia elegia das leis e da imitação das ações divinas no mundo em trevas.

---

<sup>5</sup> Francisco A. Varnhagen (org.). “Vicente da Costa Taques Goes Aranha”. In *Florilégio da poesia brasileira*. Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira de Letras, 1946, pp. 55-60.

<sup>6</sup> Diogo Antonio Feijó. “Retrato do homem de honra e verdadeiro sábio”. In: *Cadernos de Filosofia*. Op. cit., p. 165.

Ainda numa comparação entre o poema do Capitão Vicente Taques e a carta de João Vieira, um elo importante era ocupado pelas mulheres. Eva fora seduzida pela serpente, faltando-lhe resignação e o irmão de D. Ana solicitava que ela accitasse as ordens e vontades de Deus. Também o Ouvidor de Itu afirmava que os patrocínistas seduziam em grande medida as mulheres e, no caso do Reverendo Pina, era explícito os destinos dados a vários de seus furtos, que iam parar nas mãos de mais uma mulher, sua amante Catarina Maria.

Resignação e sedução: eis dois lados de uma mesma moeda. Padre Diogo Feijó, assim como padre Pina, também se envolveu com uma mulher que lhe deu muito trabalho: D. Gertrudes Maria de Moraes. No entanto, antes de conhecê-la melhor é preciso saber que quem deu início a todo um imenso emaranhado judicial foi um outro padre, amigo de padre Diogo, o reverendo Albino de Godói.

Albino também era, como Diogo Feijó, um padre proprietário estando ligado aos proprietários e lavradores locais. Era plantador de cana de açúcar e capelão na casa de Francisco Teixeira Villella, um rico proprietário local. Destas relações nasceu uma estreita amizade com um lavrador de pequeno porte em São Carlos, de nome João Batista Matos.

Matos era um homem casado e com duas filhas já em idade de casar. Vivia metido em dívidas e trabalhava em fazendas alheias de “formar cana”. A amizade entre padre Albino e Matos foi aumentando até se tornarem compadres. Nesta ocasião, padre Albino convidou Matos para administrar ou “formar” uma sua fazenda. No entanto, em 1816, uma série de fatos marcou a relação entre ambos e destes com padre Diogo Feijó. Em um arroubo de raiva e coragem, Matos denunciou os dois padres, Albino e Diogo perante a justiça eclesiástica.<sup>8</sup>

O administrador começava alegando que era “casado com Gertrudes Maria de Moraes” havia “vinte e tantos anos” e que por muitos anos tinha vivido “naquela paz e a tratando com toda a honra, e estimação que devia a sua mulher, e família”. No entanto,

---

<sup>7</sup> *Idem*, p. 172.

<sup>8</sup> A denúncia inicial abriu um processo em conjunto que foi desmembrado posteriormente em dois. Ver: “Auto de Livramento Crime, réu seguro: reverendo Albino de Godói Souza e Moraes, denunciante: João Batista de Matos em 1820”. *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*. Processos Império, Interior – SP, São Carlos e “Auto de Livramento Crime, réu seguro: reverendo Diogo Antonio Feijó, denunciante: João Batista de Matos em 1820”. *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*. Processos Império, Interior – SP, São Carlos.

um dia “introduziu-se” em sua casa a amizade de padre Albino de Godói. Matos argumentava que, no começo, havia se “confundido” quanto à moralidade de padre Albino, pois este reverendo primeiramente havia demonstrado “ser de muito conceito, honesto, e de probidade”. Entretanto, o narrador insistia que, com as freqüentes visitas, padre Albino acabou notando que o dono da casa quase não parava por ali “por lhe ser necessário andar por fora a cuidar na sua vida”. Simultaneamente, acontecia uma mudança nos modos de tratamento de Gertrudes Maria para com seu marido, sendo que a causa logo foi divulgada na vila de São Carlos: andava o reverendo Albino concubinado com a mulher de Matos, “pelos passeios que faziam, e outros indícios amorosos que demonstraram, e pela grande freqüência que aquela mulher fazia na casa do mesmo reverendo”.

Afirmava ainda Matos que “querendo proibir este desacordo, e acudir a sua honra” levou sua mulher para fazer “uma confissão geral, como a fez com o Reverendo Fuão (sic. Diogo Feijó)”, com a qual mais se irritou”. Dali criou-se “um estranhável rancor” e D. Gertrudes Maria “saiu do poder” de Matos levando consigo “as filhas já casadeiras”. Todas três fixaram residência na casa de um irmão de Gertrudes, chamado Joaquim Antonio.

Já separada e em acordo com os dois reverendos, “entrou a fomentar intriga” contra Matos, e numa ação ardilosa, fez o reverendo Fuão (sic. Diogo Feijó) comprar as dívidas que o falecido Brigadeiro Luiz Antonio de Souza havia contraído junto a João Matos quando este vendera sua chácara ao Brigadeiro.<sup>9</sup> Este foi o pretexto para tomar de Matos sua única propriedade que localizava-se “ao pé da vila de São Carlos”. Uma vez adquirida, padre Diogo “deu em vão” aquela chácara a Gertrudes Maria, e não contente com isto, procurou “sem causa alguma divorciá-la” de Matos, fazendo ele mesmo “todos os papéis”.

Como se não bastasse tudo isso, três semanas depois da entrada de pedido de divórcio, os sacerdotes fizeram Gertrudes Maria mudar de domicílio pela

---

<sup>9</sup> João Matos havia vendido sua chácara ao Brigadeiro Luiz por 300\$000 réis tendo recebido a metade na hora e o restante depois de um certo tempo. No meio do caminho, o novo dono faleceu e foi neste vácuo que Feijó apareceu comprando a dívida do Brigadeiro e ficando com o sítio. Feijó alegava que havia efetivado a compra para “beneficiar” e guardar os bens do casal,

segunda vez, transferindo-a com as filhas para a casa do Guarda-mor Manoel Teixeira Villella na vila de São Carlos, local onde era capelão padre Albino de Godói e entrava e saía padre Diogo Feijó. Depois desta mudança, Matos entrou na justiça civil para tomar posse das filhas e ganhou a ação. No entanto, em mais uma manobra, padre Diogo e Albino tramaram e conseguiram sucesso na fuga das filhas de Matos, andando com ambas “pelo mato ocultando-as para não irem ao pátrio poder, sendo o dito Reverendo Fuão (sic, Diogo Feijó) defensor das mesmas pela pena e grande ciência em que se intitula”.

É uma história longa, cheia de detalhes curiosos e fascinantes. No entanto, o que importa por agora é que o caso demonstra a ampla dimensão do problema de padre Diogo. Mais do que estar envolvido em um processo, com as acusações do Ouvidor de Itu, padre Diogo e seu amigo padre Albino haviam se metido em uma longa série deles, tanto na justiça civil quanto na eclesiástica. Ali havia duas acusações de concubinato: uma contra padre Albino e outra que acusava padre Diogo. Em ambos os casos a alegação era a de concubinato direto com Gertrudes Maria. Padre Diogo rapidamente conseguiu um atenuante, passando a ser acusado somente de promover o concubinato do amigo Albino. Além destes dois processos, havia mais um aberto por padre Diogo com a finalidade de promover o divórcio entre Gertrudes Maria e Matos. Da parte deste último, restava ainda um outro processo aberto em São Carlos para restabelecer a posse das filhas. Em meio a problemas e burocracias processuais, sobravam acusações contra os dois padres-proprietários da vila de São Carlos. Seriam eles sacerdotes que se comparavam a padres como o vigário Pina, de Itu?

Padre Diogo, como bem lembrava o Ouvidor de Itu, era “hábil”, ou, nos dizeres de Matos, possuía “pena e grande ciência”. Foi chamado para fazer a confissão geral na mulher de Matos e, como era amigo de padre Albino, depreende-se que foi considerado, pelo mesmo Matos, como alguém capaz de ministrar aquele difícil ofício mesmo com o agravante da possível parcialidade. Nem Medeiros Gomes, nem João Matos acusaram padre Diogo Feijó de faltar à moralidade. Aliás, era um rigor, que em um certo exagero levava a intrigas e fofocas patrocínistas.

---

pois Matos estaria dilapidando o único bem do casal e já havia gasto a metade primeira sem ter comprado nenhum outro sítio.

Tanto padre Diogo quanto o reverendo Albino mereceram elogios a respeito de sua conduta. Padre Albino, por exemplo, tonou-se amigo de Matos e sua família parecendo ser “de muito conceito, honesto e de probidade”. É claro que ele foi acusado de ser dissimulador e falso, no entanto, mais uma vez essa atitude pode ser interpretada como fruto das “intrigas” morais com a mulher de Matos. O que era probidade, tornou-se dissimulação quando D. Gertrudes, influenciada por padre Albino e Diogo, pediu o divórcio de seu marido. Para compreender melhor estas disputas vale acompanhar uma defesa de padre Diogo Feijó.

O advogado de padre Diogo argumentava que não era possível afirmar que seu cliente era “o corretor, e mensageiro da correspondência ilícita”, que se imputava ao reverendo Albino. Padre Diogo também não consentiu “que em sua casa se abusasse da mulher do querelante”. Mais do que isso, a conduta de padre Diogo era irrepreensível, mesmo no caso do divórcio, que ele admitia ter dado entrada. As testemunhas contrárias afirmavam que este havia “feito todo o esforço” para conseguir que Gertrudes se divorciasse judicialmente de Matos, a fim de que padre Albino e Diogo pudessem “gozar dessa liberdade”, mas, argumentava o advogado, “esta liberdade” não podia “jamais ser entendida por uma liberdade criminosa”, pois visava “livrar” a mulher de Matos da “opressão e tirania”, com que o marido a “vexava”. De uma segunda forma, deduzia o advogado que padre Diogo Feijó “sempre foi de uma regular, e irrepreensível conduta”, e era “público e notório tanto nesta cidade [de São Paulo] como na vila de São Carlos” aonde residia.

Mesmo retirando o exagero sempre presente em uma defesa em um processo judicial, o problema aqui era fundamentalmente de ordem moral. A acusação de Matos levava a uma interpretação bastante comum no tribunal eclesiástico paulista: a de que aquele padre estava mantendo relações ilícitas com D. Gertrudes Maria. Era isto mesmo que havia ocorrido com o reverendo Pina, padre Botelho e outros mais, aqui mencionados. No entanto, diferentemente dos outros casos em que a defesa enveredou sugestiva e unicamente pelas irregularidades burocráticas, nos processos contra padre Albino e Diogo, tanto as falhas processuais, quanto prioritariamente a boa conduta moral foram atributos importantes da defesa. Além disso, a defesa alegava sempre, no caso de Albino e Diogo, que eles haviam praticado tudo o que se declarava na acusação de Matos, mas que ambos tinham a melhor das

intenções ao agir daquela maneira. Eles haviam ajudado a mulher de Matos, mas padre Albino não desejava tê-la como concubina.

Se padre Albino foi acusado de concubinato direto, padre Diogo acabou sendo tomado por alcoviteiro. No entanto, padre Diogo Feijó argumentou não ter servido de facilitador daquele romance nem por sua conduta, nunca procurara divorciar Gertrudes Maria para deixá-la livre para um outro romance. A causa de tudo, segundo padre Diogo e depois segundo a defesa de reverendo Albino, era a má conduta de João Matos. Em sua defesa, padre Albino também afirmou ter tido sempre “uma conduta irrepreensível, e própria do seu caráter sacerdotal, sendo uma mera impostura, e refinada calúnia”. Já pelo outro lado, padre Albino contra-argumentava que Matos, depois da venda de seu sítio, ficara “desarranjado” financeiramente, começando a ameaçar D. Gertrudes “publicamente com um chicote” como havia acontecido “em uma casa grave, aonde ela se achava de visita”. Alegava ainda padre Albino que ele e padre Diogo “de nenhum modo influíram sobre a intenção do divórcio” projetado por D. Gertrudes, no entanto, “vendo que não podiam dissuadir da sua pretensão e conhecendo na sua realidade que era justa, apenas deram alguns passos em seu benefício por ser uma mulher desvalida, sua comadre, e moradora em um país, aonde não há letrados, nem pessoas inteligentes de Direito, que a pudessem guiar, e patrocinar”.

Neste caso, o “patrocínio” foi a alegação para a ação de padre Diogo no processo de divórcio. Dentro da idéia de padre Jesuíno de um “tribunal da verdade”, padre Diogo e reverendo Albino envolveram-se em um caso bastante complicado, onde suas condutas “justiceiras” foram postas em xeque. Os critérios dos dois padres não coincidiam com os do tribunal eclesiástico e ambos foram repreendidos, só escapando das acusações depois de recorrerem a alegações burocráticas-judiciais. Padre Diogo por exemplo, teve seu processo suspenso em 1821, porque uma portaria do governo provisório autorizava este procedimento para todos os deputados eleitos para as Cortes de Lisboa. Quando padre Diogo voltou de Portugal em 1822, o advogado de Matos reabriu o processo com a alegação de falta de validade na carta de seguro de padre Diogo Feijó.<sup>10</sup> O juiz, mesmo tomando ciência de que padre Diogo Feijó estava em situação irregular, não tomou nenhuma medida para prendê-lo

---

<sup>10</sup> Esta carta era um tipo de *habeas corpus* concedida pelo Bispo para que os réus pudessem responder processo em liberdade.

em 1822 ou 1823. Somente em 1828 padre Diogo Feijó retomou o processo alegando irregularidades no procedimento do Juiz e o processo foi julgado nulo, sendo padre Diogo condenado a pagar as custas.

No caso de padre Albino o processo correu sem a interrupção das cortes de Lisboa. Houve uma série de argumentações e contra argumentações até que, em 1823, o juiz se decidiu favoravelmente a Albino, da seguinte forma:

“O que tudo visto, como o Autor [Matos] nada provou em abono de sua acusação, e pelo contrário o Reverendo Réu pela plena e contundente prova, que produziu em sua defesa, mostra inteiramente desvanecido o crime de que é acusado pelo Autor; e que este por mera calúnia lhe procurou formar semelhante crime, absolvo portanto ao Reverendo Réu de toda culpa, e pena com direito salva para haver do Autor sua injúria, prejuízos, perdas, e danos, que lhe tiver causado com a improcedente e caluniosa acusação constante neste processo, e condeno ao mesmo Autor nas custas em dobro pelo dolo, e malícia, com que intentou. São Paulo, 24 de março de 1823. Lourenço Justiniano Ferreira.”<sup>11</sup>

Matos ainda tentou recorrer, mas nada conseguiu a seu favor. O encerramento do processo de padre Albino, somado às condições e envolvimento político de padre Diogo Feijó talvez explique melhor a atitude do juiz no caso de padre Diogo Feijó. Por agora, o que interessa é que, em ambos os casos, a questão burocrática foi apenas somada à argumentação moral dos padres patrocínistas.

Não é relevante saber se padre Albino queria ou não separar Gertrudes para tornar-se seu amante, o que torna importante este caso é o envolvimento de padres como Albino e Diogo neste universo do concubinato. Jogando-se no trabalho da lavoura, na política ou nas relações familiares mais íntimas, eles mexiam com muitas vidas. As atividades e idéias de padres como Diogo e Albino acabavam interferindo demais em relações que possuíam dinâmicas há muito estabelecidas.

Em suas crises místicas eles estavam envolvidos no término de casamentos como o de D. Gertrudes, que já tinha mais de 20 anos de duração. É possível que direta ou indiretamente estes padres tivessem interferido nas denúncias contra importantes sacerdotes como Pina ou Botelho. O próprio irmão de padre Jesuíno, Francisco do Monte Carmelo, era testemunha no processo de concubinato contra padre Pina. Eles intrometiam-se nas relações civis, como no caso de Bibiana Maria e D. Ana Esméria do Lado de Cristo, criando novas

---

<sup>11</sup> *Idem ibidem.*

normas, interpretando ações, patrocinando ligações nem sempre costumeiras entre o céu e a terra.

Uma aproximação maior com padre Diogo Feijó, torna perceptível que vários campos, hoje separadamente marcados, fundiam-se em sua experiência e memória. Ao relembrar a vida de padre Jesuíno, Diogo Feijó acentuava a atuação do clérigo, mas estava ali o artista, o juiz, o legislador e muitos outros Jesuínos. Como havia afirmado o Ouvidor Medeiros Gomes, aqueles padres, trabalhando no ensino, atuavam como “diretores de consciência”. Em um mundo em que a palavra era muito importante, padre Jesuíno e seu grupo trabalhavam no sentido de estabelecer numa ordenação geral que acabava por interferir na vida de muitas pessoas. É neste sentido que é possível entender como um Ouvidor de Itu como Medeiros Gomes foi chamado a dar um parecer sobre a conduta de padres e como seu parecer havia posto em xeque a reputação e serventia de tais padres.

Para os patrocinistas o início da década de 20 era um momento de crise, de mortes tão profundas como a de seu líder espiritual. Em 1822, quando padre Diogo escrevia a oração fúnebre em homenagem a padre Jesuíno, padre Pina estava liberto e eleito para o vigariato da vara de Itu, padre Botelho em liberdade, padre Albino e ele processados, D. Gertrudes de Moraes e suas duas filhas envolvidas por vexações e intrigas de sacristia. Seu balanço era triste e amargo, mas também era fundante de um novo tempo. Como insistia padre Diogo Feijó:

“Eis aqui, cristãos, a sorte das coisas deste mundo. O ímpio, o malvado que serve de flagelo à sua pátria, o cidadão ímprobo, que perturba a sociedade; este homem vive, mas o padre Jesuíno morre! O homem que por parecer bem, mas que invejoso da glória, que não merece, disfarça debaixo de misteriosas aparências um caráter detestável, que exaspera a indignação dos que sabem dar o seu justo valor à probidade e à virtude; este homem vive mas o padre Jesuíno morre! O misantropo que não se comunica com outros homens, senão debaixo das vistas do próprio interesse, incapaz do menor sacrifício a bem da humanidade, este homem vive, mas o padre Jesuíno morre!!

Providencia de meu Deus, eu vos adoro!!

Cristãos, o justo não morre; separa-se de nós por um castigo devido aos nossos crimes; porque não sabemos agradecer ao céu tão caro benefício. Ele caminha para sua pátria, vai receber a coroa da imortalidade; sua memória é eterna, seu nome é sempre lembrado com amor e com saudade. O ímpio pelo contrário, se conserva para flagelo de sua pátria, para por em confusão e desordem a sociedade, para gerar mil descontentes, para fazer-nos porém aborrecedores deste chãos sempre confuso, deste teatro de paixões e de misérias. Sua vida termina-se com a glória dos que o detestam: sua memória

sepulta-se no mais ignominioso esquecimento; e se é lembrado pelo estrondo de suas infâmias, é só para execração.”<sup>12</sup>

Padre Diogo alegava disputar o mundo material com muitos “ímpios” e “malvados”. No fundo, a existência era uma luta pela eternidade e pelo sentido da vida. A morte de padre Jesuíno que parecia um escândalo, um desplante divino e incompreensível era entendido como uma ação sensata da “providência divina”. Céu e terra uniam-se novamente na oração de padre Diogo, quando este último entendia que padre Jesuíno não havia morrido, mas tão somente se separado dos mortais devido as culpas que estes acumulavam. Diogo Feijó compreendia que “ímpios” como padre Pina e outros sacerdotes de Itu continuariam a existir para “flagelar” os bons, dando-lhes a chance de se tornarem homens justos e mais próximos da santificação.

No “teatro de paixões e misérias” os ímpios e justos conviviam em eterna luta, que muitas vezes se apresentava na forma de batalhas mundanas aparentemente perdidas como no caso da morte de padre Jesuíno. Era, entretanto, no árido terreno da memória que Diogo Feijó deitava armas para combater homens como padre Pina. Se no mundo dos vivos os ímpios eram necessários, a morte, entretanto, separava os bons dos maus. Os primeiros tinham uma memória positiva e beirando a eternidade, os últimos eram desprezados ou jaziam no mais absoluto esquecimento. Se em um primeiro momento esta atitude perante a vida pode sugerir resignação e espera de uma eternidade futura e mais venturosa, na verdade, os padres Jesuíno e Diogo apostavam numa santificação que deveria começar na batalha travada no mundo dos vivos.

O sentido que padre Diogo Feijó atribuía para a vida de padre Jesuíno era o de um lutador em amplos campos de ação. Ele era o evangelizador, aquele que por obras e ações as mais variadas dava exemplos a todos e podia lhes repreender menos por seu cargo ou condição social do que por sua conduta moral e filosófica. Este exemplo a ser imitado foi reproduzido na conduta dos filhos e de Jesuíno e seus seguidores. Padre Diogo, o mais “hábil” entre eles, nos dizeres do Ouvidor de Itu, também fez do sentido que se atribuía para a vida de padre Jesuíno uma meta a ser imitada ou atingida. Declamava padre Diogo uma reverente saudação aos ossos de Jesuíno:

---

<sup>12</sup> Diogo Antonio Feijó. *Op. cit.*, pp. 87-88.

“Ali o exemplo. Aqueles ossos são os restos do padre Jesuíno: são pó, são nada; mas para nós são uma preciosidade, nos os respeitamos. Ali vemos os últimos despojos de um irmão que nos ajudava, de um pai que eternamente nos amava, de um amigo que fazia a nossa consolação, de um sacerdote, que nos conduzia pela estrada da virtude, com a voz, e com o exemplo. Sua memória nos será sempre saudosa.”<sup>13</sup>

#### Exaltava seu templo e ornamentos:

E vós colunas, deste templo, paredes do santuário, que sois testemunhas dos nossos louvores, e ainda de nossas lágrimas, guardai para transmitir à posteridade as ilustres ações deste sacerdote. Contai a cada homem que aqui entrar pela série não interrompida dos séculos, que nós somos gratos a seus benefícios, que fazemos justiça a seus merecimentos, e que temos dado o exemplo da mais nobre gratidão.”<sup>14</sup>

#### E ainda a sepultura:

E vós, sepultura feliz, conservai com cuidado essa jóia preciosa que nós te confiamos; aqui viremos nós e os nossos vindouros, te pediremos contas do caro penhor que aí depositamos. Sereis de hoje em diante, o memorial perene desse homem raro, cujo nome e virtudes, eternamente estarão gravadas em nossa memória.”<sup>15</sup>

#### Depois da exaltação, a conclusão laudatória:

E vós, senhores, a quem o amor, a gratidão e a saudade ajuntou neste lugar a prestar os últimos officios da religião e humanidade ao padre Jesuíno, despedi-vos dele talvez para sempre, mas enquanto viverdes orai por ele: aprendei neste exemplo fatal, quanto são falsas nossas esperanças; que só na pátria dos justos deveremos por nossos cuidados e nossa confiança. Trabalhai por serdes imitadores de suas virtudes; só assim escapareis a uma morte ignominiosa, e vosso nome sobreviverá a vossa ruína.”<sup>16</sup>

Em meio as ruínas do mundo restava o exemplo do trabalho, da labuta constante dos homens que padre Diogo julgava pios e justos. Se hoje é possível atribuir significados à vida de Diogo Antonio Feijó, se é viável apreender um pouco do que ele acreditava fazer sentido em sua vida, penso que o caminho mais próximo é este que tracei.

Em primeiro lugar, não procuro o caráter ou a psicologia de padre Diogo Feijó como fez seu biógrafo Novelli Júnior. Sei que padre Diogo Feijó possuía uma individualidade, mas busco recuperá-lo historicamente no meio de pessoas as mais

<sup>13</sup> *Idem*, p. 88.

<sup>14</sup> *Idem ibidem*.

<sup>15</sup> *Idem ibidem*.

<sup>16</sup> *Idem ibidem*.

variadas, que em suas relações interagiam com o indivíduo aqui descrito. Ele tão pouco era, em 1822, um futuro Ministro da Justiça ou Regente Imperial como querem vários de seus biógrafos. Ainda não simbolizava um lado na complicada relação entre uma Igreja abstrata e um Estado impessoal, media esforços para não cair na heresia.

Padre Diogo Feijó era um evangelizador patrocínista, seguidor de padre Jesuíno, um moralista, um intrigueiro e um homem duro consigo e com seus companheiros, fossem eles seus amigos ou inimigos. Diogo Feijó era um padre que, como Jesuíno, ampliava o campo de sua atuação em nome da pregação e moralização do povo. Sabia que para seu nome sobreviver a sua ruína ou morte, não lhe cabia prioritariamente edificar templos, ou criar músicas ou estatuária sacras. Sua “habilidade” era o discurso e, assim como patrocinava a D. Gertrudes de Moraes na ausência de muitos letrados, havia se tornado um patrocínista em dimensão mais ampla. Neste sentido, padre Diogo Feijó entrará para a política sem nunca ter saído dela.

## 6 - A “praça pública” e o “lar doméstico”.

“...nasci e me criei no tempo da regência; e que neste tempo o Brasil vivia, por assim dizer, muito mais na praça pública do que mesmo no lar doméstico; ou em outros termos, vivia numa atmosfera tão essencialmente política que o menino, que em casa muito depressa aprendia a falar liberdade e pátria, quando ia para a escola, apenas sabia soletrar a doutrina cristã, começava logo a aprender a Constituição política do Império”. Francisco de Paula Ferreira de Rezende. *Minhas Recordações*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988, p. 53.

### 6.1 - Da soma entre o evangelho e a pregação política.

A vida de padre Diogo até 1820-22 nunca deixou de ser “politizada”. Como pude analisar no capítulo anterior, a evangelização patrocínista, longe de impulsionar padre Diogo para um misticismo asceta, atirava-o no mundo dos homens, pondo-o em conflito com muitas outras pessoas. Por outro lado, moldar todo o resto da vida de padre Diogo nos limites de sua evangelização é deixar de perceber o que estava claro nas recordações do político liberal acima transcritas: após 1820 havia uma outra “atmosfera” e nela surgiram novas formas de agir politicamente.

Em tempos de “liberdade”, de “Constituição” e de viver mais em “praça pública”, que no “lar doméstico”, padre Diogo tornou-se o deputado Feijó, eleito para as cortes de Lisboa. Seu discurso ampliou-se, saindo de São Paulo para outros espaços como Portugal ou o Rio de Janeiro, espraiando-se por todo o Império português e brasileiro. No entanto, nestas outras “praças públicas” uma gama inumerável de homens, com idéias e formas próprias de agir também foram surgindo. Era o encontro do evangelizador patrocínista com outros tantos padres, bispos, fazendeiros, escravos, etc. Analisar a vida de padre Diogo Feijó após 1820 é relacionar seu passado patrocínista com as novas situações, amizades e conflitos que foram surgindo, é estudar os variados significados que ele atribuiu a sua vida “pública”.

Ainda é preciso notar que a vida “pública” de Diogo Feijó já foi muito devassada, mas que, entretanto, sempre foi descrita numa ordenação cronológica e limitada por um rol de significados bastante semelhantes. Unanimemente, os biógrafos dataram a eleição de padre Diogo para as Cortes de Lisboa, em 1821, como o início de

sua experiência “pública”. Em seguida, narravam sua atuação no Parlamento brasileiro entre 1826-31, marcando este momento como aquele em que o padre paulista firmava-se como membro do poder legislativo. Os anos de 1831 e 1832 foram tomados como uma primeira experiência a frente de um cargo executivo: o de ministro da justiça. O período de 1835-37 caracterizava-se como o ápice da ascensão “pública” do político Diogo Feijó, pois este tornou-se regente, sendo também senador eleito pelo Rio de Janeiro<sup>1</sup>.

A cronologia sugerida pelos biógrafos é muito significativa, pois fixa a trajetória de padre Diogo como um parlamentar que engajou-se no Estado, subindo postos rumando do poder legislativo até o mais alto cargo executivo. Esta sequência possui sua lógica, porque nestes estudos biográficos a vida “pública” de padre Diogo foi sempre entendida como sinônimo de cargo político e mais ou menos afastada de suas atividades particulares<sup>2</sup>. O que variou bastante foram os significados atribuídos a atuação de padre Diogo nestes cargos. Para Egas, por exemplo, o que denominou de “vida política” de Diogo Antonio Feijó era “um modelo constante de amor à pátria, de amor puro e desinteressado, de franqueza afetuosa ao bem público”. Ele ainda lembrava que padre Diogo havia exercido “todos os cargos de eleição” e que em cada um deles havia sobressaído “seu prestígio moral e intelectual”<sup>3</sup>. Egas preocupava-se com a formação de um estadista e moldava a vida de padre Diogo Feijó à uma certa carreira “pública” conformada por cargos cada vez mais prestigiosos.

Já Octávio Tarquínio de Sousa, embora, no limite, também entendesse vida “pública” como o ocupar cargos políticos de prestígio, atribuía, todavia, menos importância à hierarquia dos cargos em si. O que quero afirmar é que para Egas o fato de padre Diogo ter chegado à regência já fazia deste último cargo o mais importante. Entretanto, para Tarquínio, a relevância impunha-se pelo sentido geral de seu trabalho, a saber, era mais relevante o cargo que melhor representasse padre Diogo como um dos

---

<sup>1</sup> Para os biógrafos, após este período, nasceu o revolucionário Feijó, com a participação na revolução liberal em São Paulo e Minas entre 1842-43, existindo, portanto, uma cisão entre o político e o revolucionário. No entanto, neste capítulo irei ater-me mais ao período que terminou em 1835. O padre Diogo Feijó revolucionário será o tema do terceiro capítulo.

<sup>2</sup> A grande exceção a esta regra é a biografia elaborada por Novelli Júnior. A preocupação de Novelli com a vida “particular” de padre Feijó, entretanto, está sempre atrelada ao problema de sua personalidade esquizofrênica, a qual para este autor justificava muitos atos políticos ou “públicos” de padre Feijó. Luiz Gonzaga Novelli Júnior. *Op. cit.*

<sup>3</sup> Eugênio Egas. *Diogo Antonio Feijó (estudo)*, *Op. cit.*, p. 41.

“formadores do Império do Brasil”. Através deste critério, Tarquínio concluía que havia sido como ministro da justiça e não como regente que padre Diogo atingira o cume político de sua carreira<sup>4</sup>. Era, portanto, como político que se justificava a elaboração de biografias de padre Diogo e, neste sentido, os anos de 1821 até 1835 era essenciais para a compreensão desta biografia.

Contrastando com a cronologia e análises anteriores, pretendo questionar as próprias premissas, constantes em biografias como as de Egas e Tarquínio, de que a vida “pública” de Diogo Feijó tenha sido o mesmo que seus cargos políticos e a de que pensava poder desvincular esta vida e cargos da experiência em Itu e São Carlos. A primeira idéia presente neste capítulo é a de aproximar-se de padre Diogo através de alguns de seus escritos, que pretendiam fazer balanços de sua atuação “pública” como um todo. Padre Diogo escreveu vários artigos em jornais que faziam balanços dos anos de 1821 até 1834 e que demonstravam a importância de sua experiência como padre moralista e senhor de escravos em Itu e São Carlos para a ocupação de suas posições e cargos “públicos” posteriores. Estes artigos auxiliam a entender este período como uma junção de seu “lar doméstico” com sua “vida pública”.

O deputado e padre Diogo Feijó lembrava em 1834 muito do que havia vivido uma ou duas década antes. Foi pois necessário recuperar também esta época e os atos de padre Diogo na temporalidade em que foram sendo vivenciados. Nos idos de 1826 ou 1831, o padre, que havia poucos anos apenas discutia teologia e moral em sua região ou nos tribunais eclesiástico e civil de São Paulo, passou a debater tudo isso com o arcebispo do Brasil ou com outros bispo e padres que também se elegeram deputados no Parlamento instalado no Rio de Janeiro ou no conselho provincial de São Paulo. Discutia ainda com muitas outras pessoas que iam desde outros deputados não vinculados diretamente à Igreja até inúmeros escravos e milicianos. Outro objeto de estudo deste capítulo é a análise desta ampliação na atuação do padre e deputado Diogo Feijó. Retomando alguns de seus escritos de “calor da hora”, estudando seus discursos e debates no Parlamento, suas viagens e tratos com os mais variados problemas morais e pessoais, pretendo levantar todo um percurso de vida que era ao mesmo tempo único e comum a

---

<sup>4</sup> Octávio Tarquínio de Sousa. *Diogo Antonio Feijó, Op. cit.*, 1988, p. 220.

um conjunto de muitas outras vidas, num emaranhado de relações sociais nem sempre harmônicas.

Em 1834, padre Diogo achava-se um “justiceiro”. Sua ação parlamentar e vida durante os anos vinte e trinta do século passado foi tomada por muitos como a atuação de um “reformador” da Igreja e “moralizador” dos homens. Alguns de seus biógrafos o viram como um deputado, senador, ministro e regente de tendências liberais, um homem austero e até intransigente. Quero perceber como padre Diogo pôde ser um pouco de tudo isso entendendo-o dentro de diferentes temporalidades, e várias disputas “públicas” e “domésticas” travadas entre 1821 e 1835.

## 6.2 - A confrontação do passado com o presente.

O ano de 1822 marcou uma virada na vida de padre Diogo. Foi quando escreveu sua conhecida oração fúnebre louvando o sentido da vida de padre Jesuíno e rogando imitá-lo. Doze anos mais tarde, em 1834, padre Diogo estava novamente em um momento chave de sua vida. Associando-se a um outro padre, iniciava uma nova empresa, um jornal que, guardadas as devidas proporções, também era um recomeço. A associação efetivou-se com seu primo, o padre Miguel Arcanjo Ribeiro, que havia estudado com padre Diogo e os patrocinistas, tornando-se professor de primeiras letras e de latim na vila de Itu. Padre Arcanjo ingressou na Academia Jurídica Paulista onde formou-se advogado logo nas primeira turmas<sup>5</sup>. Eram dois parentes e padres patrocinistas juntando forças não mais numa igreja e sim numa tipografia.

O nome do jornal era muito sugestivo: chamado de *O Justiceiro*, cumpriu sua função por dois anos, sendo desfeito em 1835, meses antes de padre Diogo mudar-se para a Corte, onde assumiu a regência do Império. Se em 1822 padre Diogo discutia a

---

<sup>5</sup> Anos depois do fim do Jornal que mantinha com padre Feijó, padre Arcanjo foi nomeado cônego da Capela imperial no Rio de Janeiro. Ver: Augustin Wernet. *Op. cit.*, pp. 62-63. A ligação entre padre Miguel Arcanjo e os padres do patrocínio foi exposta em uma carta que o médico Ricardo Daunt escreveu nos anos de 1850. Nela o autor escrevia ao barão Homem de Mello: “Mando-lhe um mimo apreciável que se achou nos papéis de um santo varão (por alguns tido por louco) padre Manoel da Silveira, que morreu em Itu há ano e pouco. É o esqueleto do regimento da célebre comunidade do patrocínio, de que faziam parte homens tão eminentes como Feijó, o atual Sr. Bispo Diocesano [Antonio de Mello], o Dr. padre Miguel Arcanjo Ribeiro Camargo, etc”. Ricardo Daunt Neto. *Op. cit.*, p. 222.

moral dos homens e a de Deus, relatando sua justiça diante da morte de um padre como Jesuíno, em 1834, ele e padre Arcanjo voltavam novamente para o terreno da moral da justiça. Eram claros quanto a finalidade de *O Justiceiro*.

“O nosso plano é censurar os atos do governo, da assembléa geral, das assembléas provinciais, dos magistrados, dos jurados, dos eleitores, enfim de toda a casta de empregados públicos. Ninguém tem a nossa pena: a justiça presidirá a todas as nossas censuras: conhecemos a fraqueza humana, para deixar de dar os necessários descontos. A vida privada será religiosamente respeitada, mas aquele que com escândalo atacar a moral pública, mofar da religião, a ponto de seduzir seus exemplos os incautos, ou os inocentes, será por nós severamente profligado. Não irritaremos a ninguém; nós somente os procuraremos envergonhar para que se tomem melhores, e não danem a sociedade. Apontaremos tudo quanto nos lembrar que possa aproveitar à nação, e com especialidade a esta Província, nossa pátria. O governo e a assembléa terão em nós um censor dos seus desvios e um admirador de seus bons serviços.”<sup>6</sup>

Os editores e, em especial padre Diogo, novamente exaltavam a “justiça”, no entanto, esta não mais estava personificada no exemplo da ação divina de Deus ou de um homem. Centrava-se a justiça na própria ação jornalística, que vinha regular comportamentos “censurando” alguns, “apontando” o caminho certo para outros e “admirando” os “bons serviços” de um outro tanto de pessoas. É interessante salientar que para os dois padres editores o primeiro alvo de ataque era o que denominavam de “empregados públicos” e neste rol foram incluídos desde os deputados até juizes e mesmo os que somente eram eleitores. Contrastando com a vida “pública”, os editores expunham o que almejavam para a “privada”. Enquanto a primeira era o alvo central das críticas ou elogios, a segunda devia ser “religiosamente” preservada, com exceção aos ataques à “moral pública” e à “religião”.

Mesmo quando os editores analisaram atos de “vida privada”, privilegiariam apenas os que atingiam o “público”, fosse na questão moral ou na religiosa. Em 4 de dezembro de 1834, por exemplo, os redatores de *O Justiceiro* relatavam que um mascate de São Sebastião havia estuprado uma “rapariga de 9 anos” que acabou falecendo. Padres Arcanjo e Diogo afirmavam que o caso era gritante não apenas por sua crueldade, que chocou o “público”, mas também porque o juiz municipal havia concedido

---

<sup>6</sup> “Golpe de vista sobre o atual estado do Brasil”. *O Justiceiro*. Nº 1, 7 de novembro de 1834.

*habeas corpus* ao criminoso que escapuliu<sup>7</sup>. Este é um momento em que os redatores utilizaram um caso “privado” para abordar o “público” de forma dupla conforme haviam prometido no editorial inicial do jornal.

Dividido em duas partes maiores, o jornal pretendia discutir notícias vindas do “interior” e do “exterior” do Brasil. Dentro da primeira parte havia, além do editorial, os “negócios gerais” e os “provinciais”. Já na segunda parte, no “exterior”, constavam assuntos comerciais na sessão “o câmbio”, e a notícias de outros países, em especial, Portugal e Espanha. Os autores explicavam claramente para que público se dirigiam:

“Os literatos terão algumas noticias de descobertas interessantes, que nos forem comunicadas por nossos correspondentes.

O comércio achará em nossa folha uma coadjuvação, pelos preços correntes, que lhe anunciaremos, quer dos nossos gêneros, como estrangeiros nesta cidade, em Santos, no Rio de Janeiro, e bem assim o estado do câmbio.

Os curiosos e aplicados saberão as notícias nacionais e estrangeiras, que pudermos obter, de algum interesse. Em uma palavra procuraremos ser útil a todas as classes.

Advertimos já aos nossos leitores que nós não escrevemos para os sábios; a esses pertence a tarefa de criticar-nos somente. Escrevemos para o povo: sempre zelamos pouco de linguagem e do estilo, gostamos de ser entendidos e isto basta. Se formos felizes em ser lidos; se formos atendidos em nossas reflexões, teremos mais esse estímulo para cumprirmos com gosto este dever à pátria. Não ocultaremos nossos nomes: sempre nos foi suspeito o periódico encapotado. Os abaixo assinados são os únicos redatores, respondendo cada um pelo artigo que escrever. Nenhuma correspondência será aceita, mas quem tiver motivos de queixa contra empregados públicos, pode enviar-nos pelo correio (porte pago) que inscriremos a denuncia em nossa frase e estilo, ficando responsável o correspondente, para o que deverá fazer reconhecer a sua firma pelo tabelião desta cidade.”<sup>8</sup>

A crítica aos “empregados públicos”, aos “imorais” e aos “hereges” devia interessar ao que os editores denominaram de “todas as classes”, ou o “povo”, que, entre outros, era formado pelos “literatos”, “comerciantes”, “curiosos” e “aplicados”. Apesar de parecer estranha, toda essa discussão revela muito sobre o significado da “política” para homens como padres Diogo e Arcanjo. Ser um “político” era sinônimo de agir no universo “público”, ou seja, ser “empregado público”. Empregar-se “publicamente” era agir em terrenos que extrapolavam em muito o que, hoje, pode ser demarcado como o

<sup>7</sup> “Negócios provinciais”. *O Justiceiro*. Nº 5, 4 de dezembro de 1834.

<sup>8</sup> “Golpe de vista sobre o atual estado do Brasil”. *O Justiceiro*. Nº 1, 7 de novembro de 1834.

papel de homens “públicos”. No editorial de *O Justiciero*, os eleitores, tanto quanto os deputados e os conselheiros “empregavam-se publicamente”, sendo alvo de crítica e elogios. O terreno da moral, da religião também eram objetos de análise do “público”. Desta forma, padres, clérigos e até mesmo escravos foram objetos do jornal, que discutiu, ao longo de sua existência, desde a questão do celibato clerical, até a importância da abolição do tráfico de escravos.

Logo em seu primeiro número, *O Justiciero* procurou fazer um balanço da trajetória do Brasil e do papel dos “empregados públicos”. Os editores relembavam muitas das mudanças ocorridas no Brasil, explicando que os dilemas do Brasil imperial tinham raízes profundas e antigas que culminavam em 1834 em uma grave crise de autoridade. No editorial intitulado “Golpe de vista sobre o atual estado do Brasil”, padres Diogo e Miguel Arcanjo esforçavam-se para traçar uma continuidade entre o período anterior à Independência e o que a ele se seguiu.

Para biógrafos como Octávio Tarquínio este texto constitui um dos primeiros programas do partido liberal. Eu, no entanto, percebo-o muito diferentemente<sup>9</sup>. Considero-o uma reconstrução da “vida pública” sob uma ótica bem particular. É um texto anti-partidarista, que cria uma cronologia e atribui significados para a história imperial que merecem ser melhor discutidos. Para os autores de *O Justiciero*, tanto a demarcação cronológica da “atmosfera” política como o papel de padre Diogo passavam por caminhos bem diferentes dos traçados pela maioria dos biógrafos de Diogo. Os editores distinguiam dois momentos chaves no desenrolar da história das duas primeiras décadas do século XIX. O primeiro foi denominado de “época do despotismo” e, partido de tempos imemoriais, estendia-se até 1831, com a abdicação de Pedro I e a instalação da regência Trina. A partir de 1831 abria-se explicitamente uma nova etapa, a “época da liberdade”.

O sentido atribuído aos anos anteriores a 1831 é, por si só, muito significativo. As Cortes de Lisboa e a Assembléia de 1823, embora fossem importantes, não marcavam para padres como Diogo e Arcanjo, momentos significativos de

---

<sup>9</sup> Tarquínio publicou em anexo à segunda edição de sua biografia de padre Feijó este artigo acrescentando ao título original: “Um programa político em 1834, redigido por Feijó e pelo Dr. Miguel Arcanjo Ribeiro, de Campinas”, ver: Octávio Tarquínio de Sousa. *Diogo Antonio Feijó, Op. cit., 1988*, p. 315.

experiências de liberdade de expressão “pública”. Já a instalação da Assembléia Geral em 1826 possuía um caráter mais relevante, sendo tomada como o “crepúsculo” da liberdade. Sobre este último instante, os redatores escreviam:

“... fosse enfim porque o Monarca tivesse ainda alguma inclinação à gloria de ser chefe de um povo livre em 1826 se instalou a assembléia legislativa do Império do Brasil. Desde então os brasileiros divisaram um crepúsculo de liberdade. Alguns poucos deputados mais corajosos, a medo foram deixando escapar na tribuna expressões que bem incomodavam ao governo acostumado a ouvir somente a linguagem doce, mas suja da lisonja. Um ou outro escritor animado com este exemplo começou a emitir suas opiniões sobre os negócios da pátria, sendo porém imediatamente alvo do ódio e da desconfiança do Monarca, e seu governo.”<sup>10</sup>

Em Lisboa, padre Diogo fez apenas um pronunciamento e saiu fugido para não jurar uma Constituição que lhe era contrária. Na Assembléia Nacional Constituinte de 1823 foi eleito mas nem chegou a tomar posse. No entanto, o deputado Diogo tomou seu assento em 1826 no Rio de Janeiro e ali trabalhou na maioria das sessões. Padres Diogo e Arcanjo acreditavam que a chance de atuar publicamente só havia chegado para os brasileiros em 1826, mesmo que o espírito e o empenho para tal emprego datasse de tempos bem mais remotos.

Para os editores de *O Justiceiro* o sentido da história do Brasil só podia ser compreendido dentro de um alargamento do espaço “público”, pela saída de um momento preponderantemente “despótico” para um outro de “liberdade” constitucional. Na primeira época, o “público” era tratado como um pertence de poucos. Os redatores afirmavam que antes de 1826 a “política” estava circunscrita à administração real e que esta estava a cargo dos agentes do poder do Rei nas capitanias brasileiras e do Império português e em suas relações com as demais pessoas ou súditos reais. Uma “nova época” nasceu no Brasil após a abdicação. No entanto, novos problemas somaram-se aos que já existiam:

“Criou-se uma regência sem força, e um ministério cheio de responsabilidade, e sem meios de cumprir os deveres que lhe foram impostos. A imprensa deu o exemplo da mais escandalosa licença. O mal estava na legislação, não porque esta de antemão fosse feita para enfraquecer a administração passada, como muitos têm asseverado, mas porque é produção de legisladores noviços na arte

---

<sup>10</sup> “Golpe de vista sobre o atual estado do Brasil”. *O Justiceiro*. Nº 1, 7 de novembro de 1834.

de legislar, e que longe de fundarem-se na experiência, têm lançado mão de teorias mal entendidas e ainda mal explicadas.”<sup>11</sup>

O sentido dos anos de 1831 até 1834 era marcado por graves problemas e sucessivas crises de autoridade. O poder que antes emanava do Rei “despótico”, passava para um Monarca que não conseguia ser constitucional e desembocar em três Regentes que, divididos, não conseguiam governar ou “cumprir os deveres que lhe foram postos”. O artigo de padres Diogo e Arcanjo era claro sobre a origem de todo o mal brasileiro: ele vinha da legislação, ou melhor dos “legisladores noviços” e sem experiência, os quais faziam uso de “teorias mal entendidas”.

Padre Diogo Antonio Feijó buscava dentro de sua vida e no passado do Brasil a explicação para os problemas de 1834. Os editores abriam o primeiro editorial de *O Justiciero* afirmando que era na “confrontação do passado com o presente” que se conseguiria formar “juízo seguro” sobre o estado em que o Brasil se achava. E o que era este passado? O que o sustentava? Para padres Diogo e Arcanjo, em 1834, o passado não era formado por uma imitação do que havia ocorrido em outros países como a França, por exemplo. Sobre isto era categórico:

“Não concordamos com aqueles que, hoje dizem que devra-se imitar a França, já alterando a Constituição, já purgando o Senado de membros opostos à vontade nacional. [Em 1831] a queixa nacional era contra o Monarca, e seus ministros: o clamor público era contra as freqüentes feridas da Constituição, e violação das leis”.

E para concluir comparavam eles:

“O Senado [no Brasil] é de eleição popular; não tem número excessivo, nem ilimitado; com o tempo far-se-á a limpeza necessária: outro tanto não podia ocorrer na França. O Senado ali não é reformável senão pela vontade do Rei; seu número é ilimitado, e de propósito foi aumentado para hostilizar as liberdades públicas. A sua Constituição era péssima, dada pelo único arbítrio do Rei, contra o voto de França. De mais houve ali uma perfeita revolução: o Rei foi expulso: uma nova dinastia se elevou: tudo quanto o povo reclamava devia ser concedido.”<sup>12</sup>

O mesmo passado também não se refletia em atos “heróicos” de um Diogo Feijó estadista do Império em formação como muitas vezes relatava o biógrafo

---

<sup>11</sup> *Idem*, p. 319.

<sup>12</sup> *Idem*, p. 318.

Octávio Tarquínio de Sousa<sup>13</sup>. Mesmo que, na maioria das vezes, padre Diogo relatasse momentos de sua atuação, ele não os personalizava. Pelo contrário, padre Diogo mostrou-se contrário a este tipo de auto-elogio diversas vezes. Tanto na oração fúnebre a padre Jesuíno, quanto em um outro escrito seu sobre o caráter do sábio e do homem honrado argumentava desta maneira:

“O sábio não é soberbo (...) Jamais se jacta do seu nascimento ou riqueza; mostra-se superior a estas vantagens esquecendo-as. Não louva seus talentos e qualidades, e é o único que os ignora. Por mais alto que seja o seu ponto de glória onde sobe, a vaidade não se assenta aí com ele; conserva no seu meio dos benefícios da fortuna a simplicidade dos costumes e a afabilidade do gênio. Ele encontra em sua virtude e religião remédio para todos os contratempos, que lhe sucedem, e triunfa deles pelo seu valor.”<sup>14</sup>

A construção de sua memória fazia-se pelo movimento inverso de uma exaltação heróica de si. Era no terreno da modéstia e daquilo que ele denominava de “justiça” que padre Diogo tecia a sua rede da imortalidade. Seus atos “públicos” não emanavam só de si ou de um herói, vinham da “Providência Divina” ou da justiça e sábia legislação.

Um sugestivo artigo do *O Justiceiro* explicitava melhor como padre Diogo entendia o significado de sua ação “pública”. Intitulado de “É mais fácil ser justo do que ser prudente”, este artigo discutia o que se esperava de um bom “homem público”. Os redatores explicavam que ser justo era “agir em conformidade com a regra” e que esta na “ordem social” era a “lei positiva”. Em resumo, ser justo era agir em conformidade com a lei. Por outro lado, ser “prudente”, era “saber o tempo, o lugar, a ocasião mais oportuna de fazer ou deixar de fazer alguma coisa”. Padre Diogo e Arcanjo explicavam que era melhor para um bom “homem público” ser mais “justo” do que mais “prudente”. Se fosse “justo” tinha “seu caráter reconhecido”, caso fosse preponderantemente “prudente” a cada dia mudava de rumo e, “pensando servir à causa pública”, apenas “fartava” ou fazia inchar “suas paixões” particulares<sup>15</sup>.

É interessante notar que o “justo” não tinha “partido”, pois padre Diogo não acreditava neles. Mesmo intitulado-se um homem de idéias “moderadas”, era categórico:

<sup>13</sup> Octávio Tarquínio de Sousa. *Diogo Antonio Feijó, Op. cit.*, 1942, pp. IX-XII.

<sup>14</sup> Diogo Antonio Feijó, *Cadernos de filosofia, Op. cit.*, p. 168.

“Os moderados, já dissemos em o número 1 não são verdadeiramente um partido, são os representantes dos votos e da opinião nacional: são a mesma Nação. A regência, o Ministério, os Eleitores, a Câmara dos deputados, os Conselhos Gerais, as Câmaras Municipais, os Guardas Nacionais, todos em sua maioria são moderados: detestam excessos: querem o bem, mas sem tumultos, com ordem, com prudência. Ora a nação não é um partido, é aquele que dela separa-se.”<sup>16</sup>

Os redatores vislumbravam a ação “pública” dividida entre dois grupos: o dos “moderados” e o dos “restauradores”. O primeiro era a própria “nação”, e o segundo, os seus dissidentes. Os “restauradores” buscavam soluções para o presente de 1834 ou 1835 em um passado despótico e inviável, já o segundo grupo vislumbrava o passado e, em sua oposição, construía um novo presente.

Como vimos no capítulo anterior padre Diogo e seu grupo já haviam lutado contra padres “despóticos” e que, a seu ver, eram “imorais”. Neste texto de 1834 é possível perceber como ele e padre Arcanjo interpretavam sua tarefa em *O Justiceiro*, e mesmo a tarefa do homem “público” em geral, como uma continuidade em maior escala da evangelização do patrocínio. A proposta de padre Diogo era, portanto, “tomar sobre os ombros a tarefa de escritor público” para fazer presidir a “justiça”. Os editores recompunham sua história até os anos de 1831 ou 1834 de uma maneira muito própria. Criaram uma cronologia diferente, uma ação “pública” contrária a “partidos” e uma penetração em terrenos os mais variados, indo desde um diálogo com o Parlamento, até com o “povo” e os que “mofavam da religião”. Para ampliar a análise, começamos testando esta cronologia e confrontando as questões relatadas neste artigo com as questões mais “particulares” que este mesmo jornal debatia.

Em 4 de dezembro de 1834 os redatores de *O Justiceiro* publicaram um sugestivo artigo intitulado: “Causas da tranqüilidade do Brasil”. Nele havia um resumo do porque o Brasil havia formado uma sociedade tão diferente da Europa e da América Espanhola. Mais uma vez padres Arcanjo e Diogo Feijó demarcavam que a atuação “pública” para eles deveria caminhar da experiência particular e interna nas províncias para a Corte e o Brasil, negando teorias externas, sem respaldo interno. Escreviam os redatores que quanto menos “viciada” fosse a sociedade, mais tranqüilos eram seus

---

<sup>15</sup> “É mais fácil ser justo do que ser prudente”. *O Justiceiro*. Nº 10, 15 de janeiro de 1835.

<sup>16</sup> “Dos partidos no Brasil”. *O Justiceiro*. Nº 2, 13 de novembro de 1834.

“cidadãos”. Explicavam que todos os dias a “Providência” fazia com que todos sentissem que dos maiores males surgiam os “grandes bens”. Reelaborando sua história, recriavam-na através de duas argumentações. Em um primeiro momento discutiam a formação da “fidalguia” no Brasil em dois tempos. Em um primeiro momento, quando éramos colônia de Portugal, esta “fidalguia” quase nos era totalmente negada, mas conhecíamos a hierarquia social e parte da nobreza portuguesa, pois eram os fidalgos portugueses que governavam e administravam o Brasil. Explicavam os autores de *O Justiceiro* que naquela época:

“A metrópole nos proibia acumulação de riquezas por meio de vínculos, e morgados: economizava sobremaneira os seus títulos e alguns gênios, que a natureza quase sem cultura fazia entre nós aparecer, ou eram desprezados, ou aproveitados fora do país, que os produziu. Resultou deste sistema de humilhação o sentimento de igualdade, que hoje caracteriza os brasileiros. (...) Os titulares que conhecíamos, atraíam nossos respeitos pelos privilégios, de que gozavam, pela proteção, com que contavam na Corte, e de ordinário pela autoridade de que vinham revestidos: ignorávamos mesmo a sua origem que o povo sabia misteriosamente remontar aos tempos fabulosos.”<sup>17</sup>

A este primeiro momento, seguiu-se um segundo no qual os brasileiros puderam obter títulos, tornando-se fidalgos. E os “tempos fabulosos” aclararam-se diante dos problemas expostos pela criação de uma nobreza no Brasil. A este respeito escreviam os redatores de *O Justiceiro* que depois da independência:

“Formou-se nossa fidalguia, abriu-se nossos olhos: então conhecemos, que os Fidalgos são homens como nós, não obstante mudarem os nomes em Barões, Viscondes, Condes e Marqueses. Sem privilégios, sem autoridade, sem riqueza estável; mendigando na Corte favores, incapazes de proteger a alguém, tomando-se objeto de riso para o homem sensato e de estranheza para o rústico, produziu o grande bem de neles aprendermos a formar a verdadeira idéia daqueles que outrora admirávamos. A nossa Fidalguia longe de destruir em nós o sentimento de igualdade, veio firmá-lo.”<sup>18</sup>

Por contraste, a recente experiência de “fidalguia” no Brasil havia feito “firmar” nos brasileiros um sentimento de igualdade. Pegando a mesma questão, mas por um outro lado, os redatores de *O Justiceiro* argumentavam que era importante relembrar toda a já longa experiência com a escravidão no Brasil. Da mesma forma que a experiência de “fidalguia”, a de escravidão no Brasil também havia formado nos

---

<sup>17</sup> “Causas da tranqüilidade do Brasil”. *O Justiceiro*. Nº 5, 4 de dezembro de 1834.

<sup>18</sup> *Idem ibidem*.

brasileiros livres um certo sentimento de igualdade. Padres Arcanjo e Diogo, no entanto, estavam longe de elogiar o mundo de escravos e senhores que se formou por aqui e, entendendo a questão da escravatura como muito grave, argumentavam:

A escravatura, que realmente tantos males acarreta para a civilização, e para a moral, criou no espírito dos brasileiros este caráter de independência e soberania, que o observador descobre no homem livre, seja qual for o seu estado, profissão ou fortuna. Quando ele percebe desprezo ou ultraje de parte de um rico, ou poderoso desenvolve imediatamente o sentimento de igualdade, e se ele não profere, concebe ao menos no momento este grande argumento - “Não sou seu escravo.”<sup>19</sup>

Escravos de um lado e fidalgos de outro, ambos vivendo em um ambiente onde imperava entre os homens livres o mesmo sentimento: o de igualdade. Os redatores ainda alertavam que todos os brasileiros livres eram iguais e que todos concorriam para a “felicidade da pátria” sem sacrifícios para a “elevação de ninguém”. Acreditavam que este sentimento de “igualdade” havia chegado ao seu auge no Rio de Janeiro de 14 de julho de 1831, meses depois da abdicação de Pedro I. Naquela época, sem exército, sem tropas ou “generais, chefes, e superiores acostumados a mandar e ser obedecidos”, o “povo” do Rio de Janeiro saiu do mais completo caos para a pura tranquilidade.

Padres Diogo e Arcanjo pregavam a filosofia do povo em armas, mas sem exército, de um país sem “partidos” ou facções, movido pelo “sentimento de igualdade”. Neste longo artigo, buscavam esclarecer seu público sobre a grave questão da disputa entre a autoridade e a liberdade “pública”. Estes problemas somavam-se e podiam ser solucionados dentro de uma urgente necessidade de “purificar a monarquia”, adequando-a à realidade e espírito da nação brasileira. Era este o tema de um outro longo editorial de 8 de janeiro de 1835, onde enfatizavam que o problema central da monarquia em que viviam eram os vestígios de hábitos arraigados que deviam mudar e o primeiro a ser alterado era a grosseira maneira pela qual eram tratados os que se aproximavam do futuro Monarca, D. Pedro II. Sobre este assunto escreviam:

“Desejamos que o excelentíssimo tutor não consinta, que criado algum dobre os joelhos a Sua Majestade Imperial. Este ato da mais consumada humilhação deve ser unicamente consagrado ao ser Supremo. O Criador só é quem tem direito de exigir da criatura sua inteira sujeição, e o reconhecimento do seu

---

<sup>19</sup> *Idem ibidem.*

nada. O mesmo escravo entre nós não é condenado à tanta baixaza. Sua Majestade Imperial deve ser instruído sobre a igualdade natural de todos os homens, para que não só exija de ninguém atos do mais requintado servilismo, mas para que conheça, que a superioridade política dista muito da dominação, e que deve envergonhar-se de que um súdito seu degrade-se a ponto de render-lhe honras divinas.”<sup>20</sup>

E os redatores iam ainda mais longe ao traçar uma comparação do passado da monarquia absoluta para a constitucional e do papel do Imperador neste segundo modo de governo. Escreviam:

“Quando o nosso governo era absoluto, quando o Monarca era *Nosso Senhor*, quando o cidadão era vassalo, ou escravo, que seus bens e vida estavam penderes da vontade do Soberano, era conseqüente, que os criados servindo-o de mais perto, (...) gozassem de maior consideração. (...) Então todos os empregos de Estado eram graças, e todo serviço era feito a *El Rey Nosso Senhor* (...) o Rei passava de Senhor a Amo; e o cidadão de vassalo a criado. (...) Hoje é diferente. (...) o Imperador é delegado da nação, seu primeiro representante.”<sup>21</sup>

Foi com este rebuscado discurso que padres Diogo e Arcanjo buscavam convencer seus leitores de que sua luta era a de todos os homens sensatos e que os que lhe eram opositores não podiam nem sequer reclamar, porque agiam contrariamente a todas as leis da justiça, civilização, razão e demais leis da “Providência Divina”.

Nem é preciso lembrar que este discurso nada tem de original em seu conteúdo filosófico, podendo ser lido nos quatro cantos da América e na velha Europa. Também pode-se argumentar que este discurso de padre Diogo em 1834 era completamente armado, pois movimentava forças em uma “campanha eleitoral” para a regência que assumiu ainda em 1835. No entanto, se as palavras de igualdade e liberdade haviam sido milhares de vezes proferidas deste o século XVIII, ou se elas eram mera retórica eleitoral, há que se notar que padre Diogo as exprimia com uma mistura própria, movido não apenas pelo que lia, escutava ou percebia do contexto “político”, mas, sobretudo, pelo que havia experimentado em sua casa, e chácaras nas vilas de São Carlos e Itu, junto ao padre do patrocínio. Os problemas apontados pelos padres Diogo e Arcanjo tocavam em questões que mexiam no fundo das motivações do trabalho patrocínista. Eles eram dilemas que atravessaram toda vida de padre Diogo até sua morte.

---

<sup>20</sup> “Necessidade de purificar-se a Monarquia Constitucional”. *O Justiciero*. Nº 9, 8 de janeiro de 1835.

Embora possa ser tomado como tal, padre Diogo não se via em 1834 como um político de facção liberal moderada. Atribuindo um rumo evangelizador e “público” a sua vida, após a morte de padre Jesuíno, julgava-se um “justiceiro”, tal qual seu jornal.

Na oração fúnebre ao padre Jesuíno, padre Diogo fizera uso de uma pessoa como exemplo de conduta para as demais. Padre Jesuíno nunca fora julgado por padre Diogo como superior em si ou por seu nascimento, mas tornou-se especial, sobretudo, porque comportou-se com justiça obedecendo a uma rigorosa ordem moral e religiosa. Este comportamento ou melhor, estas regras morais de comportamento foram um dos temas centrais do discurso patrocínista que o homem “público” Diogo Feijó recuperou. Nestes artigos de *O Justiceiro*, os padres Diogo e Arcanjo foram retirando argumentos de forma a descrever toda uma complexa organização social, impondo a ela o sentido de uma justiça; a saber, aquela justiça que padre Diogo julgava ser patrocínista. Ela devia juntar universos tão diferenciados como o dos “titulares” ou “fidalgos” até o último dos homens livres e escravos.

No entanto, o passado recriado por padres Diogo e Arcanjo nasceu em meio a uma longa série de mudanças na vidas destes redatores e, em especial, na de padre Diogo. Seu “crepúsculo de liberdade” em 1826, bem como a redenção inaugurada com a abdicação de D. Pedro I e a sustentação do Império na grave crise social no Rio de Janeiro de 14 de julho de 1831, faziam parte de um passado construído a partir de experiências que extrapolavam em muito as patrocínistas vividas em Itu e São Carlos. O constante exercício de padre Diogo em 1834 era o de “confrontar o passado com o presente” e, explicar toda esta complexa fusão foi uma tarefa que padre Diogo levou muito tempo para fazer e que começou muito antes de tornar-se conhecido pelo seu *O Justiceiro*.

Foi no confronto entre as experiências em sua chácara, aquelas adquiridas através de seus problemas em São Carlos e mais tudo o que padre Diogo viveu no Parlamento e ministério no Rio de Janeiro, que nasceram discussões como as da igualdade no Brasil e o sentimento de reciprocidade entre homens livres e “fidalgos”. Desde muito tempo padre Diogo vinha unindo universos antagônicos como os de

---

<sup>21</sup> *Idem ibidem*.

súditos e Rei, senhores e escravos, justiça divina com a dos homens. Para entender melhor todo este processo, preferi começar pelas portas dos fundos da chácara de padre Diogo em São Carlos, entrando em um emaranhado campo de sua relação com seus escravos. Saindo das memórias de alguém que se auto denominava de “o justiceiro” para penetrar em sua ação antes e depois de 1826. Na seqüência, procurarei compreender mais pontualmente o que era sair do particular para o público para este padre, bem como discutir os limites da memória que padres Arcanjo e Diogo elaboraram em 1834.

### 6.3 - Domésticos e civis: padre Diogo e seus “libertandos”.

Antes de receber uma herança de sua mãe, padre Diogo possuía apenas um agregado chamado Modesto, além de um escravo de nome Agostinho. Nos maços de população de 1805 constava que o “reverendo Diogo Antonio Feijó” com seus 22 anos, eclesiástico, branco, vivia em São Carlos de “ensinar gramática”.<sup>22</sup> Em 1810, já era dono de uma chácara em São Carlos que produzia cinquenta alqueires de milho e quinze de feijão. A partir de 1817, passou a produzir cana-de-açúcar, transformando-se de pequeno proprietário em um senhor de engenho e dono de 12 escravos.

Antes ainda de tornar-se professor e pequeno proprietário, o “reverendo Diogo Antonio” havia sido agregado em São Paulo na casa de sua avó materna e na de seu tio, padre Fernando. Pelo censo de 1794, na casa da avó, D. Marta de Camargo, constava morar, entre outros, o “agregado Diogo Antonio”, estudante de 11 anos. Ele dividia sua posição de agregado com mais duas outras pessoas brancas, Emerciano, de 27 anos e Anna Rosa de 22. Além destes, havia mais dez negros ou pardos livres morando na casa de D. Marta<sup>23</sup>. Ainda neste período, o “agregado Diogo Antonio” convivia com

---

<sup>22</sup> Ainda constava no maço de população de São Carlos de 1805, que padre Feijó morava com um agregado pardo de nome Modesto, de 16 anos e um escravo negro e solteiro de nome Agostinho, que contava então com 13 anos de idade. Embora tenha pesquisado no *Arquivo do Estado de São Paulo* toda a documentação dos maços de população de São Paulo, Parnaíba e São Carlos que fazem referência a Feijó foi publicada por Daunt Neto, Ricardo Gumbleton Daunt Neto. *Op. cit.*, pp. 259-265.

<sup>23</sup> É interessante salientar que estes negros e pardos foram arrolados em lugar diferente daquele onde Feijó e seus companheiros brancos constavam. Os brancos vinham após a família de D. Marta e os agregados negros e pardos vinham na seqüência da relação de escravos. Ricardo Gumbleton Daunt Neto. *Op. cit.*, p. 242.

mais 30 escravos e dentre eles estava Agostinho, que então tinha três anos. Este último, desde o ano de 1805, vinha acompanhando “Diogo Antonio” em São Carlos. Ao receber sua herança materna, em 1809, padre Diogo pode unir novamente a família de Agostinho, que agora ficou sob seu comando. Vieram para São Carlos os escravos Cosme e Manoela, pais de Agostinho, e Maria e Felipe, seus irmãos<sup>24</sup>. Além destes, padre Diogo ficou ainda com a escrava Efigênia, uma parda solteira de 40 anos, que era mãe de outros três escravos da lista da herança que coube a padre Diogo Feijó, a saber, Cândido, 17 anos, Benedito e Luiz de 3 anos cada um<sup>25</sup>. Desta forma, sem contar com Agostinho, de um total de 11 escravos herdados por padre Diogo, 9 formavam duas famílias.

Em 1810 a matriarca da primeira família, a escrava Manoela, morreu. Em 1818, seu viúvo, o escravo Cosme, recebeu alforria, passando a morar como agregado no sítio de padre Diogo Feijó. Sobre a outra família, a da escrava Efigênia, um dos biógrafos de padre Diogo relatou:

“Além da curiosidade destes três filhos da escrava Efigênia, depois de adultos, nunca aparecerem como escravos e em seus assentamentos de casamentos não figurarem como ex-escravos na forma em uso, todos usaram do apelido da família Feijó, e dois, Benedito e Luiz, o cognome Antonio. (...) Aos 31/8/1830, na capela de Indaiatuba, ‘receberam-se por marido e mulher, Cândido Feijó, natural da cidade de São Paulo, filho de pai incógnito e de Efigênia, escrava que foi de D. Maria Joaquina de Camargo, e Umbelinda Ribeira, filha de Felipe e Mariana, escravos que foram do Tenente Manoel Pacheco Gato’...”<sup>26</sup>

Existem algumas especificidades na forma pela qual padre Diogo relacionava-se com seus escravos e agregados que ele denominava genericamente de “domésticos”. Efigênia havia se tornado escrava de padre Diogo em 1830, mas não fora arrolada desta forma no livro de registro de casamento de seu filho, o escravo Cândido, em Indaiatuba. Este noivo, por sua vez, também era escravo de padre Diogo e, foi lançado no documento como livre e com o sobrenome de seu senhor. O mesmo Cândido

---

<sup>24</sup> No censo de 1794, Cosme constava como escravo de 30 anos pertencente a D. Marta. Já em 1798, passava para a guarda da filha de D. Marta e mãe de padre Feijó, D. Maria Joaquina de Camargo. Ali foi arrolado como casado com a escrava Manoela e tinha 40 anos e sua esposa 30. Ricardo Gumbleton Daunt Neto, *Op. cit.*, p. 241 e p.247.

<sup>25</sup> Efigênia também teve a mesma trajetória de Cosme. Em 1794 pertencia a D. Marta e em 1808 passou a constar no rol de escravos de D. Maria Joaquina, mãe de padre Feijó. Ricardo Gumbleton Daunt Neto, *Op. cit.*, p. 241 e p.245.

casou-se com uma ex-escrava do Tenente Manoel Pacheco Gato, e o detalhe é que este ex-senhor era amigo de padre Diogo Feijó. Além disso, este tenente era um rico proprietário de engenho em Itu, que também possuía algumas especificidades no tratamento de seus escravos.

Em 1812, por ocasião do falecimento de sua esposa, era dono de 51 escravos entre seus dois sítios e uma morada de casas na rua direita em Itu. Destes escravos, 37 estavam dispostos entre dez casais que se agrupavam familiarmente nas 30 senzalas e demais dependências das propriedades do Tenente Gato. Um destes casais era Felipe e Mariana, pais de Umbelinda (a liberta que se casou com o escravo Cândido pertencente a Diogo). Felipe e Mariana tinham outros 4 filhos, Cândido, Madalena, Claudina e Dionízia. Desta forma os escravos do Tenente Manoel Gato eram, em sua esmagadora maioria, crioulos que se mantinham em famílias como a acima descrita. Esta característica era similar a dos escravos de padre Diogo Feijó e nada mais natural do que o casamento de dois ex-escravos deste tipo de plantel.<sup>27</sup>

Ao que tudo indica, padre Diogo não era o único a pensar sua “sociedade doméstica” de maneira a seguir seus ditames da “filosofia moral” que os patrocínistas pregavam. Toda esta diferença pode ter uma explicação: padre Diogo Feijó buscou construir em sua chácara o que ele denominou em suas aulas de filosofia moral junto aos patrocínistas de “sociedade doméstica”. Para padre Diogo, aquela “sociedade” era formada pelo pai da família, seus filhos, parentes e “estranhos que procuravam viver debaixo da proteção de um líder. Sobre o relacionamento nesta “sociedade” escrevia:

<sup>26</sup> Celso Maria de Melo Pupo, “Padre Feijó, senhor de engenho”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. (1989): 84, p.61.

<sup>27</sup> No seu engenho maior havia “casas de moradia de taipa de pilão de três lanços com oratório, casa de hóspedes, paióis e 30 senzalas (...) tudo coberto de telha”. Esta propriedade que fazia limite com a chácara do “padre Antonio Pacheco e Silva e com o Tenente Elias Antonio Pacheco e D. Maria da Candelária e com o Cirurgião-mor Tomé Jacinto Teixeira” tinha no seu interior muitos móveis como “cômodas, papeleiras, estantes de livros e cadeira”. Manoel Pacheco foi casado, mas nunca teve filhos, sendo dono de uma biblioteca bastante significativa na vila. Constavam em sua estante pelo menos 20 livros citados em seu inventário. Na maioria eram obras ligadas a religião, tais como, “um missal”, dois volumes de “catecismo”, “doutrina da igreja em dois volumes”, “retrato dos Jesuítas”, e “jornada do cristão”. Alguns eram do campo judiciário como um curioso “caderno das leis extravagantes com 20 folhas de empregar e 21 de letra de mão”. Ver: “Inventário do Tenente Manoel Pacheco Gato Inventariado por Elias Antonio Pacheco em 1816”. *Museu Republicano Convenção de Itu*, 1º Ofício, maço 21-B, Processo 1

“O pai é obrigado a dirigir os trabalhos da família para o bem comum e usar de todos os meios para conseguir este fim, ainda mesmo perseguindo os fugitivos, quando este anteriormente convencionasse prestar seus serviços à ele.

Deve providenciar a todas as necessidades, sem exigir indenização, exceto se a convenção for temporária e a caridade não determinar de outra sorte. Sendo, porém, livre aos associados retirarem-se quando lhes convier, indenizando ao pai de família dos prejuízos, se houver, porque é incompatível com os deveres que o homem tem para consigo e com os deveres de beneficência que se cativa para sempre.”<sup>28</sup>

O pai (padre Diogo) era obrigado a dirigir para o bem comum de todos, providenciando a boa ordem na chácara e o sustento de todos. Ao reverendo cabia também perseguir aos fugitivos se estes “convencionassem” prestar serviços e não cumprissem sua promessa. Quanto às obrigações de seus “domésticos”, estes deviam “prestar serviços”, obedecer e respeitar o pai da família, como se fossem filhos adotivos. Sobre este aspecto escreveu ainda padre Diogo em seu “Retrato do homem de honra e verdadeiro sábio”:

“O homem de honra cumpre fielmente com as suas obrigações de pai, de esposo e de amo: seus domésticos se julgam felizes em o servir; porque ele os trata mais como filhos do que como servos; seu Império é o da doçura e do amor. Honra com o maior respeito ao que lhe deram a vida, e a sua mesma velhice lhe aumenta o cuidado e o amor debaixo de qualquer exterior que os veja, suas pessoas lhe são sempre veneráveis.”<sup>29</sup>

Para um “homem de honra” seus domésticos deviam ser sempre “veneráveis”. Mesmo assim, como o reverendo analisava, não era possível cativar os “domésticos” para sempre e assim, contanto que estes últimos “indenizassem os prejuízos”, qualquer um dos “associados domésticos” podia ficar livre para retirar-se quando lhe conviesse. Os “associados” descritos nas aulas de padre Diogo são melhor compreendidos quando analisados na posição de agregados. Como analisei logo acima, padre Diogo também havia sido um agregado, ao viver entre a casa de sua avó D. Marta e a de seu tio e padrinho, o padre Fernando. Em 1794 morava com sua avó Marta em São Paulo e em 1797 já estava sob a proteção de seu tio. Somente em 1805, com 22 anos de idade, passou a constar nos maços de população como chefe de fogo ou família. A partir

---

e “Inventário de D. Maria Custódia de Ribeiro Leite Inventariado pelo Tenente Manoel Pacheco Gato em 1812”. *Museu Republicano Convenção de Itu*, 1º Ofício, maço 18-B, Processo 4.

<sup>28</sup> Diogo Antonio Feijó, *Cadernos de filosofia*, p. 153.

<sup>29</sup> *Idem*, p. 166.

de então, padre Diogo, quase sempre, manteve agregados em sua chácara, e todos os anos, via de regra, eles se mudavam. Em 1805 havia o agregado Modesto, preto de 16 anos, solteiro; em 1812, o casal pardo Hilário e Mereciana, de 29 e 25 anos respectivamente, que se mantiveram pelo ano seguinte. Já em 1816 e 1817, João e Teobaldo, pretos e solteiros, de 25 e 15 anos, moraram em sua chácara. No ano de 1818, estes últimos agregados, mais o alforriado Cosme e outros dois outros pretos de nome Camilo e Manoel, de 23 e 28 anos mantinham-se no mesmo sítio. Por último, em 1822, havia um administrador, sua esposa, três filhos e dois agregados negros e solteiros por nome Camilo e Josefa.<sup>30</sup>

Havia certa mobilidade dos agregados que viviam na chácara de padre Diogo, mas todos eram negros ou pardos e, em sua maioria, casados, vivendo e mudando-se com seus cônjuges. Vale lembrar que o preto Cosme era diretamente escravo de padre Diogo. Neste sentido, parece ter sido respeitado o direito a liberdade ou a mobilidade que padre Diogo Feijó expunha em sua filosofia moral no que dizia respeito a estes seus agregados. No entanto, como entender seus escravos? Embora alguns destes “associados” ou “domésticos” pudessem ser escravos, como o pajem Agostinho ou seus velhos pais Cosme e Manoela, todos, a princípio, deveriam estar livres para se retirar da “sociedade”. Isto porque, escrevia padre Diogo em suas aulas de filosofia moral, era incompatível com os deveres do homem, consigo mesmo e com a beneficência, que se cativasse para sempre. Estes deveres estavam bastante claros nos escritos de padre Diogo:

“O direito da liberdade pode considerar-se como o mesmo direito de propriedade, pois que a liberdade é uma propriedade pessoal, inata, essencial do homem.”<sup>31</sup>

No entanto, o leitor era advertido logo adiante:

“A beneficência, contudo, subordina as propriedades de uns ao proveito de outros.”<sup>32</sup>

A liberdade, embora fosse uma propriedade pessoal, inata e essencial dos homens, podia estar, como as demais propriedades, subordinada ao proveito de outros. Entretanto, o que justificava esta subordinação? Para padre Diogo todos os homens

---

<sup>30</sup> Ricardo Gumbleton Daunt Neto, *Op. cit.*, pp. 259-265.

<sup>31</sup> Diogo Antonio Feijó, *Cadernos de filosofia, Op. cit.*, pp. 145-146.

<sup>32</sup> *Idem ibidem.*

“naturalmente” possuíam duas propensões ou tendências distintas e universais: o desejo de felicidade e o amor à justiça. No entanto, estas propensões não eram mais do que “estímulos e excitações cegos”, que a razão devia esclarecer. A razão equilibrava, portanto, as duas propensões humanas. Entretanto, se as propensões juntamente com a razão eram universais; ambas existiam em algumas pessoas apenas de maneira embrionária ou como escrevia padre Diogo:

“... assim como a razão se desenvolve e aperfeiçoa pelo uso e exercício, e se deprava pelo desuso, prejuízos, hábitos, e paixões, da mesma sorte as propensões se manifestam, tornam-se mais vivas e se aperfeiçoam pelo gozo dos objetos que lhes tem relação, pelo auxílio da razão que, esclarecendo-as, aumenta sua atividade e, pelo contrário, se perdem ou enfraquecem pela contrariedade ou privação dos objetos que lhe são próprios pelo abuso da razão.”<sup>33</sup>

As propensões universais e a razão podiam ser vistas em alguns de maneira “depravada” ou não “desenvolvida” e “aperfeiçoada”. Se até mesmo o mais “vil escravo”, ou seja, se até o mais simples africano as possuía, entretanto ele certamente não as tinha desenvolvido. Somente o homem “estimulado por suas propensões” e “esclarecido por sua razão” podia constituir-se “senhor de suas ações pela liberdade”. Isto esclarece porque alguns eram senhores de sua liberdade e outros servos da liberdade de outrem, ou seja, porque havia senhores e escravos. No entanto, afirmava padre Diogo que a liberdade ainda assim era uma propriedade “pessoal, inata e essencial do homem” e, neste sentido, ressaltava, que todo o homem que propendesse “para a felicidade e para a justiça”, tinha “o direito de procurar os meios de conseguir estes fins”<sup>34</sup>. Era assim que o direito universal à liberdade era preservado. Retomando aqui a idéia de “sociedade doméstica”, era deste modo que padre Diogo justificava que os “associados” não podiam ser cativos para sempre. A eles era reservado o direito de retirar-se “quando lhes conviesse”, contanto que arcassem com os prejuízos decorrentes desta sua “saída”.

Por esta intrincada rede, a escravidão fazia parte de uma “associação” maior na qual estavam em jogo direitos e deveres. Ela pertencia a uma “sociedade doméstica” com amos, servos e agregados, estando inserida numa sociedade maior, a

---

<sup>33</sup> *Idem*, p. 125.

<sup>34</sup> *Idem*, p. 145.

“civil”, e esta contida numa outra ainda mais extensa: a “sociedade geral”.<sup>35</sup> As leis gerais ligavam-se as particulares em uma grande cadeia de direitos e deveres universais e morais. Era o que padre Diogo retratava como os “direitos naturais”. Novamente o discurso de padre Diogo parece muito comum, tendo sido proferido muitas outras vezes em contextos os mais diversos, no entanto, era baseado nestes “direitos naturais” que padre Diogo Feijó construía sua relação com seus escravos, bem como entendia a sua educação para a liberdade. Neste sentido, escrevia em seu testamento, datado de 1835, a forma pela qual alforriava seus escravos:

“Deixo forros todos os meus escravos crioulos de maior idade e a Evaristo e sua mulher, a Eustáquio, e Euzébio; e as mulheres destes Querubina, e Antonia ficarão forras da data desta a cinco anos. Todos os demais escravos havidos ou por haver serão forros logo que completarem vinte e cinco anos de idade. A todos dará minha herdeira no momento de sua liberdade 100\$000 réis, e o prêmio de 2% anual dessa quantia. Os que ainda ficam escravos só poderão estar em companhia e serviço de minha herdeira; e somente serão alugados ou emprestados à pessoa da escolha dos mesmos da qual ainda assim poderão retirar-se para outra, se esta os maltratar. Esta mesma disposição terá lugar depois da morte de minha herdeira, quando ainda algum escravo tenha de preencher o prazo para libertar-se. Declaro, que qualquer filho de escrava, ainda depois de minha morte, e antes de libertar-se a mãe será livre desde o seu nascimento, e os pais terão todo o cômodo, e tempo necessário par o criar, e poderão conservá-lo depois de criado, onde quiserem. Declaro mais, que só o carpinteiro Benedito fica excluído dos 100\$000 réis por já ter meio de subsistência. Fica pertencendo à minha herdeira os serviços dos quais ainda ficam escravos, e todos os mais bens que possuir. Declaro que a liberdade que dou aos escravos não é benefício, é obrigação que me impus, prometendo há muito, e aos mesmos que aceitaram a liberdade prometida a eles e seus filhos.”<sup>36</sup>

Pelos nomes dos escravos relacionados acima, percebe-se que, em 1835, padre Diogo já não possuía os mesmo escravos herdados de sua mãe em 1809. As famílias de Cosme e Manoela, e a da escrava solteira Efigênia já estavam livres de cativeiro. Apesar dos estreitos limites da liberdade, os filhos de seus escravos africanos eram tidos como livres desde o nascimento. Isto talvez explique melhor porque os filhos de Efigênia foram tomados desta forma em 1830 quando um dele se casou. Já o patriarca Cosme e a matriarca Efigênia eram libertos e Manoela falecida. No entanto, se padre Diogo Feijó foi alforriando seus primeiros escravos entre 1809 e 1835, simultaneamente

---

<sup>35</sup> *Idem*, p. 150.

adquiriu outros. Em 1835 arrolou em seu testamento um total de 22 escravos. Novamente implantou com eles sua “política” para a “sociedade doméstica” e predominantemente familiar. Doze de seus escravos formavam seis casais. Dos outros dez escravos restantes, seis eram filhos dos agrupamentos anteriores e assim, 18 organizavam-se em famílias nucleares.

Se no testamento de padre Diogo Feijó esta organização que privilegiava a família nuclear e o preparo para a liberdade caminhava sem maiores transtornos, no entanto, um outro documento escrito pelo ex-regente em 1842 revelava alguns dos problemas enfrentados com esta sua segunda leva de “domésticos”. Aparentemente um testamento como o de padre Diogo Feijó em 1835 era um libelo político, tanto quanto um documento judicial. Desta forma, padre Diogo Feijó deixou nele estipulado que seu testamenteiro consultasse também um “caderno encadernado”, que possuía a sugestiva epígrafe: “assentos precisos e curiosos a que se deve dar todo o crédito”<sup>37</sup>. Neste segundo documento constavam algumas peculiaridades. Primeiramente um problema com o casal de escravos africanos Evaristo e Bernardina, os quais tinham quatro filhas, (Anna, Maria Benedita, Brasília e Maria dos Anjos) e constavam no testamento de padre Diogo Feijó em 1835, no rol dos que seriam libertos dali cinco anos, ou seja, em 1840. No entanto, na época em que deveriam ser libertos, ambos foram vendidos para Antonio Manoel por um conto de réis. No caderno de padre Diogo Feijó estava estipulado:

“Vendi o Evaristo e a mulher a Antonio Manoel por um conto de réis com a condição dele m’os vender pelo mesmo preço quando eu quiser comprar. Portanto, peço e recomendo a Maria Justina [testamenteira e irmã de padre Diogo Feijó], que se algum dia se arrependerem, e forem maltratados, e procurarem a ela, os compre, e depois de dez anos de cativo lhes dê liberdade.”<sup>38</sup>

Mais adiante, padre Diogo Feijó estipulava o ano máximo de 1852 para a liberdade do casal que havia sido vendido. Tratava-se de uma relação senhorial bastante interessante em vários aspectos. Para padre Diogo Feijó a liberdade era mais um detalhe numa relação de proteção e governo que não terminava com a alforria dos escravos ou

---

<sup>36</sup> Diogo Antonio Feijó, “O padre Diogo Antonio Feijó”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 11 (1906): 251.

<sup>37</sup> Eugênio Egas publicou boa parte deste “caderno”, ver: Eugênio Egas. *Diogo Antonio Feijó, (estudo)*, *Op. cit.*, pp. 4-6.

<sup>38</sup> *Idem*, p. 4.

sua venda para outro senhor e nem mesmo com a morte do primeiro dono dos africanos. Seus escravos e, em especial, Evaristo e Bernardina, podiam sair da sua escravidão direta, sendo libertos ou vendidos para outro senhor. No entanto, a imposição de protegê-los e governá-los continuava pendente mesmo depois da venda ou alforria. Cabia à irmã, Maria Justina, velar pelos bons tratos dos escravos vendidos, bem como pela sua liberdade que no cartório foi estipulada para o ano de 1852.

Parece contraditório vender escravos libertos em testamento desde 1840. Mais contraditório ainda era tornar a libertá-los em cartório depois de fazê-lo no testamento. No entanto, tudo isso fazia parte de uma intrincada “política” “doméstica” de padre Diogo Feijó. Por exemplo, estava anotado no “caderno encadernado” que entre 1835 e 1843 aquele padre abrigava sob sua proteção dois africanos livres e três agregados. Os africanos Pedro e Bernardo estavam arrendados no Rio de Janeiro ao padre Geraldo, e que a renda deste aluguel destinava-se à Maria Justina, irmã de padre Diogo Feijó. No entanto, também neste caso, foi mantida uma relação de governo e proteção mais direta com eles. Mesmo arrendados a outra pessoa, padre Diogo Feijó lhes dava mensalmente quinhentos réis. Quanto aos agregados, um deles era o “lisboeta Pedro”, que havia tido sua passagem paga por padre Diogo, que ainda lhe dava “por esmola”, comida e vestimenta. Este lisboeta era carpinteiro e cuidava dos outros dois agregados de padre Diogo Feijó que eram seus aprendizes de nomes Belisário e o “menino Ambrósio”. Para Belisário, assim como para os dois africanos livres, padre Diogo destinava quinhentos réis mensais, já para Ambrósio a verba era dobrada sob a justificativa que este lhe fazia também “algum serviço”.

Se em seu testamento padre Diogo afirmava que todos seus escravos crioulos eram livres desde o nascimento, por outro lado, neste mesmo testamento voltava a libertá-los quando estes atingissem a maioridade. Esta liberdade de nascimento era bastante precária e estava sob a supervisão dos pais que suspostamente teriam “todo o cômodo, e tempo necessário para os criar”, podendo “conservá-los depois de criados, onde quisessem”. Além desta supervisão, os “crioulos” contavam com a do senhor de seus pais. Esta complexa rede de relações incluía em seu bojo homens livres como o lisboeta Pedro, que era mestre de outros agregados de padre Diogo e que recebia deste proteção, além de comida e vestimenta. Padre Diogo preocupou-se ainda com os meios

de subsistência de seus ex-escravos e agregados dando-lhes, à exceção do carpinteiro Benedicto, 100\$000 réis.

Eram em aspectos como proteção, ajuda financeira, dominação e controle da liberdade, que é possível perceber os elos de união da “sociedade doméstica” idealizada e praticada, em suas contradições, por padre Diogo. Este padre até mesmo criou em suas aulas de filosofia moral uma denominação especial para seus escravos, eram “libertandos”. Deixava-lhes permissão não apenas para escolha de senhorio em caso de aluguel ou empréstimo, como poderes para trocar de senhor caso sofressem molestações dos senhorios por eles escolhidos. No entanto, tratava-se de uma liberdade difícil de ser conquistada. Além de cheia de cláusulas, também era supervisionada mesmo depois da emancipação ser legalizada em cartório ou no testamento. Tão interessante quanto as cláusulas de liberdade estipuladas por padre Diogo é a análise de sua última declaração. Nela estava reposta uma antiga ênfase que por várias vezes esteve presente em seus textos moralistas a de que a liberdade não era um benefício, mas uma obrigação imposta aos senhores e aceita pelos escravos. Desta forma, a liberdade continuava sendo, para o senhor de escravos e padre Diogo, uma propriedade “pessoal, inata e essencial do homem”. Mais uma vez ela foi pensada para o conjunto dos homens da “sociedade doméstica” para a “civil”. Não apenas os escravos haviam que conhecer as regras morais do relacionamento humano, mas muito mais os seus senhores.

Se é possível entender muitos aspectos próprios da relação de padre Diogo Feijó com seus “domésticos” e daí para a sua idéia de “sociedade civil” e “geral”, ainda fica pendente uma indagação importante, a de que esta atitude de padre Diogo podia ser apenas idealista. É preciso saber se ela se estendia a de seu grupo de amigos e padres em Itu, ou ainda se seria mais amplamente divulgada na vila em que morava até ir para Lisboa e Rio de Janeiro. Se padre Diogo procurava exercitar sua filosofia moral dentro de casa ou de sua “sociedade doméstica” para a “civil” e a “geral”, com algumas variantes, seu grupo de padres em Itu também fazia o mesmo. Pelo menos é isto que pude localizar nos inventários dos padres patrocinistas e em alguns outros documentos. Neles, por exemplo, os elos familiares uniam os descendentes de padre Jesuíno em meio a muitas mortes nas décadas de 1830 e 1840. No entanto, a questão da

alforria escrava nem sempre era vista da mesma forma que padre Diogo Feijó lhe estipulava.

Primeiramente é preciso lembrar que os filhos de padre Jesuíno, haviam herdado de seu pai algumas “moradas de casas no pátio do patrocínio”, ao lado da Igreja. Não sei se receberam alguns escravos, mas a igreja do patrocínio era uma das poucas em Itu que os tinha, além de ter outros bens. Em 17 de dezembro de 1835, os bens do patrocínio constituíam-se em “uma morada de casa sita no pátio da Matriz desta vila, de dois lanços, paredes de pilão, com duas janelas, duas portas na frente, com um quintal a meia quadra”. Esta casa havia sido doada por D. Escolástica Francisca Xavier de Campos, demonstrando bem a repercussão do discurso patrocínista dentro da vila, pois nenhuma outra igreja local havia recebido bens móveis ou imóveis naquele mesmo período<sup>39</sup>. Além desta propriedade, os patrocínistas tinham “um terreno unido à capela tendo de frente 31 braças e 40 de fundo” e ainda, “contíguo ao Convento”, possuíam “um pasto para animais”, onde também plantavam “hortaliças”. Quem provavelmente plantava e cuidava do pasto e animais eram os escravos pertencentes à igreja. Eram: “Manoel crioulo de idade de 30 anos mais ou menos, vindo de São Paulo (400\$000), Manoel Rebolo, de idade

---

<sup>39</sup> As ordens regulares de Itu como a dos franciscanos e carmelitas possuíam 2 e 36 escravos respectivamente em 1835, mas os religiosos seculares em suas mais diversas igrejas de Itu possuíam poucos bens imóveis e não tinham escravos. Na avaliação que o Regente padre Feijó mandou fazer em 17 de dezembro de 1835 nas instituições religiosas do Brasil, ficou explícito que em Itu, além do patrocínio e dos Carmelitas e Franciscanos existiam: “Capela do Senhor Bom Jesus – Pedro da Anunciação Chaves – sem patrimônio; Casa das Educandas – Padre Elias do Monte Carmelo – só com uma pequena capelinha; Seminário dos meninos – Frei Ignácio de Santa Justina – Um casa de morada com um sobrado; Capela de Santa Rita – zelador José Francisco de Paula – sem patrimônio; Igreja Matriz - Reverendo Brás Luiz da Pina - Pratas da Igreja, Ornamentos, Ouro, Prata, Alfaias; Irmandade do Santíssimo sacramento e Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte – provedor Francisco do Monte Carmelo - Ouro e Prata, alfaias; Ordem dos 3º do Carmo – Procurador José Manoel Lobo - Ouro, Prata e Pedras, Alfaias; Ordem dos 3º de São Francisco - Provedor Joaquim Pinto de Almeida - Prata, ornamentos e alfaias; Hospital de Lázarus - Tesoureiro diretor, Bento José de Andrade Silva - uma morada de casas que serve de enfermaria, com seu quintal, um cercado que serve de pasto com uma casa velha, em que mora o esmoler, sita nesta vila a rua Santa Cruz, uma morada de casas muito pequena e arruinada a rua das Flores, ornamentos da capela; Irmandade de São Benedito – Provedor Joaquim José de Santa Anna - Prata, Ouro; Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos - Provedor Brás Luiz Pina - Prata, Ouro; “Bens rústicos de Itu (1833-1835)”. *Arquivo do Estado de São Paulo*. Fora do catálogo.

de 70 anos (100\$000), Júlio Cabinda, potroso 72 anos (50\$000), Antonio de Nação, 40 anos, mais ou menos e doente (60\$000)<sup>40</sup>.

Padre Simão Stock, guardião do patrocínio, era senhor de uma casa alugada, um terreno, um pasto e quatro escravos não muito atrativos. A exceção de Manoel crioulo, os outros não pareciam ser muito produtivos: dois deles eram velhos e um era doente. Suas presenças no patrocínio soava mais como gastos do que grandes lucros. No entanto, não posso caminhar mais nesta direção, pois esta descrição nada informa sobre o tratamento dispensado a estes escravos. Sei apenas que a este grupo juntou-se mais um escravo depois de 1840, quando o filho mais velho de padre Jesuíno, padre Elias do Monte Carmelo, faleceu. Talvez mais outros seis aparecessem depois de 1840, quando da morte da mulher de Eliseu do Monte Carmelo, outro filho de padre Jesuíno.

Padre Elias dividiu os pouquíssimos bens que possuía entre a irmã, madre Teresa, e a igreja do patrocínio. Tinha apenas “alguns trastes”, livros muito usados e pelo menos um escravo chamado Gabriel. A primeira herdeira escolhida, madre Teresa, não aceitou nenhum dos bens que seu irmão lhe destinou, desta sorte, o escravo de padre Elias foi para as “igrejas de Itu” e, em especial, para a do patrocínio<sup>41</sup>. Ainda em 1831, o único filho casado de padre Jesuíno, Eliseu do Monte Carmelo, faleceu e, em 1840, sua esposa uniu-se a ele sem que ambos tivessem tido um único filho. O casal possuía, entretanto, pelo menos seis escravos, mas só consegui saber do destino de um deles, o da escrava Maria<sup>42</sup>. Eliseu a comprara em 1829, “muito a seu gosto”, do comerciante Bento José de Andrade por 630\$000 réis. Ele esperava vender a casa que seu pai havia lhe deixado no pátio do patrocínio para saudar a dívida da compra de Maria, mas morreu sem fazer a venda pretendida. Seu irmão, padre Elias do Monte Carmelo, comprou a escrava Maria saudando a dívida ainda em 1831. No entanto, ele o fez em acordo com um outro

---

<sup>40</sup> *Idem ibidem*.

<sup>41</sup> “Inventário de padre Elias do Monte Carmelo Inventariado por padre Simão Stock do Monte Carmelo em 1843”. *Museu Republicano Convenção de Itu*, 1º Ofício, maço 32-A.

<sup>42</sup> O inventário de Eliseu está em péssimo estado de conservação, sendo impossível descobrir ler todo seu rol de bens ou seu destino. Através de papéis e recibos consigo, levantar pelo menos seis escravos. A escrava Maria é exceção, porque padre Simão Stock teve que apresentar recibos de compra e venda dela, já que estava no rol das dívidas ativas do inventário. Ver: “Inventário de padre Eliseu do Monte Carmelo Inventariado por padre Simão Stock do Monte Carmelo em 1843”. *Museu Republicano Convenção de Itu*, 1º Ofício, maço 32-A.

padre patrocinista, João Paulo Xavier, e ambos utilizaram-se do dinheiro da Matriz nesta negociação. Nos anos de 1840, o inventariante e também irmão de Eliseu, padre Simão Stock tornou a comprar a escrava Maria com o dinheiro da venda da morada de casas que pertencia a Eliseu. Como no inventário de Eliseu não há mais a parte final é impossível saber o destino de Maria e dos demais escravos de Eliseu. No entanto, como padre Elias e padre Simão Stock passaram a cuidar de todos os bens de Eliseu, suponho que os seis escravos, ou pelo menos uma boa parte deles, tenha continuado nas mãos destes dois padres e, conseqüentemente, na igreja do patrocínio. O interessante no inventário de Eliseu é que padres Elias e Simão Stock anexaram a ele uma gama enorme de recibos correspondentes ao tratamento dos seis escravos de Eliseu. Por exemplo, durante um ano padre Elias pagou a internação e o tratamento da escrava Catarina no hospital dos Lázaros de Itu. Só aí alegaram gastar 24\$000 réis, entre 1830 e 1831. Ainda neste último ano, compraram três casacos de baeta azul, um cobertor, duas camisas, duas saias, além de fornecer dinheiro para “suas necessidades”. Já em 1836, padre Elias pagou pano preto para a viúva de Eliseu e para fazer duas camisas e duas saias para as escravas. Havia ainda despesas com tabaco, dois xales, quatro cortes de camisa de pano, quatro peças de chita para as “vestias de Benedito” e seis cortes de bacta “para coberta dos escravos”.<sup>43</sup>

Se não há notícias sobre alforria, abundam dados sobre os gastos com os escravos, com a viúva de Eliseu e sua casa. Além de vestir e alimentar os escravos, padres Elias e Simão pagaram vários tratamentos médicos e até mesmo uma internação no hospital de Lázaros. Ao que tudo indica, depois da morte de Eliseu, padre Elias e depois padre Simão assumiram a antiga casa de seu irmão, pagando todas as despesas inclusive as da viúva, “Nha Teodora Maria Justina”. Eram gastos que iam desde a devolução de dinheiro adiantado de uma imagem de Cristo que o escultor Eliseu não conseguiu terminar, até o pagamento das diárias dos escravos do senhor Lourenço de Almeida Leite. Este senhor havia sido contratado com seus quatorze jornaleiros e um mestre escravo para o “conserto do quintal das casas do falecido Eliseu”.

Tanto padre Elias quanto Eliseu do Monte Carmelo morreram quase que de repente. Padre Elias ainda fez um rápido testamento, mas Eliseu não deixou nenhuma vontade final pré-estipulada. Sem definir claramente o destino de seus bens, Eliseu parece

---

<sup>43</sup> *Idem ibidem.*

ter pensado em comum acordo seu irmão: tudo o que fizeram foi delegar o problema à família.. Esta última manteve seu patrimônio entre si e sua igreja, mesmo que forçada pelas muitas mortes de seus membros. O empenho destes homens e, em especial, o de padre Elias talvez também possa ajudar a perceber alguns aspectos presentes em duas telas pintadas por Miguel Dutra nos anos de 1840 e que estão reproduzidas logo adiante. Um dos quadros descrevia dois padres e um outro espectador assistindo à padre Elias em seus momentos finais. Miguel Dutra denominou esta sua pintura de: “Morte do padre Elias Monte Carmelo”. Deitado em uma cama, com a barba já grande, este primeiro padre Elias era muito diferente daquele outro retratado pelo mesmo Miguel ainda vivo. No segundo quadro, padre Elias estava em pé, com o rosto limpo e com vestes de missa. Na hora da morte, porém, padre Elias parecia tão sereno quanto na primeira pintura. Miguel Dutra parecia querer retratar uma morte bem assistida e sacramentada, ao lado de uma vida voltada ao púlpito.

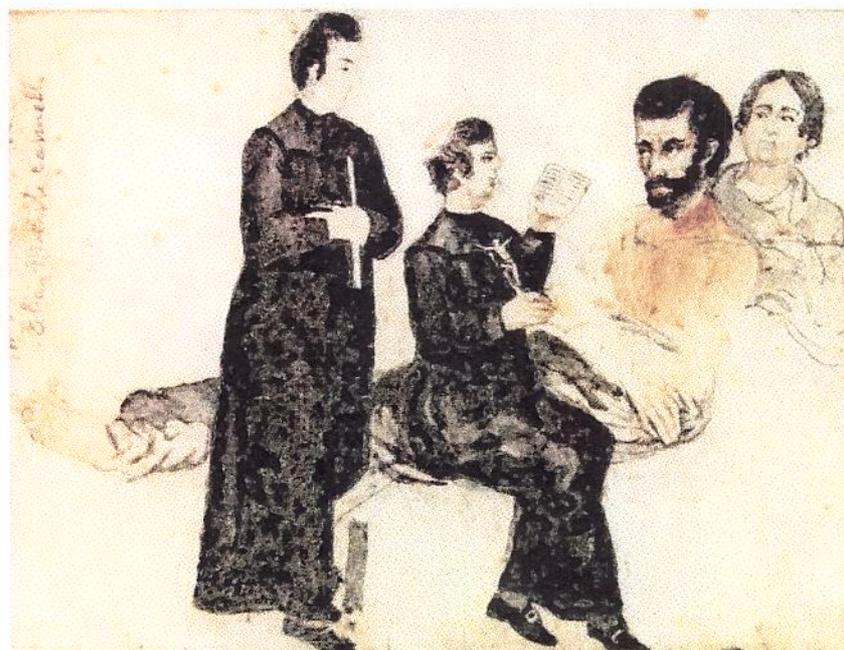


Figura 11 - Tela “Morte de padre Elias Monte Carmelo”. Aquarela de Miguel Dutra. Retirada de: *Miguel Dutra: o poliédrico artista paulista (Itu, 1810 - Piracicaba, 1875)*. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, 1981, p. 109.

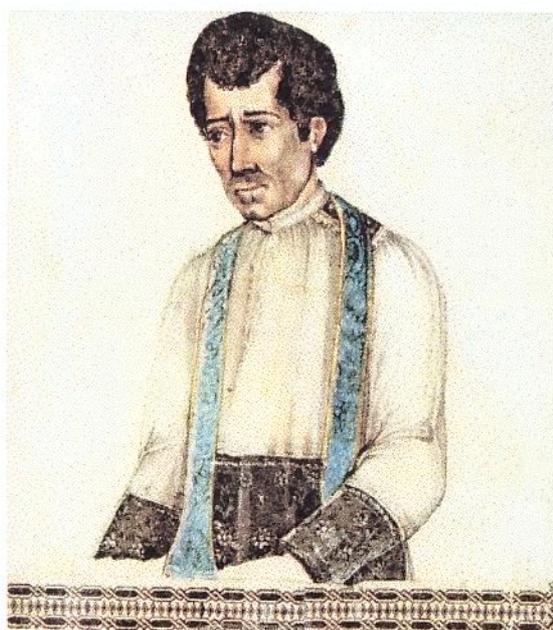


Figura 12 - Tela “Padre Elias do Monte Carmelo”  
 Aquarela de Miguel Dutra. Retirada de: *Miguel Dutra: o poliedrico artista paulista (Itu, 1810 - Piracicaba, 1875)*. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, 1981, p.107.

Por muitos anos padre Diogo Feijó conviveu com a família de padre Jesuíno. No entanto, se padre Diogo Feijó, depois de receber sua herança, viu crescer seus escravos e demais “domésticos” ao longo das décadas de 1820 e 1830, os filhos de padre Jesuíno passaram por outra experiência. Em 1819, o patriarca daquela família, o próprio Jesuíno, faleceu subitamente, em 1831, morreu o artista Eliseu, em 1836, sua mulher, Nha Teodora e, finalmente, em 1840, faleceu padre Elias. Uma “sociedade doméstica” que tendia a se ampliar, dando origem a várias outras “sociedades”, em vinte e um anos foi sendo esfacelada pela morte prematura de muitos de seus membros. Os restantes reagruparam-se no patrocínio: eram madre Maria Teresa, padre Simão Stock e padre João Paulo Xavier, que atuavam não apenas dentro da família e de sua “sociedade doméstica”, mas, sobretudo, fora dela, na devoção do patrocínio. Padre Simão empenhou-se pelo aumento do patrimônio patrocinista, recebendo as heranças de seus irmãos e a de outras pessoas. Padres como Simão e João Paulo Xavier certamente incentivaram outros ituanos ao mesmo comportamento dos moralistas do patrocínio.

Padre João Paulo Xavier, por exemplo, foi inventariante e testamenteiro de uma senhora de Itu, D. Maria Joaquina em 1826. Esta senhora, que possuía algumas

influências do tratamento patrocínista na relação com seus escravos, acabou doando mais uma escravo para o patrocínio. Além de uma pequena casa na rua de Santa Rita, D. Maria Joaquina deixou poucos escravos que haviam sido adquiridos por herança. Era um casal de nomes Anna e Pedro juntamente com uma filha Benedita. D. Maria Joaquina ainda relatou que precisou vender Benedita e que depois disso sua escrava Anna teve uma outra filha Maria. Sobre eles a testamenteira escrevia:

“... Benedita vendi, e com o mesmo preço comprei o escravo Francisco. Teve depois a minha escrava Anna uma filha de nome Maria, que já libertei ficando ela com a obrigação de acompanhar-me até a minha morte. Declaro que estes escravos Pedro e Anna me foram dados, com condição de não poderem ser tirados por dívidas, e nem ficarem sujeitos aos domínios de meu marido (...) e o que se diz destes escravos também se estende ao produto destes.”<sup>44</sup>

Se parece entranha aos costumes de padre Diogo a venda de Benedita, também a alforria de Maria foi estipulada sob uma condição que feria a filosofia patrocínista. No entanto, mais adiante relatava a testadora:

Declaro que por minha morte deixo forra, e com plena liberdade a minha escrava Anna, em reconhecimento dos bons serviços que me tem prestado. Deixo meu escravo Francisco para servir ao padre João Paulo por tempo de dez anos findos os quais gozará de liberdade, advertindo, que se o dito escravo habituar-se a vícios de ladrão, ou bêbado, enquanto conservar tais vícios permanecerá cativo até que mostre por tempo de dois anos perfeita emenda e emendando-se por este tempo ficará liberto. (...) Instituo por minha herdeira a Anna, que deixo forra. (...) Quando o senhor padre João Paulo não queira se ficar com o escravo meu, poderá a sua escolha por o escravo a outro qualquer poder debaixo das mesmas condições.”<sup>45</sup>

Retirando o escravo Pedro, a senhora Maria Joaquina alforriou todos os seus escravos deixando ainda a liberta Anna como sua herdeira. Quanto ao escravo Francisco, fruto do dinheiro da venda da escrava Benedita, não apenas foi alforriado como seguia de perto o estilo de padre Diogo Feijó alforriar. Eram doações como as de D. Maria Joaquina ou atos como os dos parentes de padre Jesuíno que continuavam a dar sentido as aulas de filosofia moral de padre Diogo Feijó. Havia uma reapropriação daqueles ensinamentos. Nenhum dos padres patrocínistas podia obrigar D. Maria

---

<sup>44</sup> “Inventário de D. Maria Joaquina Inventariado por padre João Paulo Xavier em 1826”. *Museu Republicano Convenção de Itu*, 1º Ofício, maço 32.

<sup>45</sup> *Idem ibidem*.

Joaquina a libertar todos os seus escravos tal qual fez padre Diogo Feijó. No entanto, o exemplo patrocinista devia inspirar-lhe.

Padre João Paulo Xavier, que ficou no lugar padre Diogo em Itu dando aulas de filosofia moral, estava voltado para os escravos, mas também para os senhores, seja com o exemplo de ajuda aos escravos de Eliseu, ou nas cláusulas de liberdade de uma senhora como Maria Joaquina. A própria filosofia de padre Diogo postulada em uma educação para a liberdade de escravos e senhores. Eram estes últimos que, no limite, deviam saber até onde iria sua atuação na “sociedade doméstica” que faziam parte. Um outro exemplo desta pedagogia é o do Capitão José Pereira da Silva Manoel, um viúvo, pai de dez filhos e dono de oito escravos, que em 1810 deixou em seu testamento 100\$000 réis para as obras na Igreja do Patrocínio. Além disso, pediu ao seu testamenteiro, o sargento João de Almeida Prado (que por sinal era amigo íntimo de padre Diogo), que distribuísse outros 100\$000 “entre os escravos pobres que padecessem ocultando-se sem pedir esmolas”. O Capitão alforriava a todos seus escravos da seguinte forma:

“Declarou também por sua última vontade e de seu gosto deixar forros e libertos a seu escravo Francisco ao qual se lhe dará uma dobra, assim mais deixa forro ao seu escravo Júlio e a sua mulher Tereza, seu filho João: outrossim, deixa forro e liberta a sua escrava Jacinta e seu filho Gabriel, a sua filha Gertrudes e assim também uma mulatinha de nome Ana as quais jamais em tempo algum se lhes poderá impor ônus algum, e a dita Jacinta é pelos bons serviços, e fiel companhia que lhe tem feito em todas as suas moléstias, e por isso lhe deixa além da alforria um catre e uma cama de vento velha, um bufete velho, todos os caixões velhos, barris velhos, machos velhos, todo móvel da cozinha, toda a roupa velha de seu uso, lençóis de algodão, toalha de mesa e uma caixa que tempera dentro mais um caixão velho.”<sup>46</sup>

Ao alforriar todos os seus escravos, o Capitão José Pereira dava a entender que tinha uma dívida maior do que a liberdade para com a escrava Jacinta, a quem acabou legando boa parte de suas poucas tralhas velhas, que ainda haviam que ser divididas entre seus dez filhos! Por outro lado, o Capitão José não havia esquecido das obras da igreja de Nossa Senhora do Patrocínio e nem dos “escravos pobres”, não pedintes. A própria existência destes “escravos pobres”, por sua vez, demonstra que nem todos os ituanos pensavam a relação de escravidão e liberdade da mesma forma que padre

Diogo ou o Capitão José Pereira Manoel. Os dados retirados dos inventários e testamentos de Itu, entre 1808 e 1825, comprovam esta suspeita. Naquele período de cada 100 escravos que entravam em inventários e testamentos na região de Itu, somente um pouco mais de 7 (7,4%) eram alforriados<sup>47</sup>. O destino da maioria dos escravos pesquisados era o de ser herdado por parentes, tal como havia ocorrido com o padre Diogo, que herdara seus onze escravos. Dos 2.076 escravos contados para os anos de 1808 a 1825, 1405 (ou 69% deles) acabaram sendo herdados por parentes. A maioria dos ituanos, quando alforriava seus escravos, fazia-o como o Sr. Vicente Ferreira do Amaral:

“Declaro que deixo por esmola dois escravos forros e libertos que são Agostinho [crioulo, 57 anos] e Clara [crioula, 51 anos] por serem velhos e pelos bons serviços que me tem feito, cuja esmola deve prevalecer as mais doações por ser em favor da liberdade.”<sup>48</sup>

Ou ainda a senhora Maria Baptista Aranha, em 1816:

“Declaro que deixo uma escrava forra de nome Quitéria [crioula e mulata] ficando livre de todo e qualquer cativeiro pelos bons serviços que me fez. Declaro que deixo forro assim o escravo Manoel vulgo menino [africano Benguela] que foi do meu dote.”<sup>49</sup>

O Sr. Vicente Ferreira fez da alforria uma “doação” como era comum até mesmo legalmente. A alforria tendia, assim, a ser um benefício, não uma obrigação, como afirmava o padre Diogo em seu testamento. O Sr. Vicente e D. Maria Baptista alforriaram seus escravos velhos e ou de “estimação”. Muitos deles, inclusive, tornavam-se os “pobres escravos”, pedintes ou não, que tanto preocupavam o patrocinista Capitão José Pereira e que talvez formassem o rol dos dois escravos velhos que padre Simão Stock tinha em seu poder em 1835. A maioria dos escravos alforriados era de crioulos ou africanos, com os quais havia grandes vínculos. Muitos deles, como o escravo Manoel Benguela ou a escrava Quitéria, que pertenciam à D. Maria Baptista, tinham vindo como dote, ou haviam sido amas-de-leite de sua senhora. A alegação para as alforrias incondicionais (75% o eram nos

<sup>46</sup>“Inventário do Capitão José Pereira da Silva Maciel Inventariado pelo Sargento-mor João de Almeida Prado em 1821”. *Museu Republicano Convenção de Itu*, 1º Ofício, maço 25-B, Processo 4.

<sup>47</sup> Montar tabela.

<sup>48</sup> “Inventário de Vicente Ferrer do Amaral Inventariado por Brígida Soares de Camargo em 1815”. *Museu Republicano Convenção de Itu*, 1º Ofício, maço 19-B, processo 2.

<sup>49</sup> “Inventário de Maria Baptista Aranha Inventarida por Joaquim Pinheiro de Almeida em 1816”. *Museu Republicano Convenção de Itu*, 1º Ofício, maço 21-A, Processo 1.

testamentos) era quase sempre a mesma: tratava-se de esmola por bons serviços prestados.

Por estes mesmos dados percebe-se a importância da afirmação de padre Diogo em seu testamento: a alforria dos escravos, não era um benefício, mas uma obrigação. Para a maioria dos senhores ituanos, a alforria ainda era sinônimo de benefício outorgado por vontade senhorial a uns poucos eleitos, em razão de bons serviços prestados. Se para os patrocínistas a liberdade era um direito, fazer valer a propriedade senhorial também o era. A propriedade escrava era o primeiro direito humano, no entanto, o maior empenho de homens como o padre Diogo ou os padres patrocínistas, era o de fazer valer estes dois direitos fundamentais (propriedade e liberdade).

Padre Diogo, como dono e possuidor de seus escravos, podia delegar a eles poderes para trocar de senhorio para aluguel, caso estes o maltratassem. Mas será que outra pessoa ou instituição podia interferir nesta delegação? O Estado ou o Rei, através de uma lei ou ordem, podia julgar e combater os “maus senhores”, passando por cima de seu direito de propriedade? Nenhum direito, a princípio, valia mais do que outro. No entanto, a “sociedade doméstica” de padre Diogo era regulada por leis da “sociedade civil” e esta sob as da “sociedade geral” do universo governado por Deus. Os patrocínistas tendiam a acreditar nas Leis da Justiça Real e da Justiça de Deus para decidir sobre estes difíceis assuntos. Padre Jesuíno mandou gravar nas paredes da Igreja do patrocínio o sentido que seus discípulos deveriam cultivar em relação à ordem social.

“Se vires na região a opressão do pobre, ou a violação do direito e da Justiça, não te admires, porque o que é grande é observado por outro ainda maior e ambos por maiores ainda.”<sup>50</sup>

A crença patrocínista estava vinculada a uma certa idéia de justiça. A este respeito concluía o padre Diogo que o homem, imagem e semelhança de Deus, podia elevar-se até ele e pedir-lhe um pouco de sua “sabedoria de governo”. O Deus patrocínista parecia ser um Deus “esclarecido” e “sábio”, um Deus legislador como também afirmava padre Diogo em sua aula de filosofia moral:

“Agradeçamos, sem cessar, não só o benefício da existência como a nobreza e elevação do nosso ser, criando-nos à Sua Imagem e Semelhança e, ao mesmo

---

<sup>50</sup> Diogo Antonio Feijó, “Oração fúnebre recitada pelo padre Diogo Antonio Feijó no segundo aniversário de morte do padre Jesuíno do Monte Carmelo”. *Op. cit.*, pp. 81-89.

tempo que devemos temer desagradá-lo como Pai, temamos ao rigor de Sua Justiça e confiemos na Sua Bondade e Sabedoria pela qual governa o Universo e dirige tudo ao seu verdadeiro fim. (...)

Todos estes deveres se cumprem observando a Lei, que é a sua vontade, mas para cumprir a Lei, reconhecendo a nossa fraqueza e a superioridade que em nossa vontade, exercita o desejo da felicidade lhe roguemos continuamente a assistência, e forças para amarmos, e seguirmos a Justiça.”<sup>51</sup>

Todos os deveres do homem seriam cumpridos sob a observância da “Lei”. Esta “Lei” era, no entanto, a vontade divina, e interpretá-la, era tarefa de alguns “sábios e honrados homens”. Com propensões e razão bem desenvolvidas, aprenderam a amar mais a Justiça do que sua própria felicidade, interpretando a vontade de Deus e, portanto, sua “Lei”. O homem “honrado e sábio” transformava-se num semi-Deus que, tanto quanto o próprio Deus, devia ser temido e adorado, pois todos tinham confiança no “rigor de sua justiça”. Era assim que pode ser compreendida a ordenação social proposta por padre Jesuíno no patrocínio: a opressão do pobre ou a violação do direito e da Justiça eram vistas e punidas por olhos cada vez maiores.

Os patrocínistas justificavam a existência de uma sociedade complexa onde conviviam senhores e escravos, Rei e cidadãos, Deus e seus fiéis. Uma sociedade que acreditava na justiça e que certamente vinculava-se ao ideário que padre Diogo Feijó e Miguel Arcanjo exprimiram anos mais tarde no seu jornal *O Justiceiro*. No entanto, esta crença patrocínista era muito diferente daquela vislumbrada pela maioria dos moradores da vila de Itu, por outros clérigos e mesmo algumas autoridades como capitão-mor Vicente Aranha.

Para aquele capitão-mor, a sociedade resumia-se em “Deus no céu, El Rey em Portugal, o capitão-general em São Paulo e ele na região de Itu”<sup>52</sup>. Nada de Deus legislador e justiça regulamentada. Os homens eram naturalmente desiguais e a escravidão um estado perfeitamente ajustado às desigualdades mundanas. Para pessoas como o

---

<sup>51</sup> Diogo Antonio Feijó, *Cadernos de filosofia Op. cit.*, p.138. Sobre alguns dos casos em que a ajuda dos padres Moralistas está presente e registrada no Inventário, ver por exemplo: “Inventário de Ajudante Domingos Francisco Guimarães, Inventariado por Antonio Rodrigues de Carvalho em 1816”. *Museu Republicano Convenção de Itu*, 1º Ofício, maço 21-A, Processo 13.

<sup>52</sup> Estas atitudes do capitão-mor Vicente podem ser interpretadas tanto por seus poemas, como pelos muitos ofícios que ele remeteu para os vários capitães-generais que governaram São Paulo entre 1779 até 1825, tempo no qual Vicente Aranha governou a vila de Itu. Em minha dissertação de mestrado, pude discutir mais pormenorizadamente suas atitudes. Magda Ricci, *Op. cit.*, pp.15-169.

capitão-mor Vicente Aranha, a súplica, em si, era a linguagem dos inferiores, uma linguagem que requeria cerimonial, gestos e tudo o mais que demonstrasse a humilhação pública, que construía a autoridade. A concessão e o benefício era o dom dos superiores, suas ordens geravam “graças” e sua vontade era a única ordenação possível. Entre o suplicante e o beneficente havia uma enorme cadeia hierárquica a ser criteriosamente escalada. Se para os patrocinistas, os homens “sábios e honrados” podiam elevar-se ao trono de Deus, para outros, a elevação era gradual e cedida a duras penas pelos superiores. Ambos, entretanto, saíam de suas “sociedades domésticas” para a “civil” e para a “geral”.

No capítulo anterior analisei e comparei as atitudes dos padres do patrocínio perante outras como as do vigário colado de Itu. Padre Pina, aquele que roubou vestimentas e ornamentos dos santos da matriz da Candelária para oferecer a sua amante, era, mesmo assim, querido por muitos de seus fiéis. Em um esquema de compensações padre Pina devolvia para a vila, muito de seus “roubos” com a promoção de festas e doação de ornamentos mais ricos, no lugar dos que haviam desaparecido. O capitão-mor de Itu, Vicente Aranha, apesar de seu absolutismo, também era querido. Promovia a procissão do Corpo de Deus da igreja do Reverendo Duarte Novaes, mandava esmolar, ajudando a pobreza e mantinha a vila de Itu em ordem. Em 1808-09, durante as festas do natal e dia de reis, a vila de Itu encontrou-se seriamente ameaçada por um levante escravo. Naquela ocasião, o que segurou os escravos foram os atos duros e os castigos exemplares aplicados pelo capitão-mor Vicente Aranha. De um lado, havia um velho remédio amargo, mas aparentemente seguro, de outro novas idéias que pareciam ganhar forças entre os “senhores da política e da justiça patrocinista”. Era neste contexto que padre Diogo procurava trabalhar, agindo de maneira diferente, ensinando uma filosofia moral que juntava ideais conhecidos com interpretações próprias e ligadas a práticas nem sempre bem vistas.

Libertando escravos, acolhendo agregados e os deixando ir, apoiando casamentos entre planteis de escravos crioulos e ensinado maneiras de atrelar as diretrizes filosóficas da liberdade humana com seu duro cotidiano, padre Diogo ocupava-se em construir em sua “sociedade doméstica”, aquilo que os governantes ainda não faziam na “civil”, pelo menos até 1820. Era assim que fazia de sua chácara um exemplo a ser

seguido no “emprego público”. Até 1820 o intenso trabalho de padre Diogo resumia-se em dar exemplos “domésticos” ao público e esta também era a tarefa de muito dos padres do patrocínio. Eram exemplo difíceis, pois todos eles partiam do princípio da “liberdade humana” para a moralização social. Neste sentido, mesmo os patrocinistas podiam pensar diferente entre si. Os demais moradores da região miravam-se não apenas em padre Diogo, mas em muitas outras pessoas, para formar sua conduta moral e social. Podiam acreditar em padre Pina, padre Simão Stock ou até no capitão-mor de Itu Vicente Aranha. Neste emaranhado de exemplos também percebiam que na década de 1820 houve uma ampliação do “emprego público”. Estudar este aumento em sua tensão é entender como padre Diogo foi parar em Lisboa ou no Rio de Janeiro e, mesmo sem nunca ter abandonado o sacerdócio ou sua evangelização, tornou-se deputado, senador e regente Imperial.

#### 6.4 - As novidades do “emprego público”.

Como os padres Arcanjo e Diogo lembraram em 1834, os anos intervalares entre 1821 e 1831 foram de grande euforia, mas também de graves problemas. Foram momentos em que o antigo sentimento de servir ao Rei foi perdendo prestígio para um outro, o de “empregar-se publicamente” de forma mais ampla. Este foi um doloroso processo, cheio de idas e vindas, que envolveu muitas pessoas, desde as autoridades locais na vila de Itu até as tropas milicianas, as ordenanças e os escravos de origem africana. Todo este processo, foi, entretanto, estudado de forma muito diferente pelos biógrafos de padre Diogo. Os biógrafos, no geral, levantavam aspectos como o número de votos que o candidato Diogo obteve, lembrando sua atuação em Lisboa ou no Parlamento no Rio de Janeiro de forma a salientar seus discursos, pronunciamentos e viagens. Em poucas palavras, biógrafos como Octávio Tarquínio de Sousa, preocupavam-se muito com a reprodução de debates entre padre Diogo e as mais diversas personalidades consideradas “ilustres”, tais como José Bonifácio e Antonio Carlos de Andrada, ou ainda o imperador D. Pedro I. Nascia um Diogo político e liberal no momento em que quase desaparecia o padre. É preciso, no entanto, ampliar e redimensionar esta análise, fazendo ingressar nela os vários problemas de um padre que entendia sua ação menos como a de um político liberal e mais como um moralista e

justiceiro. Era alguém que, como muitos, saía de sua “sociedade doméstica” para outras mais amplas, com dimensões e velocidade nunca antes pensadas.

As eleições para as Cortes de Lisboa inauguraram uma experiência um tanto quanto inédita em Portugal e no Brasil. Havia eleições para vereadores e para o cargo vitalício de capitão-mor das vilas e cidades. No entanto, nunca acontecera uma eleição tão abrangente como aquela que levava Diogo para Lisboa. Além disso, havia uma tensão dentro de algumas vilas paulistas sobre o caráter daquela eleição. Por ocasião do juramento da Constituição a ser elaborada em Lisboa, os vereadores de Itu juraram a Constituição que os cidadãos reclamavam e que o Rei havia acatado por querer ser constitucional e amar a liberdade de expressão de seu povo. Por outro lado, na vila vizinha de Porto Feliz todos juraram fidelidade a El Rei Nosso Senhor pela graça de ter concedido a elaboração de uma liberal Constituição<sup>53</sup>. Eram juramentos diferentes, que demonstravam bem os problemas que ali estavam envolvidos. Entre a graça do Rei e a conquista do povo situavam-se muitos dos limites do universo político no qual padre Diogo Feijó estava intimamente envolvido. No entanto, de qualquer forma, o clima eleitoral era eufórico e quase inédito.

As experiências eleitorais em escala mais generalizada, até 1821 remontavam ao estrangeiro. Os revolucionários do Porto respaldaram-se no que havia sido elaborado em países como a França que concluiu uma Constituição em 1814 ou a Espanha que em 1812 editou regulamentações para a elaboração de sua Constituição.<sup>54</sup> As instruções de 1821 regulamentavam um tipo de eleição que demonstrava bem muitos aspectos do mundo político que iria se formar no Brasil e do qual padre Diogo era parte atuante. Eram eleições indiretas, onde primeiramente realizavam-se consultas nas

---

<sup>53</sup> *Idem*, pp.224-225.

<sup>54</sup> As instruções para as eleições portuguesas de 1821 demonstravam esta carência de experiência, pois até mesmo seu texto era uma cópia explícita do espanhol, levando a situações bastantes interessantes. Por exemplo, o artigo 33º explicava o que fazer em povoações que não tivessem um mínimo de 70.000 almas. Abaixo do artigo os portugueses anexaram um adendo com a seguinte instrução: “Este artigo não pode ter aplicação em Portugal, visto não haver no Reino Província alguma que não exceda em muito a 70.000 almas”. “Instruções”. *Apud.* Francisco Belisário Soares de Souza, *O sistema eleitoral no Império*. Brasília: Senado Federal, 1979, p. 164. É preciso lembrar ainda que os revolucionários portugueses chegaram a propor a D. João que este jurasse interinamente obediência à constituição espanhola até que ficasse pronta a portuguesa. Para maiores esclarecimentos sobre estas regulamentações e constituições, ver: Maria Beatriz

paróquias e depois os eleitos regionalmente reuniam-se na capital da Província para ali elegerem os deputados que iam viajar para Portugal num esquema de eleições primárias e secundárias.

Entre as normas que estipulavam quem podia ser e como se caracterizava um eleitor e um elegível, estava posto o limite entre dois universos muito distintos: o dos que eram e o dos que não eram eleitores e elegíveis. A propriedade e riqueza delimitavam estes campos relegando a poucos uma participação direta no processo eleitoral. Além disso, todo elegível era eleitor, mas o oposto não acontecia<sup>55</sup>. Estes critérios deixavam a maioria das pessoas de fora das eleições, mas estes excluídos não necessariamente alijavam-se de todo o processo “político”, pois que este era mais do que a eleição, efetivando-se em um cerimonial complexo e bastante amplo. Nas festas, missas e comemorações, por exemplo, a participação popular era muito grande.<sup>56</sup>

Segundo o relato do vereador Cândido José da Mota, em 1822, por ocasião da convocação de D. Pedro I para a constituinte, era de se notar o entusiasmo popular; por toda a vila de Itu via-se “o prazer retratado nos semblantes de cada um”. Se Diogo já havia embarcado para Lisboa, outras autoridades tinham participação garantida. Em vinte e nove de junho o Ouvidor João de Medeiros Gomes, que “há muito se achava fora da vila”, chegava em Itu para a festa organizada por “onze cidadãos de reconhecida probidade e patriotismo”. Marcada para o dia trinta, começou com uma série de vivas que foram desde à Santa Religião até aos honrados ituanos e aos habitantes da Comarca. Depois das saudações, todos dirigiram-se à Igreja Matriz para uma missa solene de ação de graças, seguida de um recital do padre-mestre Marcondes, guardião do Convento Franciscano de São Luiz, e um *Te-Deum*. Às duas horas, ao sinal de uma “girândola de fogo” uma comissão de três membros recebia cada um dos convidados que chegavam à casa do banquete, que principiou às duas e meia. O vereador Cândido Mota descreveu o local e seus “enfeites”:

---

Nizza da Silva, *Movimento constitucional e separatismo no Brasil, 1821-1823*. Lisboa: Livros Horizonte, 1988, pp. 36-43.

<sup>55</sup> O critério censitário, ou outros como o de ser assalariado vetavam uma participação mais ampla. Algumas pessoas eram ricas ou tinham prestígio suficiente para votar nas eleições primárias, mas não o eram para ser candidatos ou votantes nas eleições secundárias.

“Continha esta casa três grandes salas, seguidas, ricamente ornadas de sedas e damascos, com muito gosto dispostos. A primeira destinada à recepção. A outra para o doce e a outra para o jantar. Neste se viam, do lado direito e debaixo de ricas cortinas de seda e artificiosa armação, o retrato de Sua Majestade, o Sr. D. João VI, e de outro lado o de Sua Alteza Real, o Sr. Príncipe regente, guarnecidos de flores, sedas, galões, etc., tudo de ótimo gosto.”<sup>57</sup>

Depois que todos acomodaram-se, o presidente discursou sobre a gratidão devida ao príncipe e deu início à festa que ia sendo interrompida por “grandes saúdes”, todas respondidas por um coro de música, por uma quadra alusiva e por girândolas de fogo. Segundo Cândido Mota, saudou-se: à soberania da nação, a El Rei, ao príncipe, à assembléia brasiliense, à união dos dois hemisférios e a todos os que detestavam o despotismo. Durante as segundas e terceiras saudações foram descobertos os retratos de D. João e de D. Pedro. Ao final das saudações gerais iniciou-se as particulares principiadas por José Bonifácio, Martim Francisco e finalizadas por padre Diogo Feijó e Paula e Sousa.

Logo após o jantar, que reuniu à mesa mais de sessenta pessoas, o vice presidente recitou um discurso; mais à noite foi a vez do reverendo padre Pedro da Anunciação Xavier. Depois dos discursos, inaugurou-se uma “belíssima iluminação” que incidia sobre os retratos de D. João e D. Pedro. Na rua defronte, a banda do regimento miliciano estava entre o “inúmero povo” e tocava o “hino paulistano”. Toda a festa terminou “quase à meia noite” com um “esplêndido chá”. Quanto às “sobras”, foram distribuídas para a “numerosa pobreza, de propósito convidada”, sendo que até os doces foram “lançados pelas janelas” para a “plebe na rua”. Ao longo da festa, muitas pessoas discursaram exaltando principalmente a figura de D. Pedro. O Ouvidor, por exemplo, no auge de seu discurso bradou:

“Ele [D. Pedro], com braço poderoso, quebrou os ferros que outrora vos algemavam; ele esmagou os grilhões com que de longe vos ameaçavam; ele dissipou em um só dia, oh dia imortal! por seu decreto, todas as facções

---

<sup>56</sup> Sobre estas festas comemorativas e suas repercussões políticas, ver: Iara Lis Franco Schiavinato Carvalho Souza. *Pátria coroada: o Brasil como corpo político autônomo, 1780-1831*. Tese de Doutorado. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1997.

<sup>57</sup> “Ofício da Câmara de Itu ao Príncipe regente, em 25 de junho de 1822”. Cândido José de Mota (org.). “Narração do procedimento da vila de Itu em consequência dos fatos de 23 de maio de 1822, na cidade de São Paulo”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 7 (1902): 201.

internas, que pretendiam desunir-vos, enfraquecer-vos e, por fim, dilacerar-vos; ele ergueu e levantou o majestoso edifício da nossa liberdade e independência!

Oh! Brasileiros, caros compatriotas! Nunca mais sereis escravos, nem vis colonos!”<sup>58</sup>

Quadros, girândolas de fogo, iluminações especiais, banda de música, muita comida, discursos e saudações aos presentes e ausentes ilustres. Tudo isso compunha uma atmosfera nova e ao mesmo tempo já conhecida. A forma das festividades era muito semelhante a outras que se conhecia desde muito tempo. A cada aniversário da família real, ou comemoração de alguma novidade no cenário da corte, os vivas e exaltações à hierarquia real nas vilas era muito comum. O que a festa de 1822 tinha de diferente era o estar recheada de palavras perigosas como “liberdade”, “quebra de ferros” ou mesmo o fim da “escravidão”. O povo nas ruas cantava, comia as sobras, mas, sobretudo, escutava atento a tudo aquilo. Além disso, festividades como estas de Itu foram muito comuns por todo o Brasil. Por exemplo, uma criança mineira como Francisco Rezende, o autor da epígrafe deste capítulo, lembrava que em sua infância, nos idos dos anos vinte e trinta, vivia-se numa atmosfera essencialmente política:

“... não se apresentava um motivo, por mais insignificante que fosse, de regozijo nacional ou político, que imediatamente todos não se comovessem ou que desde logo não se tratasse de cantar um *Te-Deum* mais ou menos solene e ao qual todos, homens e mulheres, não deixavam de ir assistir; ou que não fosse isso ocasião para que a noite, pelo menos, se tratasse de por na rua uma bonita alvorada.”<sup>59</sup>

Ao motivo político ou nacional seguia-se a saudação religiosa com o *Te-Deum* na igreja dos lugarejos onde havia a participação de homens e mulheres. Depois do ato pio, a “alvorada” que era explicada por Rezende como uma iluminação que se punha em cada casa fazendo com que as trevas da noite fossem suprimidas, sendo “sinônimo de iluminar-se a povoação”. Para concluir escrevia:

“Como parar em frente a uma casa para dar os vivas, era um sinal de consideração para os habitantes dela; se na casa havia uma ou mais senhoras que sabiam cantar, logo todos se dirigiam para as janelas, e uma das que tinham melhor voz ou a que era mais desembaraçada, dali mesmo cantava o hino patriótico, que umas vezes era ouvido em silêncio pelo povo e outras por

---

<sup>58</sup> *Idem ibidem*.

<sup>59</sup> Francisco de Paula Ferreira de Rezende, *Minhas Recordações*. São Paulo: EDUSP, Belo Horizonte: Itatiaia, 1988, pp. 53-54.

ele respondido ou acompanhado; o que devo dizer, era realmente bonito e capaz de entusiasmar ainda mesmo os mais frios e indiferentes.”<sup>60</sup>

Eram tempos de festas e entusiasmos em Minas e em outras províncias. Entre manifestações comuns da hierarquia antiga, enxertavam-se novas idéias. Na Bahia, o jornal *Semanário Cívico* em seu segundo número trazia estampado um interessante documento que procurava explicar a difícil revolução do Porto: era um “catecismo político” que se propunha ensinar para os alunos de primeira letras a doutrina política do momento. Ele foi escrito na forma de perguntas e respostas, tal como um catecismo católico que ensinava os dogmas da religião cristã. Abria com a seguinte pergunta:

“P. \_ Que são as Cortes? R. \_ Um congresso nacional convocado por El-rei para promover o bem e a felicidade da nação. P. \_ Por que se chamam Cortes? R. \_ Porque no seu princípio se compunham de pessoas principais que formavam a Corte do Rei.”<sup>61</sup>

De revolucionário o processo de 1820 era tomado por mais uma vontade do Rei. No Rio de Janeiro saíam diariamente estampadas nas páginas do *Diário do Rio* inúmeros anúncios que demonstravam a abrangência das eleições de 1821. Em 25 de agosto, por exemplo, apareceu um anúncio de venda de livros relativo às Cortes. Eram edições dos *Diários das Cortes*, das Constituições de vários países e ensaios políticos como os de Francisco Soares Franco, deputado às cortes por Portugal.<sup>62</sup> Havia ainda poemas em abundância. Em 4 de setembro de 1821 foi publicado um soneto dedicado ao Sr. Manoel Fernandes Tomás, deputado eleito à Lisboa, que terminava exortando o Sr. Manoel a se colocar “a par dos heróis antigos”, o que fazia com que o seu nome ficasse gravado “no mundo inteiro”.<sup>63</sup> Outros poemas eram bastante longos como um que se intitulava:

---

<sup>60</sup> *Idem*, p. 55.

<sup>61</sup> Maria Beatriz Nizza da Silva publicou este documento e avaliou que nos periódicos baianos havia a convicção de que se deveria instruir a todos sobre as mudanças dos tempos, pois enfatizavam que “ser membro ativo de uma monarquia constitucional exigia dos indivíduos um número muito maior de conhecimentos do que ser membro passivo de uma monarquia absoluta, vide Maria Beatriz Nizza da Silva, *Op. cit.*, p. 25 e pp. 30-31.

<sup>62</sup> “Livros a venda”. *Diário do Rio de Janeiro*. Nº 21, sábado 25 de agosto de 1821.

<sup>63</sup> As estrofes finais explicitam: “Ah! Quantos e gravíssimos perigos/ Não correu pela pátria sem receio; / Quase nas garras já do inimigo. / Ergue-te, oh! Dísia; o filho do teu seio/ Coloca a par de teus heróis antigos; / E fique de teu nome o mundo cheio”. “A Sr. Manoel Fernandes Thomas, deputado em Cortes, Soneto”. *Diário do Rio de Janeiro*. Nº 3, terça 4 de setembro de 1821.

“Diálogo entre um pai e seu filho no qual a este explica àquele as bases da Constituição”<sup>64</sup>. Estes artigos e poemas eram escritos por homens e algumas mulheres que dedicavam-se a homenagear e ensinar mais sobre o novo mundo político que se descortinava, ora colocando a vontade do Rei como explicação central, ora louvando as ações dos deputados como revolucionária e formadora de uma nova ordem.

Na prática, todo este movimento “festivo” e educativo servia a muitos fins. Para alguns era a reapropriação da antiga exaltação e elevação “pública” de pessoas como D. João, D. Pedro, que agora vinham acompanhados de novos nomes como o de José Bonifácio ou os de padre Diogo Feijó. Para outros, era a exposição de uma nova condição: a de representante do povo, antes oprimido pelo despotismo. No entanto, mais do que qualquer destes significados, estas festas serviam para divulgar termos e conceitos que eram lidos de diferentes formas. Um novo vocabulário entrava em espaços e hierarquias já conhecidas<sup>65</sup>. Eram nas igrejas, com os padres, as rezas e a benção de Deus que muitos acreditavam estar ingressando em um novo tipo “emprego público”, onde palavras novas começavam a ganhar espaço. Eram termos como “Constituição”, “leis”, “partidos”, “eleições” ou “voto” primário ou secundário. Para algumas pessoas esta nova era consistia em votar e ser eleito, já para a maioria da população ela não significava um total alijamento, mas um outro tipo de acompanhamento.

A própria dinâmica da votação em 1821 pode explicar melhor a ação dos que estavam aptos a participar diretamente da votação e, por oposição, pode ajudar na compreensão do que cabia aos que não eram julgados aptos para exercer a cidadania

---

<sup>64</sup> “Diálogo entre um pai e seu filho no qual a este explica àquele as bases da Constituição”. *Diário do Rio de Janeiro*. N° 8, terça 11 de setembro de 1821.

<sup>65</sup> Sobre a criação de um novo léxico dentro do vocabulário político dos jornais paulistas - tanto no nível semântico, quanto principalmente no ideológico - é pioneiro na área de história em São Paulo o estudo de Arnaldo Contier. Como todo o estudo é datado, hoje é possível discordar de algumas de suas conclusões, em especial quando argumenta que “inconscientemente”, os “agentes do poder” “mascaravam e ocultavam” os problemas sociais e econômico daquele momento histórico em seu vocabulário de oposição (tal como: absolutismo-república, monarquia constitucional-arbitrariedades, ou partido recolonizador-liberal, partido absolutista-constitucional). No entanto, apesar das discordâncias, acredito que o estudo de Contier ainda hoje é revelador em sua própria proposta que incide na utilização de uma certa análise do discurso como forma de apreensão da mudança de muitos conceitos dentro do vocabulário político liberal em São Paulo, chamando a atenção para muitas interjeições e argumentos presentes em discursos e artigos de pessoas como padre Diogo Feijó ou padre Miguel Arcanjo

brasileira. Os eleitores paroquiais formavam uma mesa eleitoral que habilitava quem era somente eleitor e quem podia votar e ser eleito simultaneamente. Daí em diante, votavam entre si, sendo que não havia candidatura aberta e todos votavam em quem queriam e de maneira a que seu voto podia premiar até todos os que foram habilitados para as eleições secundárias. Em São Paulo, por exemplo, além da capital, foram estipuladas apenas três comarcas eleitorais onde foram realizadas as eleições paroquiais: em Curitiba, Paranaguá e Itu. Padre Diogo Feijó foi eleito pela comarca de Itu que era formada por apenas 34 eleitores habilitados pela mesa eleitoral composta pelo Ouvidor Medeiros Gomes, presidente da mesa, e pelo próprio padre Diogo Feijó, que atuava como secretário.

A reunião na paróquia expunha um outro dado muito importante: o espaço público escolhido para as eleições era a igreja. As instruções indicavam a necessidade de “pompa” e que a votação fosse realizada na igreja mais importante. No caso da paróquia de Itu, os 34 eleitores primários reuniram-se na matriz de Nossa Senhora da Candelária entre 17 e 19 de maio de 1821. Antes de iniciar a primeira seção, foi rezada uma missa solene do Espírito Santo e o pároco local abençoou a todos rogando a Deus que iluminasse os votos dos presentes<sup>66</sup>. Como já relatei anteriormente, na vila de Itu, em 1822 também foi rezada uma missa e religiosos como o prior do convento Franciscano de Itu discursaram. Ainda durante o processo eleitoral o regimento de Lisboa estipulava que o pároco local era o responsável pela fiscalização do escrutínio.

A interferência dos membros da Igreja em todo este processo, seja através de cessão do espaço da igreja, ou pela voz de seus representantes, era imensa, muito embora não fosse novidade para padres como Diogo. Aqui pode ser entendido em toda a sua ambigüidade, tanto significando uma simples benção para os cidadãos ali presentes, ou seja, um rogo de iluminação na hora do voto; como ainda a sacralização dos candidatos e/ou eleitores. O resultado desta reunião em Itu rendeu 34 votos para Nicolau de Campos Vergueiro, 27 para Rafael Tobias Aguiar, 26 para padre Diogo e Francisco de Paula e Sousa, 23 para Antonio Paes de Barros e 18 para José de Almeida Leme. Pelo

---

Ribeiro. Para maiores detalhes, ver: Arnaldo Daraya Contier. *Imprensa e ideologia em São Paulo - 1822-1842*. Petrópolis: Vozes, 1979.

<sup>66</sup> As próprias instruções para a eleição dos deputados à Lisboa estipulava em seu artigo 46º que a presença do pároco local era necessária “para maior solenidade do ato”. Sobre o assunto, ver: Francisco B. S. de Souza, *Op. cit.*, p. 166.

resultado, percebe-se que os eleitos maiores recebiam o voto de quase todos os presentes e os que eram menos votados, o eram porque os eleitores deixavam de mencionar os seus nomes. Os ganhadores como padre Diogo, não representavam uma maioria simples entre os que votavam, mas uma absoluta. A idéia aqui exposta somava-se aquela redigida por padres Diogo e Arcanjo anos mais tarde em *O Justiceiro*: o processo eleitoral devia caminhar sem cisões ou partidos claramente definidos.

Em 6 de agosto de 1821 padre Diogo, Vergueiro, Rafael Tobias, e o substituto de Paula e Sousa, Antonio Paes de Barros instalavam-se na capital paulista para a segunda etapa das eleições juntamente com mais 14 outros candidatos a deputados. Se a maioria dos biógrafos de padre Diogo compreendem a vitória deste nesta eleição como a vitória de um grande candidato de ideais liberais, do resultado geral das eleições, percebe-se que o prestígio pessoal para a eleição muitas vezes passava por critérios outros que o partidarismo. Um certo tipo de “sapiência” e a proximidade com o poder do Rei valiam muito. Os Andradas, por exemplo, foram facilmente eleitos na comarca de Santos e depois na de São Paulo. Eram reconhecidamente afiliados na Corte de D. João VI. Martim Francisco, juntamente com seu irmão José Bonifácio agrupavam vários campos de estudos, sendo cientistas que dedicavam-se a mineralogia, química, física, economia, entre outros. Eram “sábios” como muitos diziam na época. Voltando aos deputados eleitos pela comarca de Itu, ali somente padre Diogo era clérigo e não possuía uma posição social das mais elevadas. Rafael Tobias, Paula e Sousa e Antonio Paes de Barros eram filhos de famílias muito ricas e importantes na capitania. Vergueiro era português, formado em Coimbra e um mais conhecidos advogados da capitania na qual atuava desde 1802 e, portanto, o único estudado e viajado entre os eleitos. A exceção de Vergueiro, que contava então com seus 43 anos, todos os demais eram relativamente jovens, oscilando entre 37 anos (padre Diogo), 30 (Paes de Barros e Paula e Sousa) e 26 (Rafael Tobias de Aguiar).<sup>67</sup> Era um grupo jovem, que, à exceção de Vergueiro, não conhecia muito de perto

---

<sup>67</sup> Rafael Tobias era sorocabano tendo nascido antes de Feijó em 1795, seu pai era um dos mais ricos fazendeiros da Província, possuindo uma comércio de gado ativo e lucrativo. Francisco de Paula Sousa e Melo era de Itu. Nascido em 1791, com um ano de idade perdeu o pai e como herdeiro único e com sérios problemas de saúde, tomou uma carreira autodidata, sendo que com 12 anos traduzia livros em italiano e francês. Antonio Paes de Barros, o futuro barão de Piracicaba, tinha a mesma idade de Paula e Sousa e, de família de agricultores abastados de Itu, também foi um autodidata. Já Nicolau Pereira de Campos Vergueiro é o mais velho do grupo,

o campo jurídico, mas estavam muito interessados nos problemas relativos ao comércio e as culturas da cana-de-açúcar e do gado. Paula e Sousa, Paes de Barros e padre Diogo tinham a vila de Itu como sede de moradia e Vergueiro e Rafael T'obias tinham-na como capital religiosa e de justiça, pois que ali estava a sede da paróquia e a da comarca judicial a que pertenciam.

Padre Diogo foi eleito, mas não era dos homens mais ricos da capitania, não era formado em Coimbra como Vergueiro, Antonio Carlos ou José Bonifácio e tinha ainda contra si o fato de estar sendo processado no tribunal eclesiástico paulista, bem como no tribunal civil em São Carlos como já analisei no capítulo anterior. Arrisco afirmar que ele foi eleito por ser padre, professor de filosofia moral, moralista ituano e patrocinista. A eleição primária foi na igreja da Candelária em Itu, sede patrocinista até o ano de 1822. Esta igreja, lugar dos escândalos de padre Pina, era por um lado símbolo da aristocracia e do esplendor absolutista, e, por outro, o espaço de luta de tantos clérigos como padre Diogo. Era o palco de debates moralistas e nela estavam expostos muitos quadros, estátuas e pinturas de padre Jesuíno do Monte Carmelo. Naquele mesmo ano de 1822 a igreja do patrocínio havia sido inaugurada e padre Diogo recitara ali sua já analisada oração fúnebre à padre Jesuíno.

Até 1821, somente o Rei e seus administradores atuavam como “empregados públicos” nas capitanias do Reino-Unido. Pessoas como padre Diogo e Paula e Sousa podiam representar ou officiar ao Rei e aos capitães-generais e os capitães-mores nas províncias e vilas. Podiam solicitar ordens e sugerir determinações, mas nunca legislavam diretamente. As autoridades mais importantes na antiga capitania paulista, no entanto, vinham de fora: era o caso do ouvidor de Itu Medeiros Gomes e dos vários Capitães-generais que governavam São Paulo. A maioria destes mandatários chegava à capitania como ilustres desconhecidos e vinham revestidos de toda pompa e honraria possíveis. Padres Diogo e Arcanjo relembavam nas páginas do *Justiceiro* esta rotina administrativa. Eram a proximidade com o Rei, seus privilégios, títulos e a misteriosa

---

tendo nascido em Portugal em 1778, formou em direito em Coimbra, vindo a se estabelecer em São Paulo em 1802 como advogado, tornou-se agricultor conhecido pelas inovações tecnológica. Cf. S. A. Sisson, *Galeria dos brasileiros ilustres (os contemporâneos)*. 2ª ed. São Paulo: Livraria Martins, 1948, pp. 171-174 e 265-271; Manuel Eufrásio de Azevedo Marques, *Apontamentos históricos*,

antiguidade deles que davam aos estrangeiros a autoridade necessária ao governo. No entanto, os anos de 1820 foram marcados por conflitos e mudanças profundas neste modo de entender a sociedade. Eram mudanças que geravam grandes tensões, pois se padre Diogo Feijó era moralista e acreditava numa nova ordenação social, por outro ele, Paula e Sousa e Vergueiro exaltados como os antigos representantes administradores reais. Além disso, estes novos homens recém elevados receberam em mãos uma série de “instruções” ou “memórias” para lhes ajudar no governo. De certa forma, estes estudos reproduziam uma dada experiência de rogo ao Monarca para a solução dos problemas locais transferindo a súplica de lugar: e saía das mãos únicas do Rei e passava para as novas mãos públicas, a dos deputados.

Em São Paulo foram lançadas ou relançadas memórias como as do conselheiro real Antonio Veloso de Oliveira e as de José Bonifácio de Andrada e Silva. Tratando de temas amplos, Veloso, por exemplo, escreveu sobre o melhoramento geral da Província e sobre reformas na administração das paróquias que eram ao mesmo tempo eleitorais e religiosas. Já Bonifácio elaborou memórias monográficas sobre a população, propondo a abolição gradual da escravidão negra e catequização dos índios bravos. Além destas memórias elaborou-se em São Paulo uma série de instruções para os deputados paulistas às Cortes, as quais seguiam as mesmas diretrizes. Todo este fomento surgiu tanto do entusiasmo da época como do apoio do próprio governo. Este último, requisitou em 25 de junho de 1821 que se publicasse convites “a todos os homens de letras e pessoas zelosas do bem público”, para que comunicassem ao governo “suas idéias, sobre todos os ramos da administração, em memórias, ou representações”. No entanto, o próprio governo avisava que elas deviam ser escritas com todo o “respeito” e a “decência” que competia àquele governo e do “próprio dos heróicos e leais paulistanos”.<sup>68</sup> Se estas memórias podiam ser entendidas como resquícios dos antigos rogos e súplicas ao Rei e seus administradores, por outro lado, elas às vezes ganhavam outros contornos. Dezessex dias após este apelo do governo paulista para a elaboração

---

*geográficos, biográficos, estatísticos e noticiosos da Província de São Paulo*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980, pp. 72-74 e 134-135.

<sup>68</sup> “Ofício do Governo Provisório a todas as Câmaras paulistas de 25 de junho de 1821”. *Documentos interessantes para a história e costumes de São Paulo*. vol. 2, 2ª sessão. São Paulo: Tipografia do Diário Oficial, pp. 7-9.

das memórias e imediatamente após o segundo turno da eleição para deputados na capital paulista padre Diogo e Paula e Sousa remeteram um ofício ao Governo Provisório intitulado de “Memorial”. Requisitavam “todos os materiais” que existiam nos “arquivos do governo capazes de dar idéia sobre a felicidade geral da Província, com especialidade o mapa estatístico, o topográfico, e o balanço especificado da receita, e despesa da mesma”. Além disso, exigiam do bispo diocesano “uma relação do número do clero do bispado”, o “rendimento de cada benefício” concedido pela “fazenda nacional”, bem como a “estimação de cada uma paróquia e o número de paroquianos”<sup>69</sup>. A posição de padre Diogo Feijó e Paula e Sousa não era de súplica, mas de exigências.

Os negócios administrativos ampliavam-se numa dimensão maior do que o simples processo eleitoral. Saía do Rei para os deputados recém elevados e deles para todos os que pudessem contribuir com idéias, memórias, ou mesmo com dados estatísticos. No entanto, este processo foi além, atingindo pessoas que nenhum dos envolvidos até agora queriam que tocassem: a “pobreza”.

Dias antes de padre Diogo e Paula e Sousa serem eleitos deputados na capital paulista o Ouvidor de Itu narra o que havia ocorrido durante as festividades de juramento às bases da Constituição de Lisboa. Presidido pelo próprio Ouvidor, a cerimônia parecia ir bem:

“... presidida por mim e nobreza desta vila, pela uma grande parte do povo, que concorreu a este ato, à que se seguiu um solene *Te-Deum* na Igreja Matriz, no fim do qual deu a tropa três descargas de alegria.”<sup>70</sup>

É preciso notar que nestas festividades havia toda uma hierarquização a ser mantida. Eram as autoridades, os nobres e o povo, sendo que mais uma vez a igreja foi o espaço selecionado para a comemoração. Até este grau alcançava-se os eleitores e os que ficavam de fora do processo eleitoral, mas não deixavam de participar ativamente de suas comemorações. No entanto, o mesmo Ouvidor relatava que nem tudo era festa e que haviam aqueles que no embate hierárquico dos senhores para saber em nome de quem juravam a Constituição, existiam os que acreditavam estar sendo enganados, ao

---

<sup>69</sup> “Ofício dos deputados Diogo Antonio Feijó e Francisco de Paula Souza e Mello ao Governo Provisório de 11 de agosto de 1821”. *Arquivo do Estado de São Paulo*. Ordem 316, Lata 75, Documento 183-A.

<sup>70</sup> *Idem ibidem*.

serem alijados do centro das comemorações. As sobras das comidas, as músicas e todo o ambiente despertava em outros a febre da “liberdade”. Escrevia o Ouvidor:

“... senhores, em meio desta geral alegria tenho a representar a Vossas Excelências o bem fundado susto, de que estamos ocupados na presente ocasião causados pelos escravos, de que abunda esta, e as vilas circunvizinhas, os quais tratam entre si de recuperar a sua liberdade, persuadidos que por efeito da Constituição se-lhes-manda restituir a sua liberdade; e que seus senhores, e as Autoridades públicas ocultam a ordem para isso.”<sup>71</sup>

Em Itu, Porto Feliz, Sorocaba, São Carlos, em suma, em quase todas as mais importantes vilas de serra acima havia muitos problemas com os escravos que estavam ora fugindo, ora assassinando seus feitores e senhores. Os casos de estupros, roubos e saques eram constantes. Em Porto Feliz até mesmo os açougueiros se recusavam a obedecer ordens dos vereadores alegando serem livres pela Constituição e um grupo de escravos se recusava a obedecer seus senhores preferindo o suicídio a voltar à escravidão que eles julgavam ser ilegalmente mantida por seus senhores, a contragosto de D. Pedro I.<sup>72</sup>

Além dos escravos, outra parte do povo estava levantando voz contra o governo provincial. Ainda em 1821 estourou em São Paulo e depois em Santos duas revoltas de guarda milicianos, os quais requisitavam o pagamento de soldos atrasados e equiparação de salário entre os brasileiros e os portugueses. Se o levante foi contido na capital paulista sem maiores transtornos, em Santos, na ocasião do enforcamento de um dos cabeças ocorreu um grande cisma entre as autoridades da Província.

Em 1832, padre Diogo lembrava na Câmara dos deputados um enforcamento do miliciano que se revoltou em Santos, em 1821, pouco antes de seu embarque para as Cortes de Lisboa:

“...eu o vi com os meus olhos na minha Província. Era o primeiro espetáculo destes, a curiosidade chamou-me àquele lugar. O desgraçado pendurado, caiu por haver se cortado a corda. Recorreu-se ao Governo da Província pedindo que se demorasse a execução, enquanto se implorava clemência ao Príncipe regente; não foram atendidos. Alegou-se não haver corda própria para enforcar; mandou que se usasse do laço de couro. Foi-se ao açougue, levou-se o laço: o infeliz foi de novo pendurado, mas o instrumento não era capaz de

<sup>71</sup> *Idem ibidem.*

<sup>72</sup> Magda Ricci, *Op. cit.*, pp. 234-265.

sufocar com presteza. Partiu-se de novo a corda e o miserável caiu ainda semivivo, já em terra foi acabado de assassinar.”<sup>73</sup>

Era uma situação muito delicada, pois a liberdade espalhada pelos quatro ventos fazia sonhar a muitos que acreditavam estar alcançando a sua própria. O movimento político de 1820-22 foi em um crescendo ao envolver todas estas pessoas, mas, por isso mesmo, trazia em seu bojo muito medo e insegurança. Padre Diogo Feijó já havia partido para Portugal em vinte e três de maio de 1822, quando a situação tornou-se crítica em São Paulo. O capitão-general Oyenhausen e mais três outros adeptos do “absolutismo português” (Oliveira Pinto, Daniel Pedro Müller e Antonio Maria Quartim) associaram-se ao coronel de Milícias da Província, Francisco Inácio de Souza Queirós, e ao Ouvidor de São Paulo Costa Carvalho para, juntos, tomarem o poder, expulsando do governo paulista várias pessoas e, em especial, Martim Francisco de Andrada, irmão de José Bonifácio. Este episódio, conhecido como a “bernarda de Francisco Inácio”, abalou profundamente as relações entre a capital e as vilas de serra acima, contribuindo para transtornar mais ainda a já complicada situação política-social.

Neste contexto, recorreu-se ao príncipe regente. Cinco dias depois dos acontecimentos na capital, a Câmara de Itu e mais trinta “homens ilustrados” da vila remetiam a D. Pedro um ofício pedindo-lhe a deposição dos chamados “bernardistas”. Estes últimos, em contrapartida, também remeteram um ofício ao príncipe repreendendo a atitude dos ituanos. Os “bernardistas” e os ituanos pediam apoio ao príncipe. Diante da confusão, os ituanos tentaram se desculpar, mas voltaram atrás ao descobrirem a expulsão de Martim Francisco de Andrada de São Paulo. A partir de então, formou-se em Itu uma frente de combate aos “bernardistas”, que congregava também as demais vilas de serra acima, principalmente Porto Feliz, Campinas e Sorocaba. Abundavam os ofícios das várias vilas paulistas pedindo ajuda e temendo uma ampla revolta popular e, sobretudo, escrava<sup>74</sup>.

---

<sup>73</sup> *Apud.* Octávio Tarquínio de Sousa. *Diogo Antonio Feijó, Op. cit.* 1988, pp. 52-53

<sup>74</sup> Sobre este levante paulista, ver, entre outros: A. de Toledo Piza. “A bernarda de Francisco Ignácio.” *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo.* 7 (1902): pp. 54-73; A. de Toledo Piza. “Martim Francisco e a Bernarda.” *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo.* 5 (1900): pp. 48-78; Nanci Leonzo. “A bernarda paulista: história e historiografia”. *Estudos Econômicos.* 13(1983):841-844 e Daniel Tarifa Damasceno. *Facciosos de São Paulo: acerca da bernarda De*

Em meio a todos estes acontecimentos, o príncipe decidiu convocar uma assembléia nacional constituinte. Aos ituanos aquela convocação soou como uma vitória frente aos “bernardistas”. Escreveram a D. Pedro agradecendo-lhe a convocação e aproveitando para pedir-lhe definitivas providências contra os “bernardistas”. Os vereadores descreviam a situação brasileira segundo seu ponto de vista:

“A nação desconfiada entre si e ameaçando uma ruínosa separação; o Brasil dividido e retalhado; suas Províncias não só desligadas de um necessário centro comum, como preñhes de facções; o inocente amor da nova liberdade lutando com o medo do velho despotismo; o gênio da discórdia e anarquia espreitando e tentando os meios de estabelecer seu trono; o dever e a virtude gemendo em silêncio e só confiando e consolando-se nos reconhecidos talentos de Vossa Alteza Real.”<sup>75</sup>

Diante deste desastroso quadro, os vereadores concluíam enfatizando que o príncipe e a convocação da constituinte brasileira salvariam o Brasil “conservando sua desejada unidade, sem perder sua mútua independência”, corrigindo “os vergonhosos fatos da capital”. A vinda de Pedro I a São Paulo apaziguou os ânimos e acalmou provisoriamente os dois lados em disputa na capitania. O clima era de festa e insegurança, de comemorações e de temor pela situação dos deputados brasileiros em Lisboa. Havia toda uma exagerada exaltação da figura do Príncipe que ali ganhava múltiplos significados, congregando as duas maiores facções: a dos bernardistas e a de seus opositores. Treze dias depois da festa, os mesmos “cidadãos” que bradavam a liberdade e a independência sugerida pelo Príncipe, redigiram e assinaram um abaixo assinado para os vereadores da vila de Itu. Entre padres e senhores de engenho, eram setenta e cinco assinantes que relatavam uma situação insustentável, onde a falta de “governo moral” estava autorizando “abusos entre a plebe” e mesmo um “sussurro entre os escravos”, que pleiteavam conseguir “sua liberdade”. Solicitavam que os vereadores oficiassem ao Comandante geral em São Paulo avisando que de Itu não podia sair “o pouco número de soldados” que existia na vila. Pressionados, os vereadores representaram ao governo bernardista, desenhando todo um interessante panorama da instabilidade na vila. Ao mesmo tempo subservientes e temerosos, os “cidadãos ituanos” traçavam seu jogo político explicando

---

*Francisco Ignácio, 13/5/1822- 25/8/1822. Dissertação de mestrado, São Paulo: FFLCH/USP, 1993.*

<sup>75</sup> “Ofício da Câmara de Itu ao Príncipe Regente, em 25 de junho de 1822”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 7 (1902): 201.

que havia muito tempo que notavam “faíscas de insubordinação e insurreição dos escravos” da vila de Itu e que o nome liberdade, “muito generalizado pela introdução do novo sistema” de governo havia “estimulado idéias de consegui-la a todo o custo”. O resultado era a multiplicação quase sem controle dos assassinatos e o nascimento de um sentimento mais geral de temor de levante:

“ Acresce que como tem sido desfigurados e exagerados no interior os fatos dessa Capital, não só os escravos têm aumentado suas esperanças, como para pior os roceiros possuidores de um terror pânico têm muitos já fugido, e desaparecido segundo nos consta, e muitos mais, é de crer, os imitem: vindo acontecer que hão de esconder-se, e expatriar-se dois, ou três, tanto de quantos soldados forem precisos tirar-se e sair desta: e por conseguinte ficará quase deserta a vila dos que a podem defender, e portanto exposta a alguma desastrosa catástrofe sempre de recear, e quanto mais em tais tempos.”<sup>76</sup>

No entanto, padre Diogo Feijó estava em Lisboa, no momento em que paulistanos e ituanos quase promoviam uma guerra civil e que a anarquia social ameaçava destruir qualquer projeto de “moralização” social. Em Lisboa, os paulistas e cariocas eram sinônimo de anarquia de subversão e aqueles deputados elevados em São Paulo e instruídos pelas mais preciosas memórias que os paulistas lhe podiam oferecer tornavam-se rebaixados e maltratados. Escrevia padre Diogo que não apenas galerias das Cortes que os deputados brasileiros como ele eram insultados com “epípetos vergonhosos”. Nas ruas, praças e nos mais diversos periódicos todos eram ofendidos “com especialidade” os paulistas como ele, os quais tinham participado dos episódios de convencimento do príncipe Pedro I para que este permanecesse no Brasil. Concluía Feijó:

“Desgraçadamente não temos sido acreditados em nada relativamente ao estado, e espírito público de nossas províncias, do que resulta que as medidas tomadas a seu respeito tornam-se-lhe prejudiciais: somos suspeitos a muitos senhores deputados, entre os quais se descobre esta rivalidade, que torna maior a indignação pública contra nós.”<sup>77</sup>

Sem poder discutir suas “instruções” ou revelar suas idéias no ambiente das Cortes padre Diogo desabafava sua filosofia social novamente, lembrando que nenhuma associação seria “justa” enquanto não tivesse “por base a livre convenção entre

---

<sup>76</sup> “Ofício da Câmara de Itu ao Governo bernardista de 13 de julho de 1822”. *Arquivo do Estado de São Paulo*. Ordem 316, Lata 75, doc. 247.

<sup>77</sup> Diogo Antonio Feijó. “discurso do deputado por São Paulo, Diogo Antonio Feijó, pronunciadoi na sessão de 25 de abril de 1822”. *Apud*. Eugênio Egas, *Diogo Antonio Feijó, (documentos), Op. cit.*, p. 81.

os associados”, acrescentando que um homem não podia, nem devia impor leis a um outro homem e um povo não teria direito algum de obrigar outro povo a sujeitar-se à suas instituições sociais. E assim concluía:

“O despotismo tem podido atropelar estas verdades, mas o sentimento delas ainda não pode ser de uma vez sufocado no coração do homem. É porém da natureza das instituições políticas que durem enquanto convém à felicidade de todos. Este princípio de eterna justiça aterra o ambicioso, enquanto povos livres não tem duvidado inseri-lo em suas constituições, porque o não temem. Eis aqui o que justifica a revolução de 24 de Agosto, e que fará em toda a posteridade a glória de seus empreendedores.”<sup>78</sup>

Se por um lado os novos tempos não eram mais de despotismo do Rei, por outro, as Cortes portuguesas pareciam querer limitar a participação dos deputados das províncias do Brasil na elaboração das novas leis. Este contra-senso deixava o antigo padre moralista de Itu muito irritado. Declamava ele em seu único discurso nas Cortes:

“Mas quanto é fatal este período! Homens reunidos por desejos e sentimentos, não mais pelos laços sociais, que não existem, quanto é fácil errarem na escolha; e tomando-se fracos pela divisão, virem a ser preza de um, ou muitos ambiciosos! Portugal animado daquela prudência, que tanto o caracterizava, protesta não desligar-se dos mais portugueses, e considera-se uma só nação com eles; e deste manifesto forma um artigo das bases da sua futura Constituição. Portugal porém jamais quis por este ato tornar vacilante sua sorte, e dependente da vontade alheia. Apenas seus habitantes reunidos em sentimentos: firme em sua resolução, estabelece sua representação funda as bases de sua Constituição, a jura sem demora e nada pode retardar a marcha augusta na organização do seu novo pacto social.”<sup>79</sup>

Padre Diogo voltava a anunciar seu “novo pacto social”, pregando o fim do “despotismo” e os alicerces próprios para a construção de uma outra relação com Portugal e com as autoridades públicas. Quando o deputado paulista veio preparado para discutir idéias como o fim gradual da escravidão africana, um plano amplo de reorganização social vinculado a mudanças que iam da organização paroquial ao catecismo indígena e a instrução pública no Brasil, ou seja, quando percebia como dado os laços que deveriam unir Portugal, Brasil e São Paulo, neste instante, teve que recuar para firmar seus velhos elementos de luta. Havia ensinado filosofia moral naquela cidade, pregado sobre a liberdade dos homens em muitos lugares e situações: com seus escravos, no dia a dia de seus fiéis e de seu grupo de padres. Havia recuperado todos os seus dizeres na prática de

---

<sup>78</sup> *Idem*, p. 81.

padre Jesuíno do Monte Carmelo. No entanto, em sua estréia para um público mais amplo teve que reafirmar suas bases e suas palavras soaram tão parecidas com a de outros tantos franceses, espanhóis e portugueses. Era mais um partidário de idéias liberais, mais um anárquico, mais um libertário, mais um idealista. Era assim visto e como tal agiu, fugindo das Cortes para não jurar uma Constituição que lhe traía os princípios. Foi para a Inglaterra, depois para Pernambuco e dali para o Rio de Janeiro e São Paulo. Assinou dois manifestos dirigidos “aos brasileiros e ao mundo inteiro”, tal qual outros já haviam feito no Brasil e em quase todo o mundo ocidental.

O período de 1821 a 1823 foi tratado por todos os biógrafos de padre Diogo como caracterizado por seu retorno de Lisboa, sua primeira grande experiência política. Se a efervescência política é o tom de todos, cada um caminha por contextos particularizados por seus questionamentos. Para Egas, era o momento da febre nacionalista, da criação dos grandes estadistas do primeiro reinado e entre eles, José Bonifácio e D. Pedro I. Eram em torno das disputas destes grandes homens públicos que explicava-se o retorno de padre Diogo e sua polêmica carta ao imperador datada de 1823 na qual queixava-se de ter sido perseguido pelo ex-ministro de D. Pedro I, José Bonifácio. Em 1823, este último havia mandado o capitão-mor de Itu espionar a vida de padre Diogo, arbitrando a este último a alcunha de “fingido” e de idéias “desorganizadoras”<sup>80</sup>. Já para o biógrafo Luiz Gonzaga Novelli Júnior, preocupado com as características psicossociais de seu biógrafo, este foi um período em que o esquizofrênico padre místico e senhor de escravos debelou seu medo provinciano e ganhou o mundo para superar seus traumas de rejeição, oriundos de seu nascimento e infância. O embate político caracterizava-se por disputas entre homens de caráter psicológicos muito díspares, mas de ações surpreendentes. Até 1818 padre Diogo havia vivenciado seu “momento místico”, no entanto, em Lisboa principiara o “político”, o qual abriu caminho triunfal para o maior instante de padre Diogo, seu momento “heróico” de 1831 até 1837, quando assumiu enfim o ministério da justiça e a regência<sup>81</sup>.

Autores como Egas, Octávio Tarquínio ou Novelli Júnior encarregaram-se de evidenciar aos seus leitores os atos ousados de um homem público que dia a dia

<sup>79</sup> *Idem ibidem*.

<sup>80</sup> *Idem*, pp. 12-44

crescia e ganhava experiência. Elegeram momentos como o da redação dos dois manifestos assinados em Falmouth e em Recife junto com companheiros como Cipriano Barata, ou José Lino Coutinho. Exaltaram ainda documentos como o longo ofício que padre Diogo redigiu ao Imperador anunciando a perseguição que vinha sofrendo por parte de José Bonifácio, ou ainda porque ele, padre Diogo não havia aceitado o canonicato da capela imperial que D. Pedro I lhe oferecera.

Se tudo isto foi inúmeras vezes repetido, alguns sentidos ali atribuídos são inexplorados. Em apenas quatro anos (de 1821 a 1824) padre Diogo experimentou uma potencialização enorme de seu discurso. Potencialização que divulgava suas idéias e a de seu grupo, mas que, ao mesmo tempo, trazia-lhe problemas também muito grandes. Era o momento em que padre Diogo saía de sua região, desvinculava-se de relações há muito construídas e dispunha-se com pessoas que o conheciam apenas por seu discurso. O padre justiceiro de 1834 era muito diferente daquele que foi e voltou de Lisboa. Padre Diogo ganhou maior notoriedade ou elevação em sua Província, mas nas Cortes seu discurso confundia-se com outros tantos. No entanto, se o que padre Diogo pregava era muito parecido com o que fizeram ou disseram outros tantos homens de sua geração e de algumas anteriores à sua, se isto é verdade, também o é que viveu tudo isso somado a suas experiências antigas e é isto que permitia a instrumentalização de sua vida de uma maneira própria e muitas vezes única.

Depois de três anos turbulentos, padre Diogo retornou a seu sítio em São Carlos narrando sua volta como conturbada em uma carta ao próprio Imperador D. Pedro I. O sentido desta carta pode ser retomado, pois ela não era simplesmente a correspondência de um grande estadista liberal, mas também a de um padre moralista com enormes problemas em seu “emprego público”. Escrevia ele que em seu retorno “pensava em descansar tranqüilo” no meio da “família”, rodeado dos “amigos”, relatando que a tarefa em Lisboa havia sido “espinhosa”, pois, embora tivesse feito “nada”, havia trabalhado “por não desonrar a comissão” que seus eleitores o haviam encarregado. Padre Diogo havia inclusive rejeitado um “canonicato” que o Imperador lhe havia dado em 1822. Ele explicava a recusa argumentando que ser cônego da capela Imperial contrariava seus “princípios”, separando-o de seus “íntimos”. O “princípio” que defendia era o de

---

<sup>81</sup> Luiz Gonzaga Novelli Júnior, *Feijó, um paulista velho*, *Op. cit.*, p. 53

não “solicitar honras, nem empregos” do tipo que Pedro I lhe oferecia e também agraciava a muitos outros. Explicava que os tempos eram arriscados e que ele havia resolvido ficar “entregue todo a uma vida particular, trabalhar unicamente em preencher os deveres de cidadão e sacerdote”.

Esta aparente desilusão de padre Diogo com a ampliação de seu “emprego público”, vinha de muitos lugares e situações. Ele mesmo concluía que no ano de 1823 o seu discurso foi visto por muitos como equivocado. Ele não via chances de fazer, nem o Brasil e nem ao menos sua Província “abraçar” suas “opiniões”. Assim, por “não querer por nenhum modo concorrer para a desgraça (...) pátria”, “nada mais fazia, que consolar os (...) amigos, fazendo-os esperar no liberalismo e justiça de vossa majestade o remédio a tantos males”. Afirmava ainda que procurava refugiar-se em “lugares ermos”, “a espera de que passasse a época do perigo”. Em 1822 passou por Itu, local onde morava e dali seguiu para seu sítio em São Carlos onde tinha “propriedade e escravos”, e onde demorou-se uns 15 dias “sem bem providenciar a (...) casa, que há dois anos não via seu proprietário”.<sup>82</sup>

Se por um lado este discurso é de alguém que está tentando provar ao Imperador que era inocente de acusações graves de “republicanismo”, por outro, não há como negar que padre Diogo recusou-se a ser cânone da capela imperial, ou que voltou mesmo para São Paulo passando por Itu e ficando em São Carlos. É claro que há um exagero nesta suposta saída despreziosa de padre Diogo Feijó da vida pública. Ainda em 1823 ele e alguns vereadores do Senado de Câmara de Itu ousaram escrever para o Imperador sugerindo mudanças no projeto constitucional que este apresentou ao país já bastante convulsionado após a dissolução da Constituinte de 1823. Ao que parece, mesmo recolhido à sua Província e em visitas ao seu sítio e propriedades, padre Diogo Feijó não deixou de participar do novo campo político. Se não o fez ao novo modo indo para o Rio de Janeiro como deputado em 1823, participava da maneira antiga, representando ao Monarca, tal como faziam sempre as autoridades reais desde muito tempo.

Como os padres Diogo e Arcanjo bem descreveram em *O Justiceiro* aquela era a “época do despotismo” e nela havia pouco espaço para os novos debates e

---

<sup>82</sup> Eugênio Egas. *Diogo Antonio Feijó, (estudo), Op. cit.*, p. 36.

“empregos públicos”. No entanto, diferentemente da linearidade que os redatores de *Justiciero* recriavam, estes anos foram de muitas mudanças e de rumos muito incertos. Em alguns momentos, tudo parecia levar para fim do “despotismo” como nos idos da convocação para Lisboa ou da constituinte de 1823. Em outros, a repressão, as graças e honrarias que o Imperador esbanjava, faziam crer que muito pouco havia mudado. Em 1825, por exemplo, o desembargador de Taubaté, Manoel da Cunha A. C. S. Chichorro, proclamou o regime absoluto na vila de sua jurisdição. Escrevendo a D. Pedro I, ele solicitava apoio para seu ato. Treze dias depois, D. Pedro lhe avisava que estava na firme resolução de manter a observância da Constituição<sup>83</sup>. No meio de tudo isso, ainda havia o temor da “anarquia”, dos levantes escravos e milicianos, temores estes que podiam transformar um paraíso constitucional em um inferno popular numa velocidade estonteante.

Antigas autoridades como o capitão-mor de Itu, Vicente Aranha, ora eram execradas como símbolo da antiga ordem, ora eram necessárias para conter os distúrbios que ele, como ninguém, sabia conter. Quando D. Pedro I esteve em São Paulo em 1822, o velho capitão-mor de Itu estava lá com sua antiga farda de ordenanças a fim de render homenagens, beijar as mãos do Imperador e colocá-las a sua disposição. A primeira reação de Pedro I foi a de rir das vestimentas antiquadas do capitão-mor já muito idoso, no entanto D. Pedro I teve que se retratar, porque Vicente lhe contra argumentou afirmando que com aquelas mesmas fardas já havia servido aos pais e aos avós de Pedro I. O jovem Imperador sabia que da mesma forma que Vicente beijava sua mão, outros lhe rendiam o mesmo respeito e subordinação e que esta hierarquização ainda era importante para a sustentação do Império.

A imagem do capitão-mor Vicente era tão marcadamente ligada e este caso que anos mais tarde um pintor da região o retratou de memória com as mesmas vestimentas antigas e com as armas portuguesas. Na pintura apresentada na seqüência, Vicente foi retratado por Miguel Dutra com peruca e roupa predominantemente vermelha e sapatos. Os oficiais de ordenanças, no início do século XIX, já não usavam perucas,

---

<sup>83</sup> O caso é narrado por: M. E. de Azevedo Marques, *Op. cit.*, Tomo 2º, p. 442.

tinham uniformes preponderantemente verdes e usavam botinas.<sup>84</sup> Segundo Jean Debret, os próprios soldados de cavalaria que acompanhavam os ministros de Pedro I, haviam sido substituídos por contínuos que passaram a trajar: “casaca azul com gola e ornatos vermelhos agaloados de ouro, calça azul guarnecida de couro, botas de montaria, chapéu encerado<sup>85</sup>.”



Figura 13 - Tela sem título representando o Capitão-mor de Itu, Vicente da Costa Taques Góes Aranha. Aquarela de Miguel Dutra. Retirada de: *Miguel Dutra: o poliedrico artista paulista (Itu, 1810 - Piracicaba, 1875)*. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, 1981, p. 95.

Todo este caso representa muito bem os limites da ação pública e da filosofia de Padre Diogo Feijó dentro daqueles anos iniciais de poucos resultados efetivos, como lembravam os redatores de *O Justiceiro*, mas de muita luta e incerteza. Quando José

---

<sup>84</sup> J. Wasth Rodrigues, pesquisando em arquivos de Lisboa e no Museu Histórico Nacional, afirma que em 1739 em Goiás o Rei autorizava que os soldados de ordenanças pudessem utilizar-se de outra cor em seus uniformes, porque os tecidos escarlate eram bem mais caros devido a procura para formar as tropas. Pelo alvará de julho de 1754, obrigatoriamente, os oficiais deviam vestir: “chapéu, farda, véstia, camisa, gravata, calção, meias e sapatos”. Já em 1806, o uniforme mudava, sendo composto então por “uniforme verde, chapéu armado, banda encarnada, botifarras, dragonas, botões e espada de metal dourado”. J. Wasth Rodrigues, *Tropas paulistas de outrora*. São Paulo: Governo do Estado, 1978, pp. 82-83.

<sup>85</sup> Sobre os uniformes dos milicianos ver: Edilberto de Oliveira Melo, *Raízes do militarismo paulista*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1982, p. 152. Já para os trajes dos oficiais dos ministros de D. Pedro I, ver: Jean B. Debret, *Op. cit.*, pp. 538-539.

Bonifácio colocou o capitão-mor de Itu para espionar padre Diogo em 1823, o fez com um temor e uma certeza. Temia que um homem elevado publicamente nas eleições para as Cortes e conhecido pregador de liberdades “publicas” como padre Diogo, um homem que havia vindo de Recife e que assinara manifestos com Cipriano Barata e Lino Coutinho, pudesse convulsionar a São Paulo. Ao temor do poder de convencimento do discurso de um homem “elevado” como padre Diogo, Bonifácio juntava a certeza de que o capitão-mor de Itu o ajudaria. Era uma situação difícil, pois padre Diogo era amigo pessoal de Vicente Aranha. A quem o velho capitão-mor serviria? Ao amigo do povo e dele capitão-mor, ou ao Rei e seu ministro José Bonifácio? À tradição e costume ou às novidades exaltadas por amigos ilustres como padre Diogo? O capitão-mor de Itu não pode conter a indignação de estar vivendo tudo aquilo. Escrevia o velho senhor:

“É possível senhores; que este reverendo sacerdote ex-deputado brasiliense paulista, que na opinião de muitos era conceituado por sábio, e virtuoso, tenha de tal sorte degenerado, que seja constantemente reconhecido por anárquico, sedicioso, e de refinada dissimulação, e de perniciosa influência! Ah mundo, como és enganador! Ah leão urgente como não cepas de cercar a mísera humanidade, para a perverter, e devorar!”<sup>86</sup>

O capitão-mor Vicente decidiu pelo velho serviço real, pela antiga hierarquia que tantos anos sustentou o seu mando e poder. Resolveu espionar padre Diogo e o fez por meses, revelando passos de um padre Diogo que estava nos bares, na Câmara de vereadores e em conversas pelas vilas de Itu e São Carlos. Era a época da dissolução da constituinte e elaboração da Constituição de 1824. Foi o momento em que o já citado grupo de vereadores de Itu e padre Diogo decidiram responder a um ofício do Imperador que requisitava sugestões para a Constituição, enviando-lhe uma série de medidas para alterar a carta constitucional que estava sendo feita. A vila de Itu dividiu-se novamente. O grupo ligado ao reverendo Pina, o vigário Nuno e outros ilustres homens de Itu redigiram um outro longo ofício que também foi enviado ao Monarca onde era relatado que a atitude de padre Diogo e dos vereadores não era defendida por todos na vila, e que o fiel povo ituano aceitava de bom grado toda lei imposta por D. Pedro I.

---

<sup>86</sup> “Ofício do capitão-mor de Itu Vicente da Costa Taques Goes Aranha para o Governo Provisório de São Paulo de 9 de julho de 1823”. *Arquivo do Estado de São Paulo*. Ordem 1067, Lata 272, Documento 14.

Certamente era este um dos motivos que levava padre Diogo a escrever ao Imperador: ele era minoria até mesmo em Itu.

Em 1824 padre Diogo descobriu que estava sendo espionado. Sua primeira atitude foi redigir um ofício ao governo paulista acusando o capitão-mor Vicente Aranha de avesso à causa do Brasil. Acusou o velho oficial de entrar na igreja paroquial de Itu nas eleições de 1824 portando tope e armas portuguesas indicando assim que ele não fazia uso dos novos brasões e armas criados por D. Pedro. Foi um mar sem fim de acusações recíprocas e foi nele que concluía o velho capitão-mor em 1824:

“Esta inumana acusação me obriga a dar a vossa excelência um diminuto conhecimento do deplorável estado, em que se acha Itu, e do muito que tenho sofrido vendo, sentindo calando, e gemendo, dentro em mim mesmo oprimido. O padre Diogo Antonio Feijó ex-deputado desta Província às Cortes de Lisboa procurou por todos os meios em tempos anteriores a minha amizade caracterizando-me precisos depósitos de brilhantes qualidades, e exemplares virtudes = de Lisboa escreveu-me com as mais obsequiosas, e afetuosas expressões, e em seu regresso também escreveu-me da Corte do Rio de Janeiro ratificando a mais constante amizade, e chegando a esta vila nos visitamos com recíprocas demonstrações de verdadeiro amor. Neste tempo recebi a portaria imperial (...) em que Sua Majestade Nosso Augusto, e muito amado Imperador se dignou ordenar-me (...) conservar debaixo da maior vigilância o padre Diogo Antonio Feijó (...) Com esta imperial portaria tive grande moção de mágoas, vendo a um deputado paulista de minha amizade em tão execranda degeneração, e delírios.”<sup>87</sup>

A ação “pública” de padre Diogo tornou-se “delírio” e “degeneração”. Para o velho administrador do Rei, o antigo deputado havia caído no desprestígio. No entanto, mesmo assim, padre Diogo ficou sabendo da sigilosa portaria e da decisão de capitão-mor Vicente de cumpri-la. A vila estava dividida, como dividido estava o Imperador. E o capitão-mor narrou a reação de padre Diogo Feijó a tudo isso:

“(...) o dito padre Diogo Antonio Feijó sabedor da referida portaria, e minhas providências, e logo constituiu-se meu capital inimigo, blasfemando = que eu sou um monstro de iniquidades, e congênere de todos os vícios, e que devera eu mostrar-lhe aquela portaria muito em segredo, e não constitui-me scu vigilante espião = e depois declara-se meu capital inimigo, esforçou-se a aliciar alguns sectários dos seus maçônicos, e infernais conselhos, e em nome de alguns desses tem feito, e espalhado papéis os mais infamatórios, falsos, e injuriosos contra mim, e diz que está com a pena aparada para o meu

---

<sup>87</sup> “Ofício do capitão-mor de Itu Vicente da Costa Taques Goes Aranha para o Presidente da Província de 12 de agosto de 1824”. *Arquivo do Estado de São Paulo*. Ordem 1067, Lata 272, Documento 23.

desabono. [Feijó e Paula e Sousa] podem fazer tanto quanto fez o malvado Lutero pervertendo reinos, e reinos.”<sup>88</sup>

O capitão-mor Vicente ainda conseguiu alguns depoimentos contra padre Diogo e seu principal, sectário, o também ex-deputado de Lisboa, Francisco de Paula e Sousa. O Sr. Eufrásio Arruda de Sá relatava o que ouviu na “loja do tabelião” de Itu, Joaquim Pinto de Arruda no dia 8 de janeiro de 1824. Lá estava o padre Melchior Pontes do Amaral discutindo com o juiz ordinário Joaquim de Almeida Salles, que era amigo de padre Diogo e de Paula e Sousa.

“(…) Joaquim de Almeida Salles, que então servia o cargo de Juiz Ordinário pela lei, o qual com o dito padre [Melchior Pontes do Amaral] estava lutando sobre haver Sua Majestade imperial dissolvido a Assembléia, encrespando, que era porque pretendia continuar a ser absoluto, ao que defendia o dito padre; dizendo que o poder dos Reis vinha de Deus, e isto negava ele Salles, e opunha-se a expressões do padre, dizendo que, por certo os seus joelhos não recurvariam a um homem adúltero, e que promoveu aquela dissolução por querer continuar no despotismo antigo e, foi quando proferiu estas palavras “Ora está bem bom, que um homem há de dizer *sic volo, sic jubeu*” e tudo, isso aconteceu no mesmo dia em que chegou a esta vila o ex-deputado Francisco de Paula e Sousa.”<sup>89</sup>

O Sr. Manoel Vieira Pinto, outra testemunha cooptada pelo capitão-mor Vicente, ainda completou a história do Sr. Eufrásio afirmando que o Juiz Ordinário havia tirado suas conclusões sobre D. Pedro I depois de “uma pequena conversa que teve com o Dr. Paula”.

A situação na vila de Itu e na Província paulista não era nada boa depois da volta de padre Diogo. No entanto, o que chamava a atenção era de um lado a mudança de atitude de padre Diogo perante o capitão-mor Vicente e, de outro o fato da disputa política estar intimamente vinculada a questões que também possuíam um caráter teológico e moral. Da relação entre o capitão-mor Vicente Aranha e padre Diogo é possível perceber que a reelaboração que padres Diogo e Arcanjo fizeram em 1834 é, mais uma vez, um tanto quanto linear demais. O ódio ao despotismo estava no discurso de padre Diogo antes mesmo de sua ida a Lisboa, mas ele, em um primeiro momento não estava muito bem personalizado na figura do capitão-mor Vicente Aranha ou na do Capitão-general Oynheausen. Foi o contexto de disputa do pós 1822 que tornou padre

---

<sup>88</sup> *Idem ibidem.*

<sup>89</sup> *Idem ibidem.*

Diogo um “inimigo capital” de Vicente e da antiga administração real. No entanto, este processo não foi vivido sem muita “dor” e “mágoa”, como relatava o próprio capitão-mor Vicente.

Eram rancores dos dois lados, pois como lembrou o capitão-mor, para Padre Diogo Feijó sua fidelidade para com o Imperador e seus representantes era uma afronta. Por outro lado, homens como Vicente ou o padre Melchior Pontes acreditavam no poder absoluto dos Reis, na origem divina de seu mando, acreditavam que por mais erros que ele estive cometendo, deviam-lhe muito, tendo sempre que prestar homenagens, ajoelhando-se ou curvando-se na sua presença. Aqui entro em mais um tema também discutido por padres Diogo e Arcanjo em 1834. No *O Justiceiro* a atitude de se curvar ao Imperador era humilhante, pois semelhante gesto só era aceitável na relação que se estabelecia diante de Deus. Neste ponto entro no segundo aspecto deste intrincando debate: o vínculo próximo entre a teologia/religião com a política/ “emprego público”.

O capitão-mor Vicente via em padre Diogo e seu amigos uma “decrepitude” e “delírio” não apenas porque “publicamente” afrontavam as autoridades representantes do Rei no mundo dos homens. Mais do que isto, padre Diogo e seu “séquito” afrontavam a igreja e sua hierarquia, e era dela que saía a ordem e disciplina social como um todo e por isso padre Diogo Feijó e seus companheiros se assemelhavam a alguém como Lutero.

Se por um lado pode parecer que estes homens de uma vila afastada e em um reino longínquo da Europa só estavam reproduzindo discussões já muito velhas e desgastadas, nascidas da Revolução Francesa ou da Independência Americana, por outro, é preciso analisar que aquele era o momento em que os citados debates faziam sentido em Itu ou em São Paulo. Em outras palavras, era a época em que o despotismo ganhava nomes próximos, em que a crítica à divindade do Rei tomava forma de uma luta que envolvia amor e ódio a um D. Pedro I constitucional, mas que não chamou o Parlamento até 1826. Se todos os termos utilizados por homens como padre Melchior Pontes ou o capitão-mor Vicente eram importados, certamente naquele contexto eles os entendiam, mais do que nunca, como de seus domínios. Ao comparar a ação de padre Diogo em São Paulo de 1824 com a de Lutero, o capitão-mor de Itu não estava fora de seu tempo e

espaço. Pelo contrário, atribuía significados muito precisos ao que via e sentia naqueles dias confusos e instáveis.

Quando padre Diogo retornou de Lisboa não era mais exatamente a mesma pessoa. Em certo sentido continuava o mesmo, pois voltava para sua propriedade, reviu os amigos, visitou Vicente Aranha. Mas os tempos mudavam rápido e o que era seguro tornou-se perigoso. Pessoas como padre Diogo e Paula e Sousa traziam “novidades” de Lisboa e do Rio, viam o Imperador, escreviam-lhe, redigiam emendas ao ante-projeto de Constituição apresentado por D. Pedro I; enfim seus discursos ganhavam novas formas e forças que antes não possuíam. Em poucas palavras, personalizava-se. Padre Diogo deixava de ser procurado apenas em questões morais e teológicas ocorridas nas redondezas de sua “propriedade doméstica” e entre seus paroquianos, para ser aquele que sabia da Corte, dos debates legislativos, das disputas eleitorais. Desde sempre padre Diogo foi um conselheiro, e suas pregações atingiam amigos e inimigos não apenas em seus pecados morais, mas nos legais. No entanto ele agora, mais do nunca, transitava e entre sua “sociedade doméstica” e “civil”.

De 1826 até 1831 padre Diogo passou a aplicar seu discurso neste novo espaço público que havia aberto para algumas pessoas: o Parlamento. Nada mais lógico do que prosseguir sua biografia narrando seus “feitos” e “problemas” na Assembléia Geral no Rio de Janeiro. Mais uma vez foi o que já foi feito por uma quantidade enorme de biógrafos que abordam este período da vida de padre Diogo. Para alguns como Octávio Tarquínio este período fazia parte de sua ascensão maior rumo ao poder executivo no ministério da justiça em 1831. Era o período em que padre Diogo ficou conhecido por seus projetos políticos ousados como o que justificava o fim do celibato clerical ou pelos desdobramentos deste e de outros embates em jornais e no Parlamento junto a políticos influentes como o bispo do Pará e depois arcebispo do Brasil, D. Romualdo de Seixas, Bernardo Pereira de Vasconcelos, entre outros. Para Tarquínio, este período fundamentava-se pela decadência da era da Independência, que havia sido encaminhada pelos Andradas e, sobretudo, pela presença de José Bonifácio e D. Pedro I. Era como se a decadência desses grandes homens públicos anunciasse a ascensão de outros. Caía Bonifácio e D. Pedro I e subia Bernardo Pereira de Vasconcelos, Diogo

Antonio Feijó e depois D. Pedro II<sup>o</sup>. Nascia a época da política do Parlamento de “espírito liberal”, que depois seguiu-se à “reação conservadora” do pós 1837, que iria desembocar, entre subidas e descidas, na revolução liberal de 1842. Em todo este processo, o chamado Diogo Feijó, embora dono de um “espírito liberal”, era o tipo do político “independente”, que brilharia como o homem da ordem na anarquia de 1831 e seria superado na crise política de 1832 ou de 1837. Hábil na ação e na mobilização, Diogo Feijó não o era para acordos políticos e o governo com o Parlamento.

A esta explicação de Tarquínio, contrapõe-se a de Paula Leite, para quem os políticos seriam movidos pelas forças econômicas e ideológicas que os sustentavam.<sup>91</sup> Já para Vítor de Azevedo, a luta da independência era pela “desarticulação do arcabouço colonial”, uma luta que na figura de homens como José Bonifácio e D. Pedro I, configurou-se limitada, pois embora muitos deles fossem idealistas, viam-se barrados pelo liberalismo inglês de um lado, e pela escravidão africana de outro. Azevedo argumentava que o processo político desenvolvido entre 1824 até 1831 caracterizava-se por muitas pressões internas e externas que haviam levado a uma acomodação dos absolutistas ao constitucionalismo, de um lado, e de outro à luta da esquerda liberal da qual Diogo Feijó fazia parte. Esta luta refletia-se nas disputas entre o Senado (absolutista e nomeado pelo Imperador) e a Câmara que foi se tornando mais e mais liberal até 1831.<sup>92</sup> No entanto, tanto os idealistas, mesmo os absolutistas como Bonifácio, quanto os esquerdistas, mesmo os liberais como Diogo Feijó, não foram capazes de reformar o país e a revolução de 1842 foi uma tentativa desesperada que fracassou.

---

<sup>90</sup> Sobre Bonifácio, Tarquínio escrevia: “A ação do grande ministro da Independência, não pudera eximir-se (...) de um certo tom violento (...). As violências de José Bonifácio foram largamente compensadas pela obra que realizou; e a ele juntamente com D. Pedro, deve o Brasil o ter-se separado de Portugal com a sua unidade resguardada. (...) Lamentável é que o homem tão eminente não resistisse melhor às preferências ou antipatias pessoais [e] deixasse o governo em hora que era tão necessário”, p. 77. E mais adiante Tarquínio revelava quem inaugurava a nova era liberal: “A Câmara [de 1826] não se encolheu em tímido silêncio (...). Dentre todos os [deputados], ninguém se impôs com mais evidência do que um deputado de Minas Gerais - Bernardo Pereira de Vasconcelos. Foi em verdade a maior revelação de homem público, de estadista e de parlamentar, na Câmara recém aberta: o realista em meio de ideólogos, deixando entrever o político (...) e homem, sob muitos aspectos, antípoda de Feijó”. Octávio Tarquínio de Sousa. *Diogo Antonio Feijó, Op. cit.*, 1988, p. 77 e p. 87.

<sup>91</sup> Antonio Roberto Paula Leite, “Feijó e seu papel na história”. *Revista Brasiliense*, 15:(1958) 116-134.

Seja como um político “independente” de idéias liberais, ou como um liberal esquerdista acuado por forças econômicas e ideológicas maiores do que ele mesmo, padre Diogo acabou sendo tomado por um político cuja atuação primordial expunha-se nos estreitos limites das paredes do casarão da rua da Misericórdia que servia como prédio para a Assembléia Geral de 1826 e depois de 1831 no palácio do governo onde foi ministro e regente. Não apenas Tarquínio e Azevedo, mas a maioria dos biógrafos de padre Diogo seleciona polêmicas na Assembléia e os projetos do executivo como explicativos para a compreensão do sentido de sua vida naquele período. O que a maioria deles deixou de perceber é que o deputado Feijó continuava a ser o padre Diogo, o interiorano paulista. Deixaram de notar alguns aspectos que pretendo discutir em seguida e que se resumem em questões particulares como o calendário político e religioso dentro da vida de padre Diogo.

Em poucas palavras, o ano parlamentar no Rio ia de abril até outubro. Desta forma, padre Diogo voltava a cada ano para São Paulo e para São Carlos e Itu. Os vários biógrafos deixaram de mencionar que nesta volta, padre Diogo Feijó atuava também no “Parlamento” paulista, ou seja, no Conselho de Estado, legislando por ali de outubro a dezembro e de janeiro até março, durante o recesso parlamentar do Rio de Janeiro. Os vários biógrafos ainda não mencionaram que padre Diogo continuava, mesmo depois de tornar-se um político conhecido, a promover a festa anual da semana santa em Itu, dando prosseguimento a sua atuação moralizante como padre que continuava a ser.

## 6.5 - Entre o serviço do céu e o da terra: o calendário de padre Diogo.

A mobilidade deste padre paulista entre 1826-31 quase sempre foi tomada por seus biógrafos como um momento de férias, de retomada de forças para o trabalho parlamentar do ano seguinte. No entanto, estes meses de fim de ano eram muito mais do que um revigorar de forças, eram meses de intenso trabalho, de retomada de sua “sociedade doméstica”, de consulta aos paroquianos, enfim de reviver experiências

---

<sup>92</sup> Câmara e Senado é inclusive o título de um capítulo de Azevedo. Vítor de Azevedo. *Feijó: vida paixão e morte de um chimango*, *Op. cit.*, pp. 103-116.

seculares e clericais que faziam parte intrínseca da vida de padre Diogo. Foi desta experiência, inclusive, que nasceu a publicação de *O Justiceiro*, em 1834 e as vários textos de colaboração publicados no *Farol Paulistano* e no *Observador Constitucional*, dois outros jornais paulistas fundados antes de *O Justiceiro*. No entanto, a mobilidade de padre Diogo não era exceção, mas regra.

Os primeiros deputados eleitos transitavam em demasia. Muitos dos que foram escalados para seguir até Lisboa, também elegeram-se para a Constituinte em 1823 e depois para a Assembléia de 1826. Outros acumulavam cargos de deputado, senador, conselheiro de Estado em suas províncias, bispo, padre, juiz e ouvidor público. O acúmulo de cargos era uma tradição que foi relida e largamente utilizada nestes anos iniciais do século XIX. Ainda na administração portuguesa a suposta falta de magistrados muitas vezes justificava vários acúmulos de cargos como o de vereador com o de juiz ordinário ou de órfãos. Muitas vezes o juiz de fora, nomeado pelo Rei, era também juiz de defuntos e de ausentes ou mesmo acumulava todos estes cargos com o de ouvidor público. No entanto, após as eleições de 1821 o próprio processo eleitoral favorecia estes acúmulos. As instruções à Lisboa em seu artigo número 94 do capítulo 5º afirmavam que “sucendendo que a mesma pessoa seja eleita ao mesmo tempo pela Província em que nasceu, e pela em que está domiciliado, subsistirá a eleição do domicílio; e pela Província de sua naturalidade representará nas Cortes o substituto, que lhe corresponder”.<sup>93</sup> Já as instruções para a Assembléia Constituinte de 1823 era mais realista e generosa em seu artigo número 8 do capítulo 4º: “Se acontecer de um cidadão seja ao mesmo tempo eleito deputado por duas ou mais Províncias, preferirá a nomeação daquela onde tiver estabelecimento, e domicilio. A Província privada procederá a nova escolha”.<sup>94</sup> Estas normas sugerem que para alguém ser eleito não havia nem ao menos a necessidade de estar presente, já que as eleições realizavam-se quase que simultaneamente em todos os lugares. Bastava, como se afirmava na época, “ser lembrado”. Era assim que pessoas como o arcebispo primaz do Brasil D. Romualdo de Seixas foi eleito pelo Pará e pela Bahia. Ou como padre Diogo que foi eleito senador em 1835 pelo Rio de Janeiro e deputado Geral por São Paulo.

---

<sup>93</sup> Sobre o assunto, ver: Francisco B. S. de Souza, *Op. cit.*, p. 173

<sup>94</sup> *Idem*, p. 184.

A partir de 1824, o processo eleitoral servia para eleger simultaneamente senadores e deputados à Assembléa Geral no Rio de Janeiro, bem como conselheiros de estado nas províncias. O regimento era claro em seu artigo de número 4 do capítulo 6º: “Os eleitores podem votar para deputados nos mesmos indivíduos em que votaram para senadores”. E no mesmo dia ou no seguinte à eleição para deputados e senadores realizava-se a eleição dos conselheiros provinciais. O artigo número 13 do 9º capítulo explicava ainda mais sobre este emaranhado de acúmulo de cargos: “o exercício de qualquer emprego, a exceção dos de conselheiro de Estado e ministro de Estado, cessa interinamente, enquanto durarem as funções de deputado ou senador”. Para completar todo este quadro só resta acrescentar que o regulamento das eleições de 1824 continuava a tradição de não permitir que os nomeados para qualquer destes cargos recusassem sua nomeação a não ser em caso de doença comprovada ou de eleições em mais de uma Província para o mesmo cargo. Com esta normatização foi possível a pessoas como Vergueiro, Paula e Sousa ou padre Diogo Feijó atuarem em muitos lugares simultaneamente e se o cargo de senador ou de deputado era o mais glorioso, não necessariamente era menor o empenho e trabalho nos conselhos provinciais como o de São Paulo. Estes “empregos”, em suas diferentes formas, complementavam-se.

A vida de padre Diogo entre 1826 até 1842 era um eterno ir e vir entre o Rio de Janeiro e São Paulo capital e desta capital para o interior da Província. No entanto, ao universo parlamentar somavam-se outros que não se excluía, ou pelo contrário, complementavam-se. Um ciclo que unia o ano parlamentar geral com o provincial e este com a estação das chuvas quando se realizava a colheita de cana-de-açúcar e o calendário litúrgico das festas de renovação natalina. A política, a lavoura e a religião possuíam importâncias distintas em diferentes momentos e contextos. O que padre Diogo pregava em Itu ou São Carlos ia para São Paulo e dali para os debates gerais no Rio de Janeiro. Na Corte, por sua vez, padre Diogo ficou conhecido por seu provincialismo, que o levava de quando em vez, a debates, quase sempre calorosos, com deputados que segundo o padre paulista conheciam mais a França do que suas próprias províncias. Analisar a vida de padre Diogo nestes anos parlamentares e ministeriais não pode ser estudar apenas sua atuação no Rio de Janeiro entendendo suas ações em São Paulo como meras repercussões. Mais importante talvez seja inverter os pólos iniciando por acompanhar

algumas práticas do calendário litúrgico muito relevantes em São Paulo do início do século XIX.

Os marcos da virada do final de um ano para o início de um outro estavam bem claros, pois esta passagem verificava-se com as festas natalinas que estendiam-se até o dia 6 de janeiro, dia de Reis. No Rio de Janeiro, Jean Debret notava que nesta época todos presenteavam-se, mandando entregar principalmente comidas nas casas de amigos e parentes. Também havia o hábito de renovar a “roupa dos escravos” e gratificar os “subalternos”.<sup>95</sup> Esta era a época das chuvas como notaram os viajantes Spix e Martius quando passaram por Itu, em 1817. Era o momento do ano em que a sementeira já estava feita e todos envolviam-se em “folgedos de casa”, pois estavam privados de diversões como as “caçadas e viagens”. Comentavam os viajantes:

“Os brasileiros têm disposição alegre, pronto para divertir-se. Quase por toda a parte por onde chegávamos a noite, éramos recebidos com as toadas de violas, a cujo acompanhamento se canta ou se dança. Na Festiva (...) estavam os moradores em festa, dançando o batuque; mal souberam da presença de viajantes estrangeiros, convidaram-nos para entrar e presenciar os divertimentos. O batuque é dançado por um bailarino e uma bailarina, que, dando estalidos com os dedos e com movimentos desenvoltos e pantominas desenfreadas, ora se aproximam, ora se afastam um do outro. (...) Dura às vezes, aos monótonos acordes da viola, horas inteiras sem interrupção, ou alternando só por cantigas improvisadas, e modinhas nacionais, cujo tema corresponde à sua grosseria. Às vezes aparece também os bailarinos vestidos de mulher. Apesar da feição obscena desta dança, é espalhada em todo o Brasil e por toda a parte é a preferida da classe inferior do povo, que dela não se priva apesar da proibição da Igreja.”<sup>96</sup>

Já o viajante Saint-Hilaire lembrava que o natal de 1823 que passou em Sorocaba foi extremamente recluso, pois todas as famílias reuniam-se e, em sua opinião, “aborreciam-se sozinhas”, não havendo festejos públicos, nem passeios pelos campos como na França. Em Sorocaba todos ficavam em suas casas, “estirados preguiçosamente”, conversando “interminavelmente sobre assuntos banais”. Todos iam assistir uma missa natalina, mas nem sempre esta era cantada, pois este tipo de missa só acontecia quando uma confraria ou um particular pagava<sup>97</sup>. Em Itu, no dia 1º de janeiro

<sup>95</sup> Jean B. Debret, *Op. cit.*, Vol 2, pp. 563-564.

<sup>96</sup> Johan B. von Spix e Carl F. P. von Martius, *Viagem pelo Brasil, 1817-1820*. Tomo I, São Paulo: Melhoramentos, 1983, p. 191.

<sup>97</sup> Auguste de Saint Hilaire, *Viagem à província de São Paulo*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1976, p. 188.

era comemorada a festa do Senhor Bom Jesus, cujo patrono da igreja do mesmo nome era o velho capitão-mor Vicente Aranha. Nesta ocasião havia missa solene e cantoria paga pelo velho administrador.<sup>98</sup>

Era um momento de mudanças, em que, entre presentes, visitas a parentes e conversas intermináveis, juntavam-se os assuntos “domésticos” aos parlamentares. Era a época de recesso do trabalho parlamentar no Rio e em São Paulo, quando os deputados e senadores normalmente voltavam para suas casas, sítios e chácaras, em suas províncias. Na Corte, antes do dia de finados (2 de novembro) o recesso era anunciado. Já em São Paulo os trabalhos normalmente estendiam-se até o dezembro, com um breve recesso para as festividades natalinas. Deputados como padre Diogo, Vergueiro e Paula e Sousa chegavam do Rio e iam diretamente para a capital paulista continuar seu trabalho, parando somente às vésperas do natal. Dia 2 de fevereiro, dia da purificação de Nossa Senhora, era também a data da reabertura dos trabalhos em São Paulo. O Presidente do Conselho fazia um discurso de abertura, quando eram lidos vários requerimentos e discutidos os projetos e encaminhamentos dos problemas da Província. Era dada seqüência aos trabalhos até que chegasse o entrudo, em final de fevereiro e a quarta-feira de cinzas, que marcava o início de um segundo momento de feriados dentro do ano cristão: a quaresma. O trabalho no conselho paulista estava, portanto, profundamente entremeado por feriados e festividades.

Este calendário nem sempre era cumprido sem mudanças ou problemas. Algumas vezes os próprios parlamentares julgavam ter que intervir em algumas festividades. O entrudo e a folia de reis nem sempre foram bem vistos pelos conselheiros paulistas, tanto que em 15 de janeiro de 1823 baixaram um decreto para acabar com o entrudo. Primeiramente ponderaram sobre as “funestas conseqüências”, que podiam resultar dos “brinquedos do entrudo pelas ruas”, considerando aqueles folguedos como “um resto de gentilismo e barbaridade”. Anunciavam ainda que se devia “evitar tudo aquilo, que pudesse perturbar o sossego público”. Finalmente, determinavam a proibição dos “referidos brinquedos pelas ruas”, mandado para a ilegalidade a venda de “laranjas do costume, debaixo de pena de serem castigados a arbítrio do governo todos aqueles que transgredirem esta determinação de serem tomadas as laranjas a quem as andar vendendo,

---

<sup>98</sup> Joaquim Leme de Oliveira Cezar, *Op. cit.*, p. 72.

para serem prontamente esmagadas”.<sup>99</sup> Em 1º de fevereiro de 1823, os conselheiros voltavam a legislar sobre uma outra festividade: a da bandeira do Espírito Santo. Deliberavam, que:

“havendo abusadamente exagerado em festins profanos o religioso ato de se pedirem esmolas com a bandeira do Espírito Santo, gastando-se a maior parte delas no entretenimento de tão abusivos festins, contra a piedosa intenção dos que contribuem com essas esmolas, e contra o louvável fim de sua aplicação, que ao culto divino, e o socorro da pobreza, os irmãos, e devotos desta pia instituição, quando a saírem a tirarem esmolas nos lugares, aonde lhes for concedido por este governo, o façam sem estrupidos de cantorias, e toques de instrumentos, músicos, e bélicos, debaixo das penas de 30 dias de cadeia, e de pagarem dela 10 mil réis para o Hospital dos Lázaros desta Cidade, o que igualmente se fará público por bando pela mesma maneira acima declarada, ficando todas as autoridades da Província responsáveis pela pronta execução do que acima fica determinado.”<sup>100</sup>

No entanto, a cada ano estes festins repetiam-se, tanto que em 10 de outubro de 1825 o conselheiro e amigo de padre Diogo Feijó, Rafael Tobias de Aguiar propunha novamente a extinção dos “abusos” praticados pelos esmoleres que corriam os distritos “impondo um tributo indireto sobre o povo a título de festividade do Espírito Santo”.<sup>101</sup> Nestes anos iniciais do século XIX, os conselheiros paulistas estavam muito mais resabiados com estes festejos. Assassinos e arruaças na ocasião de ajuntamentos em geral aumentavam ainda mais em festividades como as de entrudo, causando pânico nos tumultuados anos vinte. Na vila de Porto Feliz, por exemplo, em vinte e três de fevereiro de 1821, o escravo João Congo acabou matando o seu senhor e ferido uma mulher e uma criança de colo durante os festejos de entrudo daquele ano. O criminoso fugiu e ficou três meses oculto causando pânico nas redondezas.<sup>102</sup> Em Itu, em maio de 1820, haviam se “ajuntado uns mulatos e mulatas” na casa de uma “liberta de nome

<sup>99</sup> “Atas do Conselho Geral da Presidência 1823-24”. *Arquivo do Estado de São Paulo*. Ordem 6148, lata 1, 4ª sessão de 15 de janeiro de 1823.

<sup>100</sup> “Atas do Conselho Geral da Presidência 1823-24” *Arquivo do Estado de São Paulo*. Ordem 6148, lata 1, 9ª sessão de 1º de Fevereiro de 1823.

<sup>101</sup> Nesta mesma sessão o já experiente conselheiro Dr. Manoel Joaquim Ornellas lembrou ao novato Rafael Tobias que esta era uma legislação já existente, pedindo que se mandasse cumprir o bando de fevereiro de 1823, ao que todos os conselheiros anuíram. Ver: “Atas do Conselho Geral da Presidência 1823-24”. *Arquivo do Estado de São Paulo*. Ordem 6148, lata 1, 18ª sessão de 10 de outubro de 1825.

<sup>102</sup> “Traslado de Auto de Devassa Pública que obrigou como autor João Congo pelas mortes de seus senhor Manoel Nunes Viana e em uma menina Luiza e pelos ferimentos em Maria Joaquina em 1821”. *Museu Paulista*. Primeiro Ofício, maço Devassas 1820-1832, processo número 12.

Policena”. Todos queriam “bailar” e, “nesta função”, um escravo e um liberto acabaram “travando disputas”. O primeiro, chamado “Vicente cabra”, tinha vindo de Sorocaba e era escravo da viúva D. Gertrudes Michelina Ayres de Aguirra. Já o segundo, o “mulato liberto João Rodrigues”, era soldado da companhia miliciana de úteis de Itu. Os dois desentenderam-se no “bailar” e o “mulato liberto João” acabou ferindo levemente o “escravo Vicente” que, em contrapartida, revidou o ataque com “uma tal facada” que o liberto “em breve espaço espirara”.<sup>103</sup> Ainda nesta vila, o capitão-mor Vicente vivia prendendo negros e pardos, remetendo-os como recrutas para as milícias em São Paulo, Santos ou mesmo para a eterna guerra Cisplatina no Sul. Este capitão-mor de Itu chegou mesmo a prender um homem que se dizia miliciano de Santos, e que até estava fardado, mas que, logo descobriu-se que era um bandido fugitivo das milícias. Foi apanhado portando objetos furtados e uma viola com a qual animava mulheres e homens em seus “bailados”.<sup>104</sup>

Se a prática dos ajuntamento e cantorias, sobretudo na estação das chuvas, entre dezembro e fevereiro, era muito comum, fazendo parte do calendário religioso, por outro lado, em épocas tumultuadas como a década de 1820, podia causar temores. Muitas destas festividades pouco à pouco foram saindo do campo normativo e moralizador dos padres, passando também a ser de interesse parlamentar em um universo em que o “emprego público” ia ganhando terreno. Se as posturas municipais na década de 1830 procuravam regulá-las, anos antes coube ao Conselho paulista cumprir este papel.<sup>105</sup> No entanto, apesar de tentar controlar estes festejos, ou mesmo extinguir alguns deles,

---

<sup>103</sup> “Ofício do capitão-mor Vicente da Costa Taques Goes Aranha ao Capitão-general João Carlos Augusto Oyenhausen de 9 de maio de 1820”. *Arquivo do Estado de São Paulo*. Ordem 316, Lata 75, documento 82.

<sup>104</sup> “Ofício do capitão-mor Vicente da Costa Taques Goes Aranha ao Capitão-general João Carlos Augusto Oyenhausen de 6 de outubro de 1820”. *Arquivo do Estado de São Paulo*. Ordem 316, Lata 75, documento 109.

<sup>105</sup> Martha Campos Abreu, analisa este processo de secularização e normatização das festividades populares na Corte, dando especial atenção aquela consagrada ao divino. No Rio de Janeiro, estes festejos também passaram por uma primeira tentativa de secularização quando passaram pela mão do intendente de polícia, Paulo Fernandes Viana que governou a Corte entre 1808 e 1821. Somente a partir de 1831 elas voltaram a ser reguladas de perto, agora através dos juizes de paz e pela câmara de vereadores e suas posturas. É interessante notar que em 1831 era padre Feijó que estava a frente dos juizes de paz da capital. Ver: Martha de Campos Abreu, *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Tese de Doutorado em História. Campinas: IFCH-UNICAMP, 1996, pp. 159-161.

eles nunca deixaram de existir, marcando inclusive o calendário de trabalho dos próprios deputados paulistas. Estes festejos abriam caminho para o jejum e a moderação do novo momento do calendário litúrgico que se seguia: o da quaresma.

Os santos eram pouco a pouco cobertos nas igrejas até a semana santa em meados de abril. No entanto, nem tudo parecia triste e propício à devoção, pelo menos é o que ressaltava um viajante francês, Auguste de Saint-Hilaire, que estava em São Paulo nas comemorações da semana santa do ano de 1822. Relatava ele:

“No ofício de quinta-feira santa, a maioria dos presentes recebeu a comunhão da mão do Bispo. Olhavam todos à direita e à esquerda, conversavam antes deste solene momento e recomeçavam a conversar imediatamente depois. Há, aliás, uma circunstância que deve servir de desculpa ao povo: ignora ele o fim e o sentido das cerimônias religiosas, não entende a língua em que o padre invoca o Senhor. E como ninguém usa o livro de missa nas igrejas, nada existe absolutamente capaz de fixar a atenção dos fiéis.”<sup>106</sup>

A suposta desatenção contrastava com os olhares e conversas no meio da missa. Neste ano e por esta época estavam ocorrendo as eleições para deputado à Assembléia Nacional Constituinte no Rio de Janeiro e, certamente, muitos homens estavam mais atentos para conversas outras que para o Ofício. No entanto, havia momentos de maior devoção, ou, como interpretou o mesmo Saint-Hilaire, de maior movimentação:

“Na noite de quinta-feira o altar-mor de todas as igrejas estava extremamente ornamentado (...) As ruas se achavam cheias de povo, que passeava de igreja em igreja, mas unicamente para vê-las sem a menor aparência de devoção. Vendedoras de confeitos e doces sentavam-se no chão, à porta das igrejas, e as pessoas do povo compravam as guloseimas para as oferecer às mulheres com quem passeavam. Na sexta-feira santa os altares não foram despidos (...) mas o nicho de cada um apareceu recoberto por um pano pintado representando algum santo. A primeira igreja que visitei foi a do Carmo. À esquerda abaixo do altar-mor colocara-se, numa mesa, uma imagem vestida e muito paramentada, representando Nossa Senhora das Dores e via-se sobre o próprio altar uma figura de Cristo em tamanho natural, estendida num ataúde coberto de gaze. Os fiéis começavam beijando a barra da saia da virgem e em seguida iam colocar suas oferendas junto ao rosto do Cristo. (...) A catedral vinha a ser a única que tinha aspecto lutuoso. Mal se achava iluminado e longo velório preto escondia o nicho do altar-mor. Em frente a esta cortina havia uma cruz, muito grande, (...) e um sudário branco enrolado nos braços da cruz parecia até certo ponto flutuar no ar. O rosto do Cristo, deitado no altar, era recoberto de um pano grosso, e só aparecia uma das mãos da imagem que,

<sup>106</sup> Auguste de Saint-Hilaire, *Segunda viagem do Rio de Janeiro à Minas Gerais e à São Paulo (1822)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1974, pp. 90-91.

ligeiramente espalmada, saía fora do esquife. Os fiéis iam todos beijá-la e depositavam esmolas numa bacia. (...) As oito horas saiu uma procissão da igreja do Carmo.”<sup>107</sup>

Se o ofício em si era apenas uma obrigação muitas vezes mal compreendida, a movimentação das “visitas” às igrejas impressionou o viajante francês. Cada um destes “lares sacros” enfeitava-se e criava espetáculos que tocavam na devoção de muitos. O que Saint-Hilaire não compreendia era que os altares laterais, estatuárias, panos e tudo o que pudesse e dar um “aspecto lutuoso” fazia parte intrínseca do culto ou ofício que ele acreditava se encerrar com a missa de sexta-feira santa. Havia uma tristeza e demonstração de respeito e subordinação, cultuando-se a morte de Cristo através de um típico beija-mão. Era grande o espetáculo onde santos cobertos, sombrias igrejas e uma cruz parecia até flutuar no ar. No entanto, nas portas das igrejas vendedoras comercializavam e as pessoas passeavam de igreja em igreja encontrando Cristo morto, mas também muitos eleitores vivos, muitos parentes e amigos que iriam voltar a festejar novamente e sábado de aleluia e o domingo de páscoa.

Antes ainda destes festejos, muitos católicos louvavam uma Nossa Senhora bastante influente em São Paulo: Nossa Senhora das Dores. Padre Diogo também a levava consigo em seu oratório, além disso, ela foi escolhida para nomear seu sítio em São Carlos. Seus festejos eram comemorados na sexta-feira da paixão, aquela antes do domingo de ramos, que antecede à Páscoa. Na prática, a Senhora das Dores homenageava a fortaleza e a paciência com que a santíssima virgem havia suportado os sofrimentos de seu filho crucificado, ocasião em que seu coração de mãe foi traspassado por uma espada de dor. A imagem desta Senhora está quase sempre vestida de roxo e com uma espada no peito. Anualmente para Diogo estava em seu sítio nesta ocasião da quaresma em que a santa era lembrada. O ano novo de janeiro era renovado em Cristo meses mais tarde, só acontecendo depois da quaresma e da dor de Nossa Senhora, dos jejuns e das várias formas de se viver aqueles quarenta dias e a semana santa. Arrisco afirmar que, para padre Diogo o ano terminava apenas com a páscoa e a ressurreição de Cristo. Era quando começavam os trabalhos na lavoura, e se encerrava o ano parlamentar no Conselho Provincial paulista.

---

<sup>107</sup> *Idem ibidem.*

Somente em abril eram iniciados os trabalhos no Rio de Janeiro. Padre Diogo deixava São Paulo e era sempre um dos primeiros deputados a chegar na Corte. Por ali ficava até novembro. Este calendário fazia com que perdesse pelo menos dois dias santos importantes em Itu, o dia da procissão do Corpo de Deus em junho e o 9 de julho, dia da Senhora do Patrocínio. No entanto, padre Diogo conseguiu acomodar-se com sua santa patrocinista de maneira bastante peculiar. A este respeito escreveu um cronista de Itu em 1869:

“Nos últimos anos de sua residência em Itu, tomou [padre Diogo Feijó] por sua devoção fazer anualmente a festa da semana santa inteira no patrocínio, e ele mesmo tudo dirigia. O fundo da capela-mor é semicircular, com oito colunas donde partem arcos que terminam em zimbório. E todo o espaço é ocupado pelo trono, que principia desde a banquetta do altar; a imagem de Nossa Senhora ficava no primeiro degrau do trono. Dependia, portanto, de muita cera para iluminá-lo, pelo que resolveu o padre Feijó mandar colocar as duas colunas que existem ao lado de Nossa Senhora (...) os vãos que ficam aos lados da nova coluna foram fechados com cortinas de damascos.”<sup>108</sup>

Padre Diogo Feijó reformava a igreja de padre Jesuíno e acrescentava mais um dia de devoção e festa patrocinista, ao promover festejos em sua igreja durante semana santa. De manhã havia missa cantada, aquele tipo de missa que Saint-Hilaire afirmava só existir quando alguém pagava por ela e que dava ao culto uma forma muito mais pomposa. A tarde saía do patrocínio uma procissão que dava uma extensa volta pela cidade de Itu:

Formava-se ela de 12 andores, que dispensamos referir as imagens que conduziam, com duas a que menos levava; atrás desses vinham três carroças de quatro rodas (...) vestidas (...) pelo padre Simão [Stock do Monte Carmelo], que se servia dos damascos, sedas, palmas, flores e fitas (...). Essas carroças que simulava serem puxadas por anjos (...) eram impelidas por pessoas ocultas no corpo das carroças, e cujos pés algumas vezes se viam. A entrada da procissão era considerado o ato mais majestoso (...) Duas baterias de grandes bombas prolongavam-se pelo largo [do patrocínio] e começavam a troar a vista dos primeiros andores que chegavam. Estes entrando no largo iam formando alas, até que chegassem as carroças e tomavam o centro e nesta ordem desciam para a igreja; a primeira carroça, a mais pequena, trazia Santa Ana, São José e São Joaquim; a grande imediata conduzia a veneranda imagem de Nossa Senhora do Patrocínio, no alto da carroça, dois anjos de vulto natural pegavam a bordada capa, e outros mais pequenos formavam o cortejo em duas filas, e o

---

<sup>108</sup> Joaquim Leme de Oliveira Cezar. *Op. cit.*, p. 67.

último da proa tinha um estandarte com o nome de “Maria”; a última carroça trazia o menino “Jesus”, e seus anjos.”<sup>109</sup>

Ano após ano, padre Diogo Feijó patrocinava os festejos da semana santa no patrocínio. Remodelava o templo e junto com o filho mais moço de padre Jesuíno, padre Simão Stock, havia criado uma procissão que levava mais de 24 santos em 12 andores e colocava mais alto ainda, em carroças ricamente ornadas, a família de Jesus, e nela, centralmente, a senhora Maria do patrocínio. Dias antes de seu embarque para o Rio de Janeiro, padre Diogo ornamentava estes festejos como que se desculpando pela ausência em Itu no dia de sua santa do patrocínio. Ele patrocinava a procissão que um outro cronista ituano muitos anos depois chamava de “procissão da ressurreição”:

“Na quinta-feira santa após o meio dia, as casas de negócios cerravam suas portas, que na sexta-feira maior não se abriam, de quinta-feira santa ao meio dia até o raiar do sábado santo a cidade ficava no mais completo silêncio, só quebrado, de quando em quando, pelo matracolejo das matracas; passavam-se essas horas no maior respeito, não se discutia, não se falava alto, nada de reuniões alegres.”<sup>110</sup>

Em meio a madrugada de sábado para o domingo, às quatro horas da manhã, saía a procissão da ressurreição, mais tarde havia a queima do judas “com o diabo no ombro”. As festas não eram os únicos lugares onde padre Diogo Feijó revclava-se devoto. Em 1843, no inventário de padre Diogo Feijó foi feita uma avaliação em separado de seu oratório. Nele constava: “um missal novo, um quadro com estampa do Senhor Bom Jesus, seis castiçais, um turíbulo, uma campainha, um par de galhetas, um par de vasos azuis, cinco vasos dourados, duas imagens do Senhor crucificado, casula de seda e damasco, toalhas de altar, colchas e um relógio de algibeira com caixa de ouro”. Anos mais tarde, quando a irmã e única herdeira de padre Diogo morreu, deixou alguns poucos objetos pertencentes ao padre, seu parente. Eram: “um oratório, um relógio, um crucifixo, uma imagem de Nossa Senhora das Dores, um botão de uma roupa de caça, um emblema (coroa) de farda usada quando regente do Império, uma cabaça para mate, um faqueiro de prata, um livro de orações, uma Imitação de Cristo, edição de 1826, e um Tratado das Obrigações da Vida Cristã edição de 1779”.<sup>111</sup> E o pastor batista Daniel Kidder quando

<sup>109</sup> *Idem ibidem*.

<sup>110</sup> Francisco Nardy Filho, *A cidade de Itu.*, *Op. cit.*, 3º volume, p. 212.

<sup>111</sup> Ver relações publicadas por Ricardo G. Daunt Neto, *Op. cit.*, pp. 318-321.

encontrou-se com padre Diogo Feijó no Rio de Janeiro, “em vésperas de uma viagem de Itu para Campinas”, em 1839, pode notar:

“Outra vez procuramo-lo em sua residência, no Rio de Janeiro, durante a sessão do Senado (...) Era pela manhã, e, ao entrarmos, encontramos-lo só em seu locutório, atento sobre o breviário, provavelmente no exercício de suas devoções matutinas. Ao lado, na mesa que então ocupava, estava uma faca de ponta (...) dentro de sua bainha de prata.”<sup>112</sup>

Em sua casa no Rio de Janeiro, em seu sítio em Campinas ou no de Itu, nas igrejas, nas ruas, junto as vendedoras de doces, ou promovendo procissões, era neste ambiente - que nunca deixou de estar - padre Diogo continuava vivendo sua devoção e fé patrocinista, que entravam e saíam da vida de muitas outras pessoas. O Espírito Santo estava nas ruas, estampado em bandeiras e sendo cantado por negros que muitas vezes bebiam os dividendos dos lucros obtidos através do santo nas tabernas e vendas das vilas e cidades. Os santos, em andores ou carroças, eram elevados publicamente, sendo puxados por pessoas cujos pés descalços muitas vezes se podia ver. No entanto, se os escravos trabalhavam escondidos em algumas procissões em outras eles assistiam sua passagem com um pouco de bom humor. O mesmo pastor Kidder percebeu uma alegre brincadeira dos negros durante a passagem da procissão na quarta-feira de cinzas no Rio de Janeiro. Eles riam ao presenciar seus senhores brancos puxando andores pesados que levavam seus santos de devoção.<sup>113</sup> Em um universo de devoções e elevações públicas, de exposição do culto e de seu resguardo, padre Diogo foi construindo sua maneira de ligar seu “emprego público” de deputado da nação com o de padre, senhor de escravos e de devoto de muitos santos e santas.

De um lado padre Diogo Feijó acreditava em Nossa Senhora das Dores, de outro na do patrocínio. Uma com uma espada ao peito, outra ligando o reino dos céus à terra. Uma ajudando padre Diogo Feijó a carregar suas muitas dores vindas dos males do mundo secular: dores físicas, pois desde Lisboa padre Diogo já reclamava de seu corpo, dores políticas que remexiam cotidianamente em sua vida, dores de saudades de seus paroquianos, de seus sítios em Itu e São Carlos e dos amigos. No entanto, do outro lado estava a Senhora do Patrocínio que ele cultuava durante o processo comemorativo

---

<sup>112</sup> Daniel Kidder, *Op. cit.*, p. 265.

<sup>113</sup> *Idem*, p. 134.

da ressurreição de Cristo. Era a Senhora que continuava a ajudá-lo na junção do céu (com seus santos e diabos) com a terra e seus complicados homens, sua imagem e semelhança.

A “sociedade civil” de padre Diogo Feijó, aquela para quem ele tanto trabalhava no Rio de Janeiro, em São Paulo e em Itu, ganhava contornos mais claros quando era regida por muitas outras forças além das teorias e discursos liberais sobre a razão humana ou o regalismo que sempre caracterizou Diogo Feijó em todas as suas biografias. Até mesmo para pensar, padre Diogo Feijó precisava juntar religião com razão. Ainda em suas aulas de filosofia moral em Itu havia sido bastante claro em sua união entre o céu e a terra, a teologia e a razão:

“Adoremos a Deus, reconhecendo sua infinita superioridade e o nosso nada. (...) Agradeçamos sem cessar não só o benefício da existência como a nobreza e elevação de nosso ser, criando-nos a sua imagem e semelhança e, ao mesmo tempo, que devemos temer desagradá-lo como Pai, tremamos o rigor de sua justiça e confiemos na sua bondade e sabedoria, pela qual governa o universo e dirige tudo ao seu verdadeiro fim. (...) A observância da lei e o culto, quer externo como interno, são, em resumo, o dever do homem para com Deus. Daqui vem dizer-se que todos os nossos deveres se reduzem à piedade para com Deus, à honestidade e ao decore para conosco, à equidade e à justiça para com o próximo.”<sup>114</sup>

Se por um lado padre Diogo acreditava na superioridade de Deus diante dos homens, seu Deus legislador e juiz que governava “constitucionalmente”, os homens relacionavam-se entre si e com ele através da observância de leis e de cultos externos como as procissões e missas de padre Diogo Feijó em Itu ou interno como nas orações em que Kidder o pegou rezando uma manhã. Acreditava-se um “filósofo moral”, cuja “obrigação” era “abraçar o justo”, pois, ao fazê-lo, colocava-se “em um lugar distinto e elevado”, lugar para o qual “suas faculdades” o chamavam. Sendo um moralista, padre Diogo Feijó ligava-se “aos demais entes inteligentes”, colocando-se “de certo modo, a par do Autor da natureza, concorrendo com Ele para os fins da criação”. E quando Diogo se perguntava onde havia descoberto nossa razão o motivo de obrar sempre com justiça, ele mesmo respondia que era na “revelação” divina.

Deus e sua “revelação” eram fundamentais para segurar os homens “na prática do que era considerado justo, para o encaminhar direito para a felicidade, objeto

---

<sup>114</sup> Diogo Antonio Feijó, *Cadernos de filosofia, Op. cit.*, p. 138.

igualmente de seu desejo”.<sup>115</sup> Desta complexa união nascia uma intrincada rede que dava significados importantes para o ir e vir do Rio de Janeiro e São Paulo.

Eram em média sete meses no Rio de Janeiro contra cinco em São Paulo. Este era um ritual que padre Diogo repetiu ao longo dos últimos dezessete anos de sua vida, entre 1826, quando saiu eleito deputado para a Assembléia no Rio de Janeiro, até 1843 quando veio a falecer. Um ritual a que nenhum dos biógrafos de padre Diogo deu atenção suficiente, muito embora tenha sido fundamental para um político que nunca deixou de ser padre e era um “padre-político” muito tempo antes de 1821 ou 1826. Sua atuação parlamentar no Rio não foi efetivada por um ideário idealista e sem respaldo de alguma prática social. O “emprego” que padre Diogo abraçou depois de 1826, juntava diversas experiências pelas quais passou: as de sua casa, com seus “domésticos” e com seus amigos e demais administradores da época do Rei D. João VI em Itu e região. Foi para a Corte regulando-se de sua “sociedade doméstica” para a “civil” e daí para a “geral”. Regulava-se pelo que chamou anos mais tarde de “nossos usos e circunstâncias”.

## 6.6 - Os “modos de regular pelos nossos usos e circunstâncias”.

Com relação ao período de 1826 até 1831 biógrafos como Octávio Tarquínio de Sousa apreciaram os discursos, projetos e intervenções de padre Diogo no Parlamento do Rio. Saindo dali seu discurso ganhava ares nacionais atingindo diversas terras e inclusive em São Paulo. Escolhido para compor as comissões eclesiástica e de instrução pública até 1829 e a de Constituição e Justiça em 1830, para Tarquínio, padre Diogo havia destacado-se no Parlamento carioca mesmo falando pouco, pois que era um homem de discursos precisos. Tornando-se conhecido por seu polêmico voto em separado onde defendia que o fim do celibato para os padres, podia ser estipulado pelos parlamentares, também atuou em 1827 propondo uma reforma nos regimentos para os Senados de Câmara e Conselhos Provinciais, além de um projeto rejeitado sobre a criação de novas cadeiras de física, geografia e filosofia moral, afim de melhorar a instrução pública no Brasil. Independente no seus votos, o deputado Diogo parecia só se expor o mínimo e quando o assunto era eclesiástico ou de instrução pública. Em resumo, este é o

---

<sup>115</sup> *Idem*, p. 127.

argumento central de quase todos os biógrafos de Diogo para seus primeiros anos parlamentares.

A partir de 1830 ou 1831, o discurso de padre Diogo teria ganhado força e ânimo no Parlamento. Ele era marcado pela crítica cada vez mais dura, ao governo de Pedro I e de seus ministros de Estado. A segunda legislatura de padre Diogo foi cortada pela abdicação de D. Pedro I a 7 de abril de 1831. Este ato levou padre Diogo ao cargo de Ministro da Justiça, um dos mais importantes naquele contexto. Biógrafos como Octávio Tarquínio de Sousa viam este como seu momento de maior glória. Ele havia colocado a capital do país em ordem, criado a guarda nacional e salvo o trono e a monarquia de Pedro II. Era o instante em que o parlamentar preciso e de poucas palavras, tornava-se o executivo de ação. Por outro lado, em 1832 padre Diogo havia prendido boa parte da população da Corte, deportado outro tanto, criando inimizades e firmando um caráter austero e sem jogo para acordos políticos.<sup>116</sup> Desta forma, o político Diogo estigmatizou-se como alguém talhado para organizar o caos de um momento com o da abdicação de Pedro I, mas incapaz de fazer acordos e governar constitucionalmente depois de acalmada a situação geral na Corte.

O que é importante na argumentação de Tarquínio, seguida com algumas variações por todos biógrafos, é que o estudo de uma vida como a de padre Diogo só fazia sentido dentro de um cenário político bem definido. Padre Diogo era um “chimango” velho, um idealista liberal, ou um “fundador do Império de Brasil”. Não estou querendo afirmar, contudo, que biógrafos como Tarquínio de Sousa estavam inventando discursos para seu biografado. Está certo que no Parlamento em que padre Diogo atuava, também existiam políticos com tendências liberais e que Diogo pode ser tomado como um deles. Neste mesmo espaço discutiam-se projetos em que a fundação do Império era uma meta. Entretanto, a atuação política de padre Diogo estava longe de ser explicada somente por estes critérios, que muitas vezes são exteriores à sua

---

<sup>116</sup> Padre Feijó assumiu o ministério da justiça em 5 de julho de 1831. No período imediatamente anterior a sua posse, entre 30 de maio e 5 de julho foram presos no Rio 350 pessoas. Padre Feijó afirmou que no seu governo ainda no final de 1831, haviam sido feitas até 500 prisões ao mês. Sobre as prisões que foram efetuadas durante a atuação de Feijó no ministério da justiça, bem como sua política de repressão que visava manter a hierarquia social e o respeito às autoridades, ver: Thomas H. Holloway. “Crise, 1831-32”. In: *Polícia no Rio de Janeiro, repressão e resistência numa cidade do século XIX*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1997, pp. 73-107.

temporalidade. Esta atuação possuía um caráter que ainda não foi devidamente explorado e capaz de lhe dar novas dimensões: o de uma disputa político-religiosa que envolvia a recuperação de debates muito antigos e que traziam novamente à tona o patrocinista e seguidor de padre Jesuíno do Monte Carmelo. Desta perspectiva, eram debates que iam e vinham na rota e calendário de padre Diogo, ligando problemáticas pessoais e paulistas com as do Brasil e seus representantes no Parlamento carioca.

Os assuntos eclesiásticos estavam firmemente marcados nas intenções parlamentares de padre Diogo Feijó. Tanto que, logo ao chegar na Corte para a legislatura de 1826, e antes ainda de começar seus trabalhos parlamentares, este padre foi procurar o arcebispo do Brasil, D. Romualdo de Seixas, que também havia sido eleito deputado à Assembléia. Sobre o assunto relatou o próprio arcebispo em suas memórias:

“Vinham (...) chegando das províncias os respectivos deputados, entre os quais o padre Diogo Antonio Feijó, deputado por São Paulo; o qual merece desde já se faça dele especial menção, pelo muito que depois se distinguiu, e pelos combates que comigo travou no Parlamento. Era um homem de poucos conhecimentos, bem que hábil e resoluto. Aspirando a glória de reformador da Igreja de seu país, ele pretendeu não só dotá-la com as doutrinas da Constituição Civil do Clero da França, mas ainda mimosear os nossos padres com a permissão do casamento, sua mania predileta, e que sustentou com todo o calor possível. (...) Logo que este padre chegou ao Rio de Janeiro, fez-me o obséquio de visitar-me, o que repetiu mais algumas vezes, e numa desta entrevistas deu-me a ler uma espécie de Código ou Constituição Eclesiástica, que ele havia organizado, pedindo-me que acerca dela lhe comunicasse francamente a minha opinião.”<sup>117</sup>

Mesmo escrevendo suas memórias muitos anos após 1826, D. Romualdo percebia padre Diogo Feijó menos como um político liberal e muito mais como um “reformador da Igreja de seu país” e “maníaco” no que enfocava o casamento para os padres. Acreditava que padre Diogo compartilhava de idéias francesas como as constantes na “Constituição Civil do Clero da França” que, redigida no processo revolucionário de 1789, estipulava, entre outras coisas, o casamento dos padres, a estatização da Igreja Católica e a normatização de uma nova Igreja baseada na Constituição civil na soberania francesa. O arcebispo podia comparar a Constituição Civil do clero da França com o projeto que padre Diogo lhe apresentou porque, em resumo, ambos tinham vários pontos em comum. Padre Diogo Feijó chegou ao Rio de Janeiro em 1826 com um rascunho da

Constituição eclesiástica que quase dez anos mais tarde, em 1835, apresentou em São Paulo no Conselho Provincial.<sup>118</sup> Neste último documento regulamentava-se “as obrigações de cada um dos empregados Eclesiásticos”, fixando seu número, local de trabalho e ordenados. Era uma lei básica ou “Constituição eclesiástica” da Igreja católica no Brasil, que seguia a onda constitucional inaugurada pelas Cortes de Lisboa e pela constituinte de 1823 e pelas idéias francesas. No entanto, mais uma vez, a experiência do padre paulista relia as idéias estrangeiras. Em poucas palavras, as idéias presentes no documento pretendiam reformar a Igreja no Brasil a partir de uma legislação vinda do Parlamento civil com o aceite de autoridades da Igreja no Brasil como o arcebispo e os bispos. Padre Diogo Feijó pretendia que seu “emprego público” como deputado no Rio de Janeiro fosse um exemplo de trabalho pela “moralização” social a partir de uma ampla reforma eclesiástica vinda do poder secular para dentro do religioso.

As propostas era muitas, mas primeiramente criava um tipo de conselho ou corpo legislativo para a Igreja na figura dos cabidos ou como padre Diogo Feijó e a comissão eclesiástica paulista denominava, “presbíteros”. Para a comissão, os cabidos haviam degenerado e precisavam voltar a suas origens:

“O cabido perdendo pouco a pouco sua primeira importância tornou-se uma instituição de luxo, e com detrimento das rendas públicas. As comissões instauraram suas antigas obrigações para que possa ser o verdadeiro Senado do Bispo; seu Conselheiro; Fiscal da Constituição Eclesiástica, denunciante dos abusos que se forem introduzindo na Igreja; emprego de honra, e de jurisdição, que sirva de descanso, e ao mesmo tempo de recompensa ao Pároco benemérito, que envelhecesse no exercício da caridade, e religião. Denominarão Presbítero, nome respeitável, de saudosa recordação para fazer assim esquecer o desprezo que cobre os atuais Cabidos: diminuirão o seu número, deixando só o necessário aos fins, a que cada membro é destinado.”<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup> D. Romualdo de Seixas (Marquês de Santa Cruz). *Memórias do Marquês de Santa Cruz*, Rio de Janeiro: Tipografia Nacional, 1861, p. 43-44.

<sup>118</sup> Pude localizar uma cópia desta Constituição que foi enviada ao bispo de São Paulo ainda em 1835. Ao que parece, padre Feijó havia feito outras tentativas de divulgá-las, pois Oscar de Figueiredo Lustosa encontrou propostas semelhantes no formato de três projetos que foram parar no arquivo secreto do Vaticano. Ver: “Projeto de Constituição Eclesiástica de 4 de março de 1835 e assinado por João Crisóstomo de Oliveira Salgado Bueno, Idelfonso Xavier Ferreira, Dr. Manoel Joaquim do Amaral Gurgel, Diogo Antonio Feijó, Dr. Anacleto José Ribeiro Coutinho, Cura Manoel da Costa e Almeida”. *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*. Processos Império, Interior – SP, Itu e Oscar de F. Lustosa, *Op. cit.*, pp. 149-167.

<sup>119</sup> *Idem ibidem*.

Depois dos cabidos-presbíteros a comissão estipulava outra novidade: a criação da caixa eclesiástica, que servia para captar recursos, os dízimos, e fazer o pagamento dos empregados eclesiásticos, os quais deixavam de cobrar por batizados, casamentos e outros sacramentos. Como relatava o projeto:

As Comissões acabam com a percepção de ofertas, esmolas, e emolumentos, que tanta odiosidade acarretam sobre os Eclesiásticos, dando a idéias de que a avareza é a principal paixão daqueles mesmos que aliás tanto clamam contra ela. Cria-se uma caixa Eclesiástica onde serão recolhidas todas as esmolas, ofertas, e emolumentos destinados à conservação do culto católico. Cada Paróquia sustentará seus padres; e quando as esmolas, ofertas, e emolumentos não bastem para a despesa do culto uma contribuição direta, que os Eclesiásticos chamam conhecida, recairá sobre cada fiel quanto seja somente necessário para preencher o déficit. (...) Cessará a vergonha do Pároco estender-lhe a mão logo que batiza, casa, encomenda o morto; mas sobre objetos de pura devoção recairá uma contribuição correspondente a maior, ou menor utilidade do ato requerido: vindo por esta forma a concorrer para as despesas do culto o que mais posse tiver, e mais dele se utilizar.”<sup>120</sup>

Mais uma vez a proposta era inovadora e em suas notas finais frisava a necessidade de uma retomada do que supostamente havia sido a organização da religião cristã primitiva, ou como enfatizava o projeto:

“Se os padres se acreditarem por sua vida exemplar, e pelo fiel desempenho dos deveres, que lhes são prescritos, as comissões se convencem que os fiéis longe de declarar como agora a quantia que dão aos párocos, que pouco ou nada fazem a benefício da salvação de suas almas; voluntariamente concorrerão com avultadas somas para a caixa eclesiástica, como faziam os primeiros cristãos.”<sup>121</sup>

Se D. Romualdo associava a idéia da Constituição Eclesiástica proposta por padre Diogo àquela que se empreendeu na França revolucionária, seus próprios autores e dentre eles padre Diogo, ligavam-na mais diretamente a um primitivismo cristão. No entanto, em ambos os casos, o que importa ressaltar é a valorização e sentido que padre Diogo atribuía a sua vinda no Rio de Janeiro em 1826-1831. Ele era um político interessado nas “reformas” eclesiásticas e estas até podiam inspirar-se em experiências como as desenvolvida na França, mas estavam calcadas no que padre Diogo denominou

---

<sup>120</sup> *Idem ibidem.*

<sup>121</sup> *Idem ibidem.*

em 1827 de “nossos modos e costumes”<sup>122</sup>. Estes “modos” passavam por leituras do que vinha da Europa, mas, no caso de padre Diogo, remontavam mais diretamente a exemplos e prática vindas de Itu e vivenciadas junto aos patrocinistas.

Em uma simbiose hoje estranha, padre Diogo via sua Constituição Eclesiástica como uma continuação das reformas inauguradas com a Constituição civil do Império. Era assim que os cabidos, transformados em presbíteros, podiam ser tomados como verdadeiros “senadores” dos Bispos, seus “conselheiros”. Para ele estava claro que a Igreja católica podia ser reformada pelo Parlamento civil e nos ditames da Constituição imperial de 1824, a qual atrelava a Igreja ao Estado. Este é um sentido para as disputas políticas de padre Diogo ainda muito pouco explorado. Vários são os momentos em que este padre discutia calorosamente este imbricamento entre as reformas sociais e as eclesiásticas. No entanto, ele não era o único e esta proposta foi encabeçada pela maioria dos deputados e senadores eclesiásticos presentes no Parlamento.

Por volta de junho de 1826 os trabalhos parlamentares começaram a ganhar fôlego na medida em que o medo de uma nova dissolução das Câmaras por parte do Imperador ia diminuindo. Em 9 de junho os deputados encerraram a sessão devido ao horário adiantado e foi neste contexto que o ituano Paula e Sousa, amigo de padre Diogo Feijó, fez um adiantamento no meio da indicação de Lino Coutinho para que fossem realizadas três sessões extraordinárias por semana. Ele pretendia que estas sessões extras acontecessem durante o período da tarde, já que pelo regimento, as sessões ordinárias iam das dez até as quatorze horas. O debate explodiu no dia seguinte, 10 de junho, com uma irada fala do bispo do Maranhão, D. Marco Antonio de Sousa. Este último afirmava que toda aquela proposta era “insuportável”, sobretudo em um país “cálido” como o Brasil. Alegava que sabia da urgência na elaboração de leis complementares à Constituição e que

---

<sup>122</sup> Feijó assim descreveu sua atuação em um momento de tensão e no alto do plenário. Em junho de 1827 padre Diogo Feijó discursava sobre um projeto de administração dos juizes de paz, propondo que se reativasse o uso de passaportes e que tais juizes os concedessem. Logo, um outro padre de tendências “liberais”, padre José Custódio Dias, discursava argumentando que a emenda de padre Feijó era contrária à liberdade de comércio e que, em suma, os passaportes eram resquícios da época do despotismo. Padre Feijó voltou-se e defendeu-se afirmando que o passaporte por ele proposto era gratuito e dado sem a dependência do escrivão. Foi neste contexto que afirmou que sabia tudo aquilo porque diferentemente de outros deputados que se regulavam pela Inglaterra e França ele se balizava “pelos nossos usos e costumes”. Para um bom

aceitava apenas que as sessões começassem mais cedo e terminassem mais tarde. No meio deste debate, surgiu uma indagação: era possível que os deputados abrissem sessões durante os dias santos para adiantar a tarefa tão atrasada? Mais do que depressa o deputado Lino Coutinho propôs uma indicação marcando sessões nos dias santos menos no domingo, alegando que os jornaleiros trabalhavam nestes dias. Monsenhor José S. A. Pizarro e Araújo, clérigo atuante no Rio de Janeiro, indignou-se:

“Pensar-se que nos dias santos se pode trabalhar, não é assim. (...) os senhores deputados não são jornaleiros. Observemos os preceitos da Santa Igreja, e senão veja-se se algum tribunal nestes dias trabalha (...) em algum caso, não digo urgente, mais urgentíssimo, então convenho que se ajunte a Câmara nesses dias, mas é preciso que seja urgentíssimo, pois nós não somos dispensadores dos preceitos da Igreja.”<sup>123</sup>

A esta altura outro clérigo, agora do Rio Grande do Sul, padre Antonio Vieira da Soledade, contra-argumentava:

“Os argumentos do nobre deputado não convencem, e parecem que reverterem, pois se os jornaleiros podem trabalhar para ter pão muito mais o podemos nós, que lhe procuramos o pão saudável da prosperidade.”<sup>124</sup>

O deputado Antonio da Rocha Franco foi além, afirmando que o que a Igreja proibia eram os “trabalhos fabris e não trabalhos intelectuais”. Desta forma, propunha que a Câmara trabalhasse não só nos dias dispensados, mas também nos dias de guarda. A esta afirmativa o bispo do Maranhão, D. Marco Antonio de Sousa, não se calou, declarando:

“Se alguns cristãos não cumprem os seus deveres, não deve isto servir de regra, principalmente à representação nacional, que deve dar exemplo de que os seus membros são observadores, não só das leis naturais, mas também das da Igreja.”<sup>125</sup>

Ele ainda alegava que em Portugal nunca havia sessões nos domingos e em feriados santos não dispensados. O arcebispo primaz do Brasil, D. Romualdo de Seixas, no alto poder de seu cargo eclesiástico encerrou o debate alegando que a Igreja

mapeamento deste episódio ver: Luiz Gonzaga Novelli Júnior, *Feijó: um paulista velho*, *Op. cit.*, pp. 95-96.

<sup>123</sup> Este debate da Câmara foi reproduzido numa edição organizada pela Câmara dos Deputados. ver: *O clero no parlamento brasileiro*. Brasília: Câmara dos Deputados; Rio de Janeiro: Fundação Rui Barbosa, 1979, 2º volume, pp. 72-75.

<sup>124</sup> *Idem*, p. 72.

dispensava de seus preceitos a todos os católicos se a finalidade deles fosse a de “acudir o próximo” e assim ele não tinha dúvidas de que o “espírito da Igreja” seria mantido se os trabalhos parlamentares fossem feitos em dias de dispensa. E eles assim o foram.

Todo este debate suscitado por Paula e Sousa pode dar uma idéia do campo de ação dos deputados de 1826 e, em especial, daqueles vinculados à Igreja, como padre Diogo. O número destes clérigos não era desprezível. De um total de 103 deputados eleitos em 1824 para a legislatura iniciada apenas em 1826, 23 deles eram clérigos e entre eles havia bispos como D. Marco Antonio de Sousa e até o arcebispo, como era o caso de D. Romualdo de Seixas.<sup>126</sup> Estes clérigos estavam dispostos em várias comissões de trabalho parlamentar, mas concentravam-se mais nas dos assuntos eclesiásticos e na de instrução pública. No entanto, em discussões como a acima relatada, eram hegemônicos, sendo sempre chamados e ou sentindo-se obrigados a pronunciamentos ou pareceres. Embora padre Diogo não tenha participado do debate que relatei acima, esteve presente em muitos outros similares. Além disso, a vida de um parlamentar padre estava crivada por encontros nas comissões eclesiásticas e de instrução pública onde cotidianamente reuniam-se toda uma gama de clérigos. Assim como na discussão acima, eles também não concordavam sempre. Pelo contrário, na maioria das vezes havia grande polêmica como a do trabalho nos dias santos. O que suas indagações, representações e projetos tinham em comum, entretanto, é uma relevante importância atribuída às questões da relação do Estado com a Igreja. No debate acima descrito, estava embutido um outro ainda maior que resumia-se em saber se as normas eclesiásticas para os dias santos podiam ou não ser discutidas ou modificadas pelos parlamentares. Ou seja, a maioria dos clérigos debatia-se com o limite do poder dos legisladores em um país cuja a religião oficial era a católica romana. Na questão acima exposta, a pergunta transformava-se em: o dia de trabalho dos parlamentares devia ser ditado pela Igreja romana ou pela nação brasileira? Quando Lino Coutinho ou o padre José Vieira da Soledade enfatizavam a necessidade do trabalho nos dias santos chegavam no limite de propor trabalho em dias não dispensados pela Igreja católica, deixando isentos de qualquer tarefa apenas o domingo e, desta forma, feriam frontalmente os ditames romanos sobre o tema. D.

---

<sup>125</sup> *Idem ibidem.*

<sup>126</sup> *Idem*, p. 14.

Marco Antonio de Sousa e Monsenhor Pizarro, por seu lado, postulavam uma primazia da tradição romana e católica sobre a dos homens civis e deputados da nação brasileira. Já o arcebispo, D. Romualdo de Seixas, procurou conciliar posições, propondo trabalho apenas nos dias dispensados pela Igreja. Sua argumentação, entretanto, primava por tentar separar a vontade da Igreja romana desta disputa. Ao invés de seguir o raciocínio de D. Marco Antonio que mencionava a necessidade dos parlamentares serem um exemplo de católicos romanos, D. Romualdo argumentava pelo “espírito da Igreja” de servir ao próximo. Não eram as normas da Igreja papal, mas seu “espírito” que devia ser respeitado ao se preservar do trabalho dias santos não dispensados pela Igreja. O que para a nossa temporalidade pode ser uma sutil diferença, para aqueles debatedores era uma grandiosa problemática que estava presente em vários outros momentos.

Em 1827, por exemplo, os parlamentares estavam discutindo pensões que todos os padres do Brasil pagavam para o sustento da Capela Imperial no Rio de Janeiro.<sup>127</sup> D. Marco Antonio de Sousa argumentava que elas deviam ser extintas. No entanto, temia-se que, ao extinguir-se estas pensões, a Capela Imperial passasse a ser sustentada pelo Estado ou pela “fazenda pública”, como dizia-se na época. Era este o pensamento que padre José Custódio Dias acreditava estar por traz das boas intenções de D. Marco Antonio. Padre Custódio perguntava se havia necessidade de sustentar “o fausto religioso da Capela Imperial”, de fazer um grande consumo de cera, pela prolongação de cerimônias nas quais “um homem mais devoto não pode estar presente por tanto tempo com a devida devoção”. E ele concluía:

“Os dízimos para a sustentação dos eclesiásticos sabe Deus como se aplicam! Por ventura Jesus Cristo deixou dízimos para ostensibilidades? Não me consta. Eu teria muita satisfação que os eclesiásticos fossem entregues à livre vontade do povo. Eles seriam bem tratados, com muita decência e até com abundância.”<sup>128</sup>

Ao debate sobre a quem cabia sustentar a Capela Imperial, acrescentava padre Custódio um outro: quem devia sustentar a Igreja como um todo e o que devia ser feito com o dinheiro ou os dízimos que o povo dava para a Igreja. Este debate,

---

<sup>127</sup> Só para lembrar, Feijó recebeu do Imperador em 1823 um canonicato para esta mesma Capela imperial e recusou a graça concedida por ser contrária aos seus “princípios” e porque iria afastá-lo de seus domésticos em São Paulo. No entanto, o primo de Feijó e redator de *O Justiciero* padre Miguel Arcanjo foi capelão deste estabelecimento sacro.

entretanto, foi ainda mais longe, pois o deputado e Bispo de Maranhão, D. Marco Antonio, acabou revelando que para ele havia uma clara razão para a manutenção da suntuosidade na Capela Imperial e nas demais igrejas de primeiro plano no Brasil: a ostentação no culto objetivava o florescer da devoção. D. Marco Antonio argumentava ainda que o Estado havia que custear algumas festas religiosas. Esclarecia por fim que era necessário que as Câmaras Municipais arcassem com as despesas de pelo menos duas festividades: a do corpo de Deus realizada em junho e que objetivava “dar a Deus o desagravo de todas as ofensas e de todos os desacatos que se tenham cometido” e a festividade de Ação de Graças pela aclamação do Imperador, em 12 de outubro; data na qual davam-se graças à Deus pela Independência do Brasil e pela sua liberdade.

A argumentação era intrincada e o bispo começava alegando que o homem era composto de alma e corpo, e que, portanto, havia necessidade de se alimentar o culto interno (da alma) e o externo (do corpo). É claro que a ostentação alimentava principalmente o corpo. O deputado-bispo relacionava ainda o ato religioso de ação de graças ao do corpo de Deus com o ato de comemoração e graças a ação evangélica e política do Imperador após sua aclamação. Era na exposição do culto e nesta complexa relação entre o corpo de Deus e as graças ao Imperador que D. Marco Antonio compreendia a relação entre a Igreja e o Estado Imperial. Foi contra esta junção que o deputado padre Diogo Feijó levantou-se:

“A questão é se convém à nação o determinar que as Câmaras façam estas festas. Não me oponho a que pertença aos senhores eclesiásticos celebrarem as festas religiosas; isto é da sua competência e não importa à nação. Quando porém isto pertence à nação, não sei porque se devia preferir esta festa a outras quaisquer tão respeitáveis e talvez ainda mais (...) Mas isto pertence à Igreja e não ao secular.”<sup>129</sup>

E ele ainda completava a respeito da sugestão de D. Marco Antonio sobre a festa da aclamação do Imperador:

“... digo que é um objeto muito digno, mas digo outra vez que não compete à nação determinar festas. O mais que se podia determinar era que houvesse neste dia uma festa civil que significasse o regozijo público, mas determinar ação de graças não nos compete, primeiro porque é um objeto religioso e que compete aos religiosos, segundo, porque, se um dia caísse desgraçadamente a Constituição do Brasil, segue-se que havia de ser criminada a ação de graças.

<sup>128</sup> *O clero no parlamento brasileiro*. 2º vol., *Op. cit.*, p. 280.

<sup>129</sup> *Idem*, p. 282.

Pois nós queremos trazer a divindade para servir de sustentáculos aos partidos políticos? Por isso digo que só admito as festas civis para festejar tais objetos.”<sup>130</sup>

Este discurso parece estranho a um padre, que vivia relacionando os objetos civis aos eclesiásticos e que ficou famoso ainda em 1827 quando assustou a todos com seu voto em separado sobre o projeto que pregava o fim do celibato para os padres, numa clara intervenção do Estado em assuntos eclesiásticos. No entanto, no caso acima, toda a crítica de padre Diogo explicitava a necessidade de se afastar a “divindade” dos “partidos políticos” em um contexto preciso que era o das festividades de Corpo de Deus e da aclamação do Imperador. Neste contexto padre Diogo argumentava contra uma dada forma de relacionar os problemas eclesiásticos com os civis: o que ligava-os através da “divindade” dos reis.

Prosseguindo neste polêmico caso o argumento esclarece-se mais com a fala do deputado e padre Custódio Dias. Este ainda insistiu, apoiando a padre Diogo e enfatizando uma necessidade de separação entre festas civis e religiosas. Dizia que se o catolicismo no Brasil era sinônimo de festas, desta forma, a da aclamação devia consistir em “distribuir esmolas pelos pobres e fazer atos de caridade” e a do Corpo de Deus fosse feita dentro do recinto das igrejas, pois para ele os “cultos externos” não eram “senão uma mascarada irrisória” que ofendia mais a Deus. No entanto, o deputado Paula Cavalcante, não dando atenção à nenhum dos dois defensores da “civildade”, propunha uma emenda à proposição de D. Marco Antonio, argumentando que os vereadores fossem assistir à missa do Corpo de Deus na Catedral, ou onde a houver. Foi neste instante que padre Diogo voltou a insurgir-se:

“Insisto para que não se obrigue nem mesmo que as Câmaras assistam às cerimônias. Lembro-me de uma razão e é que a Constituição não proíbe que qualquer homem que tenha outra crença sem ser a católica, possa ser vereador. Por isso, para que obrigá-lo a assistir?”<sup>131</sup>

A este caloroso embate, D. Marco Antonio replicou enfatizando que o vereador que não fosse católico não precisava comparecer na igreja, era só mandar um representante. Argumentava ainda que era necessário que as Câmaras participassem e que arcassem com as despesas, fornecendo os meios financeiros para as festas. E ele discutia

---

<sup>130</sup> *Idem ibidem.*

com padre Custódio dizendo que se aconteciam zombarias e mascaradas nas procissões e cultos externos, isto era um abuso, que as autoridades públicas e magistrados deviam inspecionar. Desta forma, finalmente concluía:

“Faça-se pois a festa (...) Conservemos os nossos costumes santos, e costumes religiosos, porque este é o meio de se conservar a religião nos corações dos fiéis. O povo não raciocina se convence pelas procissões desses santos e por objetos exteriores.”<sup>132</sup>

Era um enfrentamento que definia posições bastante claras sobre o papel dos deputados-padres e demais “empregados públicos” diante da nação que se queria formar. De um lado estava a tradição de sacramentar a união da monarquia com a religião em determinadas festas que sempre haviam sido simultaneamente religiosas e civis. Esta tradição rezava que a religião sustentava-se por cultos interiores e exteriores, mas que o povo, como dizia D. Marco Antonio, conhecia mais a linguagem externa, ou seja, aprendia a adorar a Deus e a ser devoto por “objetos exteriores”. Nesta lógica, as procissões e festas deviam fundir os cultos do Corpo de Deus com o do Imperador, ambos pagos e assistidos pelos políticos e, mais especificamente, pelos vereadores. Por esta forma, não apenas a religião era mantida, como também a nação conservava-se pela elevação do Imperador e seus representantes nas vilas, os vereadores. Padre Diogo, entretanto, pregava uma outra relação entre esta devoção, festas e religião com os políticos e o Estado. Ele insistia no debate com D. Marco Antonio:

“... eu nunca disse que se abolisse a festa de Corpus Christis. Pelo contrário, disse que os eclesiásticos a celebrassem, e como deputado, disse que não competia a Assembléa Legislativa o tratar-se de existir esta ou aquela festa, porque isto compete à religião.”<sup>133</sup>

Nesta polêmica, padre Diogo saiu vitorioso em 23 de julho de 1827. Nesta data, foi aprovado que os vereadores deixavam de financiar os festejos que antes eram obrigados a fazer e que nenhum dinheiro público podia ser gasto com tais festejos. O que hoje parece claro, a saber, que uma procissão do Corpo de Deus era algo vinculado ao terreno religioso e que competia aos padres e aos fiéis o financiamento dos festejos, era uma questão duramente discutível em 1826. Esta indagação não era uma questão

---

<sup>131</sup> *Idem ibidem.*

<sup>132</sup> *Idem ibidem.*

<sup>133</sup> *Idem ibidem.*

accessória, mas constituía-se em um problema que de fundo resgatava discussões já bastantes polêmicas na vida de padre Diogo. Ele financiava uma procissão em Itu e certamente acreditava no poder de atração que elas exerciam sobre o povo em geral. Eram em cultos externos como as procissões ou as exposições de imagens pintadas ou esculpidas por padre Jesuíno, que padre Diogo via muitas almas serem salvas, muitos cristãos arrependem-se. No entanto, para este deputado-padre o patrocínio e a participação destes cultos eram da competência dos religiosos e do “povo”. Era assim no patrocínio, mas não o era na procissão do Corpo de Deus que em Itu era financiada por antigas autoridades do Rei como o capitão-mor Vicente Aranha, sob o aval de padres como Pina.

Um debate como este de padre Diogo também não era acessório, porque resgatava debates filosóficos e políticos como os desvendados pelo capitão-mor de Itu Vicente Aranha e seus amigos de Itu em 1824. Foram em conversas entre vários amigos de padre Diogo e de Paula e Sousa com padres locais, que surgiram indagações sobre a divindade dos Reis. Eram debates que perguntavam se deveriam os homens curvarem suas pernas a D. Pedro I tal qual faziam todos diante da representação do Corpo de Deus. Em 1827, padre Diogo insistia que as procissões e devoções externas eram do governo absoluto de Deus para com os homens, mas que as festas como as da aclamação do Imperador eram civis e da parte da monarquia constitucional, bem como em seu jornal *O Justiceiro* anos mais tarde insistia que os homens não deviam reverências servis a D. Pedro II.

Ainda em 12 de fevereiro de 1832, o então ministro da justiça padre Diogo promoveu na Corte uma grande festa civil demonstrando que continuava a acreditar naquele tipo de separação, ao mesmo tempo em que revelava alguns de seus problemas. O motivo da festividade era a comemoração da paz na Corte devido a criação e funcionamento da nova Guarda Nacional. Relatava o ministro na *Aurora Fluminense* e depois no *Novo Farol Paulistano* os feitos daquele domingo ao entardecer:

“Os diferentes Corpos de Infantaria e cavalaria apareceram no Campo da Honra às 5 horas da tarde pouco mais ou menos, no maior asseio, e ordem possível. O jovem Imperador a cavalo, e com farda de Guarda Nacional correu as fileiras, acompanhado de um dos membros da regência e de algumas outras pessoas (...) Era um formoso espetáculo ver debaixo das armas tantos cidadãos, interessados nas liberdades e ordem pública, reunidos em nome da lei, e prontos a defender uma pátria; que confia quase unicamente nos seus

esforços. A semelhante perspectiva, os tímidos se fortaleciam, os desanimados concebiam esperança, e de raiva se mordiam os eternos promotores de desordens, para quem é horrível encarar os fuzis na mão dos membros da cidade. Apanhados em suas insídias, e contradição, eles vozeiam liberdade e choram pela força mercenária, maldizendo aquela que é em todos os países o melhor cesteio dos direitos e Independência Nacional.”<sup>134</sup>

O espetáculo promovido pelo ministro da justiça era muito novo em seus significados ao mesmo tempo em que se assemelhava, em sua forma, às mais comuns das procissões de Itu ou da Corte. Lá estava um desfile público que também servia de promoção e elevação para o Imperador, os membros da regência e mais “algumas pessoas”. No entanto, para padre Diogo, nesta festividade “cívica” todos estavam ali como “guardas nacionais”, estando “reunidos em nome da lei”. E completava o padre paulista:

“Para mais abrilhantá-la o Céu que ameaçara grossa tormenta d’águas, tornou-se para o fim da tarde, sereno como os corações dos Brasileiros honrados, que abrangiam com os olhos de uma segura hipoteca de que as leis e a ordem serão mantidas, em despeito da intriga, e das tentativas dos facciosos. Os boatos de rusgas e de movimentos anárquicos que haviam precedido este belo dia, caíram por terra, e se algum inimigo da paz pública passou por as fileiras dos defensores da pátria, a melancolia devia ralar-lhe o coração, ou um riso estúpido mal disfarçaria o seu desgosto.”<sup>135</sup>

A procissão que era “civil” também tinha sua ligação com o céu. Mais uma vez o céu uniu-se aos interesses da terra, mas não como na procissão de Corpo de Deus que desejava D. Marco Antonio em 1827. Para padre Diogo não era simples presença do Imperador e sua elevação junto ao Corpo de Deus que sustentava o Império, mas sim a exposição dos cidadãos ao lado do Imperador rigorosamente uniformizado dentro da organização hierárquica da Guarda Nacional. O céu límpido era um sinal da benção divina àquele ato e nova ordem civil. Ao privar a festa de tempestades, seja das materiais como das políticas e sociais, Deus impunha sua presença de uma outra forma naquela cerimônia. No entanto, os limites entre o religioso e o civil eram estreitos e tortuosos. Padre Diogo entrava e saía deles sempre enfatizando que seu modo e pensar era pautado pela “justiça”. Entretanto, era difícil ser “justo”, sobretudo em momentos em

---

<sup>134</sup> Trata-se de uma carta aberta do ministro Feijó e da regência trina publicada primeiramente em 12 de fevereiro de 1832 na *Aurora Fluminense* e reimpressa no *Novo Farol Paulistano*. Ver: *Novo Farol Paulistano*. n° 60, sábado, 10 de março de 1832.

<sup>135</sup> *Idem ibidem*.

que ser deputado ou ministro implicava tomar decisões muitas vezes aparentemente contraditórias com a condição eclesiástica. Foi o que ocorreu durante os debates parlamentares sobre a lei de responsabilidade dos ministros de Estado.

Com mais de um ano de debates, esta lei começou a ser discutida em junho de 1826 e só é aprovada em outubro de 1827. Padre Diogo fez sua primeira intervenção na Câmara apresentando uma polêmica emenda ao projeto desta lei. Ele reclamava pena de morte para os ministros que atentassem contra a existência ou livre exercício dos poderes políticos exercidos pela Constituição do Império ou usurpassem de algumas das atribuições destes poderes. Se o crime fosse tentado contra o exercício dos poderes, mas não fosse levado a cabo, padre Diogo sugeria o degredo para a ilha de Fernando de Noronha. Novamente D. Marco Antonio reclamava da austeridade de padre Diogo enfatizando que se algum ministro atentasse contra a vida do Imperador ou sua família, devia ser punido como a qualquer criminoso e que se seu crime fosse no exercício de suas funções, ele não reclamava a pena de morte:

Para um funcionário público que tem exercido grandes empregos, basta a deposição do lugar, basta a deposição do lugar, basta ser condenado a uma vida particular; privá-los de seus amigos é a maior pena que se lhes pode dar. Essas grandes penas nunca admitirei, nem a pena capital.”<sup>136</sup>

Padre Custódio defendeu padre Diogo, relatando que, embora fosse eclesiástico e assim, “não devia de mui pronto aprovar a pena de morte”, por outro lado, o ministro que atacava “a liberdade e a segurança da nação” devia ter “a maior pena”. Houve na seqüência toda uma polêmica sobre como caracterizar a morte do ministro: se ela devia ser “natural”, como pregavam padre Custódio e padre Diogo, ou morte “civil”, como queria D. Marco Antonio. Mais uma vez os padres Custódio e Diogo ganharam a luta, mesmo com D. Marco Antonio os acusando de ser eclesiásticos favoráveis a pena de morte. Neste sentido, padre Custódio defendia-se:

“Na verdade aquele que trair a nação atacando o sistema liberal, que ela tem adotado, o que atentar contra a liberdade pública, a inviolabilidade do trono, dos representantes da nação, é réu de alta traição. (...) Aquele que ataca os princípios constitucionais, e as leis, porque a nação se rege, comete um crime

---

<sup>136</sup> *Idem*, p. 90.

de traição, e deve ser rigorosamente castigado, sem exceção de classe, porque a lei é igual para todos.”<sup>137</sup>

Padre Diogo e Custódio falavam como deputados e civis quando requisitavam pena de morte aos ministros infratores graves, mas eram simultaneamente religiosos que defendiam penalidades complicadas como a pena de morte. Eram tementes à Deus e ao culto dos Santos, financiando procissões como a da semana santa em Itu, mas defendiam o fim do financiamento estatal para outras procissões. Pregavam a adoração à Deus e aos santos, em situação de resignação e humilhação para o pagamento de dívidas de consciência e moral, mas recusavam-se a estender esta atitude ao Imperador e seus administradores. Estas ambigüidades em um Império católico várias vezes levou padres como Diogo a colocar-se em posições muito contraditórias.

Em 18 de junho de 1827, por exemplo, a comissão eclesiástica da Câmara composta por padre Diogo, D. Romualdo de Seixas, D. Marco Antonio, entre outros, apresentou uma proposta para que fosse validada em todo o território nacional uma cláusula do Concílio de Trento: a que estipulava que os padre podiam promover casamento de noivos sem a autorização dos Bispos. No plenário, porém, D. Marco Antonio discursou longamente defendendo o poder dos bispos para impor exigências suplementares e tributos para elaborar o casamento, demonstrando que dentro da comissão eclesiástica possuía ele uma opinião contrária ao que foi decidido. Neste caso, padre Diogo e D. Romualdo concordavam com uma regulamentação vinda de Roma.

Dois meses mais tarde, entretanto, em 11 de agosto, padre Diogo apresentou um projeto, em nome da mesma comissão eclesiástica, caçando os poderes do Tribunal da Legacia das mãos do núncio apostólico, D. Lourenço Calcppi, que era o próprio enviado do Vaticano e seu representante no Brasil.<sup>138</sup> Indo mais além, em setembro, um deputado, Ferreira França, reapresentou um projeto que já havia levado a plenário na Constituinte de 1823: o que propunha a extinção dos frades e freiras no Brasil e o fim do celibato obrigatório para os eclesiásticos. Como já notei anteriormente, padre Diogo redigiu e apresentou ainda em setembro de 1827 um longo voto em separado

---

<sup>137</sup> *Idem*, p. 91.

<sup>138</sup> Vinha de longa data o problema da monarquia portuguesa e brasileiro com os núncios enviados pelo Papa, sobre eles, ver: Hildebrando Accioly. *Os primeiros núncios no Brasil*. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1949 e Luís Talassi. *Op. cit.*

sobre os problemas causados pelo celibato imposto aos padres, defendendo o projeto do deputado França, propondo assim sua extinção no Brasil.<sup>139</sup>

Padre Diogo e seus companheiros clérigos ora atuavam com o Papa e suas legislação canônica, ora voltavam-se contra ela. O ponto central destes diferentes posicionamentos era a questão da soberania legislativa da Assembléia e do Brasil. Em 1828 padre Diogo respondia a D. Romualdo ainda sobre a questão do celibato, explicando melhor sua tese:

“Digo mais, que é uma fraqueza e uma vergonha mendigarmos do Papa, como quer o Sr. Arcebispo [D. Romualdo]. Aquele favor de que ele mesmo goza e que é todo de nossa atribuição. E se a nação brasileira não tem a força e o poder necessários para promover sua prosperidade, sem o consentimento da Cúria Romana, então não é independente, não é nação.”<sup>140</sup>

Padre Diogo concluía sua fala afirmando que se o Papa determinasse algo a que não concordassem os legisladores, estes não estariam em pecado como argumentava D. Romualdo, e que os católicos estavam “firmes em obedecer ao Papa” em tudo aquilo que o poder temporal consentisse, isto é, “em matéria de disciplina”.<sup>141</sup>

Ganhando amplitude devido as suas falas e em especial em razão de seu voto em separado sobre o celibato, padre Diogo Feijó tornou-se conhecido por sua peculiar forma de buscar unir a Igreja com o Estado. Seu voto sobre o celibato circulou impresso pelo Brasil, sendo reproduzido e debatido em inúmeros jornais de época. Eram réplica e tréplicas que acendiam paixões nacionalistas e apimentavam as críticas ao governo de D. Pedro I.

Em visitas ao arcebispo, nos jornais, no Parlamento ou nas comissões que participava na Câmara, o deputado Diogo foi sempre tomado como um padre paulista, “um reformador”, como lembrava D. Romualdo. O efeito de suas falas no Rio

---

<sup>139</sup> Ferreira França repetiu o mesma indicação proposta inicialmente em 1823 na Constituinte: “indico que os nossos padres sejam casados e que os frades e freiras acabem entre nós”. No entanto, em 1827, esta indicação ganhou a defesa em plenário de Feijó em seu conhecido voto em separado, saiu para os jornais, sendo editada em vários livros, ora a favor, ora contra padre Luiz Gonçalves dos Santos escreveu dois opúsculos contrariando o voto em separado de Feijó que havia sido publicado pela Câmara. D. Romualdo publicou uma “Reflexão” sobre o tema também contestando Feijó. A favor do celibato saiu o sacerdote paulista Manoel Joaquim do Amaral Gurgel além do próprio Feijó. Para detalhes das publicações e disputas, ver: Luiz Gonzaga Novelli Júnior. *Feijó, um paulista velho*, *Op. cit.*, pp. 102-106.

<sup>140</sup> “Anais da Câmara”, 1828, tomo 1º, p. 196.

<sup>141</sup> *Idem ibidem*.

de Janeiro foi bem diverso daquele sentido nas Cortes de Lisboa, em 1822. Dono de polêmicas opiniões, padre Diogo levava as últimas conseqüências um catolicismo peculiar, moralista e “justiceiro”. Suas posições eram muitas vezes contraditórias, pois não havia como conciliar a moralidade que padre Diogo criou no patrocínio e em sua “sociedade doméstica” com os calorosos debates promovidos na Câmara e Senado de 1826, onde muitos outros padres e deputados impunham sentidos outros para a ação política. Era neste contexto que padre Diogo expunha suas idéias. Voltando para São Paulo anualmente, as reelaborava no Conselho provincial. De lá o reformador e padre Diogo retirava novos argumentos e problemáticas que trazia para a Corte.

## 6.7 - A busca da felicidade.

Em 20 de dezembro de 1828 padre Diogo Feijó, recém chegado do Rio de Janeiro, assumiu com “notório contentamento” a secretaria do Conselho paulista. Nesta ocasião, ele e o presidente do Conselho, o bispo D. Manoel Joaquim Gonçalves de Andrade, oficiaram ao Imperador agradecendo-lhe a regulamentação de 27 de agosto do mesmo ano, que punha em “andamento a precisa instituição dos Conselhos Gerais da Província”.<sup>142</sup> Era a primeira vez que padre Diogo Feijó dedicava-se efetivamente aos trabalhos em São Paulo, pois nos dois anos anteriores, embora estivesse em sua Província natal durante a época de funcionamento do Conselho, havia pedido dispensa dos encargos, alegando estar doente. Neste ano de secretariado, padre Diogo promoveu grandes mudanças no funcionamento do órgão paulista: foi criado um espaço para a divulgação de projetos dos conselheiros com um livro especialmente criado para registrá-los. Entre 1828 até 1831 foram registrados neste livro um expressivo número de 58 projetos e, destes, apenas oito foram assinados por padre Diogo. No entanto, os problemas abordados em São Paulo por padre Diogo são extremamente interessantes. Sua primeira proposta, apresentada em 12 de dezembro de 1828, procurava estabelecer uma distribuição e venda de terras devolutas proporcionalmente ao número de familiares e escravaria que possuísse o requisitante. Soava como uma hierarquizada reforma agrária.

---

<sup>142</sup> “Carta ao Imperador”. Atas do Conselho Geral da Presidência 1828-31. *Arquivo do Estado de São Paulo*. Ordem 6148, Livro 3º, página 3 de 20 dezembro de 1828.

Logo em seguida, em janeiro de 1829, padre Diogo voltou sua atenção para a instrução pública com um projeto para a criação de cadeiras de filosofia, em algumas das vilas da Província. Nesta mesma linha, no final de 1829, dedicou-se ao problema da instrução indígena para a qual elaborou dois projetos. Já em dezembro de 1830 e janeiro de 1831 apresentou projetos sobre a questão religiosa, propondo a criação da caixa eclesiástica ou a Constituição civil do clero paulista e ainda a extinção de algumas freguesias e a regulamentação do emprego de vigário geral.

Enquanto em 1826-1831 padre Diogo tratava de debates eclesiásticos no Rio de Janeiro com padres, bispos e até com o arcebispo D. Romualdo de Seixas, em um primeiro momento em São Paulo, padre Diogo aparentemente voltou-se mais para questões outras como a distribuição de terras devolutas ou o problema da instrução pública e indígena. Foi apenas depois de 1830 que retomou seus debates ditos religiosos em São Paulo. Parte da explicação para esta atitude de padre Diogo estava no caráter que os conselheiros paulistas imprimiram logo de início ao seu conselho: os debates voltaram-se mais para as correspondências que o conselho recebia de toda a parte da Província e os projetos muitas vezes refletiam esta preocupação. A idéia era a de legislar do particular para o público, baseando-se no artigo 71 da Constituição do Império. Pelo menos era este o argumento do bispo Manoel e de padre Diogo em sua carta ao Imperador. Escreviam eles:

“É neste código sagrado [a Constituição do Império de 1824] que Vossa Majestade imperial, reconhecendo em sua sublime razão, que os homens entrando em sociedade política não perdem jamais seus direitos naturais, consagrou no artigo 71, o princípio de direito público universal = que todo o cidadão tem o direito de intervir nos negócios de suas províncias; como aqueles que mais interessam à felicidade particular, da qual essencialmente dependerá a felicidade pública.”<sup>143</sup>

Se era claro que padre Diogo, partindo do particular para o público, podia ampliar seu campo de análise, por outro lado, sempre discutiu os limites da justiça mundana, da liberdade dos homens e sua moralização social. Esta problemática estava presente na Corte desde 1826 e volta reforçada em 1828 no conselho provincial de São Paulo. Em 1828 padre Diogo Feijó parece querer alicerçar seu discurso moralizador e exemplificador não apenas em sua “sociedade doméstica”, mas na paulista. Era da

correspondência e dos problemas provinciais que ele retirava mais forças para seu argumento moralizante antigo.

Por outro lado, sua experiência no Rio também invadia o Parlamento paulista. Em 1828, padre Diogo repetiu em São Paulo seu projeto sobre instrução pública apresentado e rejeitado no Rio. Pela sua Província natal ainda passaram a questão do celibato clerical, ou ainda deliberações como a da que propunha utilizar o convento dos franciscanos em São Paulo para a instalação de um curso jurídico. No entanto, estes e outros debates que padre Diogo fazia em São Paulo, também recuperavam correspondências de pessoas as mais diversas vinda da própria capitania paulista.

Entre 1827 e 1828, por exemplo, um intenso debate sobre a catequese ou instrução dos índios demonstrava os limites entre o poder secular e o da Igreja, ao mesmo tempo em que tocava no grave problema da escravidão. Em 11 de outubro de 1827 o conselheiro Manoel da Cunha Chichorro, o mesmo que em 1824 amotinara-se em Taubaté requisitando a volta do absolutismo, propôs que o governo voltasse a investir na educação indígena catequética, criando em São Paulo uma cadeira de “língua índica” onde todos os diáconos e eclesiásticos fossem instruídos, dando-se condições para que levassem a diante o antigo trabalho dos jesuítas.<sup>144</sup> Um ano mais tarde, em 4 de outubro de 1828, o discurso do presidente do conselho voltava a tocar no assunto dos indígenas, colocando o problema em outro patamar. Para ele, a instrução dos indígenas não devia ser paga pelo Estado com a ação religiosa, mas resolvido pelo exemplo privado. Lembrava que ele próprio, que além de presidente do conselho também era bispo de São Paulo, foi o primeiro a trazer para a capital dois moleques índios, instruindo-o a sua custa e formando-os como o intuito de voltarem para suas aldeias, ensinando por lá a doutrina cristã para seus pares.<sup>145</sup> No mesmo ano, padre Diogo propôs uma solução para os indígenas via subsídio comercial. Desejava que o governo promovesse - por meio de um financiamento anual - algum comércio com os índios selvagens para que se criasse neles

---

<sup>143</sup> *Idem ibidem*.

<sup>144</sup> “Projeto de Manoel da Cunha Azevedo Z. Souza Chichorro”. Atas e Processos do Conselho 1824-31 Geral. *Arquivo do Estado de São Paulo*. Ordem 5650, lata 2 de 11 de outubro de 1827.

<sup>145</sup> “Fala de abertura dos trabalhos do Conselho Provincial para o ano de 1828”. Atas do Conselho Geral da Presidência 1828-37. *Arquivo do Estado de São Paulo*. Ordem 6149, Lata 12- 80ª sessão de 4 de outubro de 1828. O vice-presidente do Conselho Provincial assinava como Manoel

necessidades que só a “civilização” podia saciar.<sup>146</sup> Manoel Bispo e padre Diogo acreditavam que o papel do Estado provincial limitava-se a incentivar a catequese “particular” ou a religiosa via incentivos do comércio ou exemplo próprio, mas desacreditavam no antigo modelo jesuítico de ligação da Igreja como o Estado, como pensava o conselheiro Chichorro.

Toda esta polêmica tem dois lados interessantes. Por um lado parece repetir em São Paulo o debate do Rio de Janeiro sobre os limites do poder estatal em um Império oficialmente tido por católico romano. No entanto, em São Paulo, esta problemática vinculava-se a casos específicos vindos da ligação do conselho com o “povo”. Além disso, o outro lado desta discussão revela que a problemática dos indígenas ganhava outros significados para padre Diogo. A catequese indígena era um problema que tocou aos padres do patrocínio, principalmente quando o assunto penetrava no problema de sua escravização<sup>147</sup>.

Em 1816, um padre que se dizia missionário, padre Manoel Ferraz de Sampaio Botelho, denunciava ao capitão-general e governador de São Paulo que, por não poderem comprar escravos, alguns moradores da vila de Porto Feliz constituíam-se falsos missionários indo aos sertões e trazendo índios para lhes servir como escravos.<sup>148</sup> Entretanto, o próprio denunciador do caso, o padre Manoel, a seu modo, também traficava, ou melhor, reduzia índios. Alguns anos antes, em 1810, o missionário trouxe oito deles da margem do rio Paraná. Pela Carta Régia que lhe havia sido conferida em primeiro de abril de 1809, padre Sampaio podia dispor deles por um período de quinze anos, recebendo inclusive certidão de posse, para o caso de desejar vendê-los. A diferença entre os então denominados “falsos missionários” porto-felicenses e o missionário padre Manoel era a de que este último tinha permissão Real para a captura indígena e os

Bispo, mas chamava-se D. Manoel Joaquim Gonçalves de Andrade e ocupava o cargo de bispo de São Paulo. Sobre o papel eclesiástico de D. Manoel, ver: Augustin Wernet. *Op. cit.*, pp. 54-95.

<sup>146</sup> “Proposta sobre a civilização dos índios”. Ofícios Diversos de Itu – 1840/44 *Arquivo do Estado de São Paulo*. Ordem 1070, Lata 275, Pasta 1. Cópia das Atas do Conselho Geral da Província 1829-30 [está escrito na margem esquerda superior do papel das cópias uma anotação da página e livro de onde provavelmente foram retirados: nesta proposta consta: “livro pag. 13”]

<sup>147</sup> Mário de Andrade encontrou indícios de que o próprio padre Jesuíno do Monte Carmelo havia viajado para a vila de Goiás em 1806 certamente como missionário. Mário de Andrade, *Op. cit.*, pp. 238-239.

primeiros não. A Carta Régia que conferia esta permissão ao padre Sampaio estipulava a transitoriedade da servidão indígena, pelo período máximo de quinze anos. As certidões, que tinham como razão de ser a possibilidade de comércio desta mão-de-obra, serviam na Carta para comprovar a data inicial da contagem destes quinze anos de cativo. Este era o período necessário para que os indígenas se adaptassem à uma chamada vida “civilizada”. Este caso não chamaria mais a atenção se não fosse pelo detalhe que padre Botelho já foi visto e analisado no primeiro capítulo desta tese. Em 1820 ele foi acusado por padre Pedro Silveira, um patrocinista, de concubinato, roubo e outras falcatruas. Entre suas irregularidades, acrescentava-se a de que padre Botelho havia roubado dinheiro de muitos fazendeiros de Itu, pois “recebendo vários donativos para ir buscar bugres do sertão trouxe mui poucos, e consumiu o resto que era avultado”. Além disso, havia matado muitos indígenas no sertão, pois “na primeira viagem que deu nesta diligência ao sertão”, ele próprio havia feito “fogo aos índios em uma cachoeira, ou ilha do rio Tietê, e o seu maior regalo era ver caírem mortos aos ditos índios Xavantes”.<sup>149</sup>

O problema dos índios e sua catequização remontavam a época das disputas teológicas e mundanas entre os padres patrocinista de Itu com padres como o vigário Pina e padre Manoel Botelho. No entanto, em 1830, as dimensões daquele problema de fundo teológico e moral se alargavam. Em fevereiro daquele ano, padre Diogo Feijó e Manoel Bispo estavam unidos novamente em uma representação ao Imperador para pedir a extinção da carta régia de 5 de novembro de 1808, aquela que havia dado permissão para padre Botelho buscar indígenas no sertão. Escreviam eles:

“[Com esta carta] foi permitido fazer-se correrias contra esses infelizes, que tinham, talvez, outro crime, senão repelir a força com força. Assim foram de novo reduzidos à escravidão, chegando a barbaridade a ponto de serem vendidos em leilão, pretendendo-se que vendiam os serviços; não de 15 anos, mas talvez perpétuos, e o que é pior dos filhos destes índios, e dos filhos destes filhos porque aqueles que os possuem, lançam mão de todos os ardis para conservarem neste miserável estado, sendo facilímo iludir a vigilância do governo logo que mandam-se de uma Província para outra.”<sup>150</sup>

---

<sup>148</sup> “Ofício do padre Manoel Ferraz de Sampaio Botelho ao capitão-general Conde da Palma de 16 de agosto de 1816”. *Arquivo do Estado de São Paulo*. Ordem 293, Lata 55, Doc. 154.

<sup>149</sup> *Idem ibidem*.

<sup>150</sup> “Carta ao Imperador”. Atas do Conselho Geral da Presidência 1828-31. *Arquivo do Estado de São Paulo*. Ordem 6148, Livro 3º, página 18 de 8 de fevereiro de 1830.

Esta solicitação ao Imperador resgatava um antigo problema caro aos patrocinistas, mas também vinha em um momento em que padre Diogo e Manoel Bispo estavam temerosos. Fazia pouco tempo que a velha temática de padre Botelho havia sido reerguida por um outro acontecimento relatado em uma correspondência enviada ao Conselho provincial. Em 21 de novembro de 1829 entrava em discussão no conselho uma carta da vila de Itapetininga. Relatava o conselheiro Rendon que recebeu e analisou a correspondência:

“O Coronel Luciano Carneiro Lobo dá parte ao Governo que têm aparecido alguns Índios Selvagens nos lugares Itararé, e Iaguaricatu, sem contudo terem feito dano. Depois diz que o número deles é muito grande, e conclui que sendo apanhadas duas Índias (as quais apesar do agasalho tomaram a fugir) estas contaram, que aqueles Índios eram de Guarapuava, que viviam corridos e atropelados dos Índios brabos.

O dito coronel primeiro pede pólvora, e chumbo grosso para fazer correrias aos Índios, no que vai com a opinião dominante do seu País, cujos moradores assim o pedem; mas ele mesmo depois reconhece a utilidade de os aldear, por isso mesmo que já são Índios menos ferozes, que já nos conhecem, e que saíram de suas terras perseguidos de outra, ou outras Hordas ferozes.”<sup>151</sup>

Ao problema dos índios ditos “brabos” juntava-se a “opinião dominante no país” de os receber com pólvora e como Manoel Bispo lembrava juntamente com padre Diogo, somava-se a tudo isso a escravização que vinha com falsas atividades missionárias como as de padre Botelho. Mais uma vez a questão da liberdade humana era ressaltada por padre Diogo. Também neste caso sua opinião era a de que não cabia ao Conselho interferir diretamente na ação religiosa missionária, mas promover a educação do povo em geral e o comércio com os indígenas em particular, criando neles o desejo de uma liberdade “civilizada” e mediada por novas relações sociais. Era a mesma tática que padre Diogo utilizava para justificar o tratamento e relacionamento com seus “domésticos” que ele ampliava no conselho junto com o bispo D. Manoel. Mais uma vez os limites que faziam com que outros senhores entendessem liberdade de seus “domésticos” de forma diferente havia que ser, de certa forma, tolerada. Aos conselheiros cabia dar exemplo e promover meios de educar o “povo” para a liberdade, incluindo aí senhores como aquele que apreendeu os indígenas em Itapetininga, ou mesmo os indígenas apreendidos.

Os debates sobre a educação do povo e sobre a liberdade humana não estavam presentes no Conselho paulista somente quando o assunto eram os indígenas. Foram várias as solicitações de escravos reclamando de maus tratos e de escravização indevida. Em 26 de agosto de 1825, por exemplo, um conjunto de seis libertos, os “miseráveis suplicantes Inácio, Bento, José e Escolástica”, juntamente com suas mães, Benedita e Vicência”, vieram a “respeitável presença” dos conselheiros paulistas relatando-lhes que sua ancestral<sup>152</sup>, a escrava Francisca, havia sido liberta com a condição de prestar serviços a seu senhor até a morte deste. Por isso, seus filhos e netos sempre viveram e foram tratados como escravos. Contavam que estavam em uma “infeliz circunstância, e sujeição”, de viver “como escravos, sendo libertos”. E que nesta “sujeição e cativeiro” mantinham-se por mais de “44 anos morando em senzala feitas em dias de seu descanso” e fora da casa do seu suposto senhor João Bueno. Enfatizavam ainda que alimentavam seu suposto senhor, que só desfrutava de seus “dias de serviço” e nem sequer pagava suas vestimentas. Finalmente alegavam que eram todos eles “o amparo e abrigo de sua mãe cega e incapaz do menor serviço” e que o dito João Bueno a havia abandonado neste estado. A história complicou-se mais quando o próprio João Bueno defendeu-se no Conselho alegando que realmente havia passado “uma escritura de liberdade a seus escravos” havia mais de quarenta anos e que nela entrava também uma escrava de nome Francisca. No entanto, afirmava o velho senhor, que a condição da liberdade era a de servirem a ele, durante sua vida, e a de sua mulher. João Bueno relatava ainda que “esta Francisca deu muito trabalho”, que “fugiu para Minas, de onde veio a poder de dinheiro”. Depois disso teve duas filhas, Vicência e Benedita, e logo morreu. Lembrava ainda João Bueno que seus libertos deviam considerar que ele tinha “quase de cem anos de idade”, e que pouco os podia “incomodar”, alegando ainda que havia libertos no grupo que não mereciam a liberdade, pois viviam “sem governo”, embriagando-se e furtando.

O conselho acabou deliberando a favor da liberdade dos descendentes da liberta Francisca, alegando que a liberdade condicional não se aplicava aos descendentes. No entanto, casos como este eram complicados e colocavam os conselheiros em

---

<sup>151</sup> Atas do Conselho Geral da Presidência 1828-37. *Arquivo do Estado de São Paulo*. Ordem 6149, Lata 12, 123ª Sessão Ordinária de 21 de novembro de 1829.

enrascadas jurídicas e morais. No caso acima mencionado os conselheiros acreditavam que os libertos haviam deixado em desamparo um senhor de quase cem anos. Além disso, a tomar pelo velho Bueno, todos os descendentes da liberta Francisca não eram muito confiáveis, pois, uns fugiam, e outros bebiam e/ou furtavam. Por outro lado, estes mesmos conselheiros sabiam que o velho senhor Bueno já não mais cumpria com suas obrigações de tratamento de seus serviçais, só lhes tomando as diárias de trabalho, esquecendo-se de suas obrigações morais como as de fornecer-lhes vestimentas, alimentos e moradia.

Os conselheiros recbiam os mais variados ofícios e na maioria das vezes metiam-se em problemas muito particulares. Por exemplo, em 14 de outubro de 1825, o pardo Luiz, escravo da Capela de Santo Antonio, situada entre a Fazenda do Colégio e a Freguesia de S. Roque, vinha até o conselho representando a si e a seus seis companheiros de cativo. Acusava o administrador da capela, o alferes João de Dr. Muniz de uma “excessiva rigorosidade” nos castigos aos escravos da capela e que o alferes João batia nele e em seus sobrinhos por dias a fio. O pardo Luiz requisitava somente que o Conselho deliberasse que seu senhor fosse menos rigoroso nos castigos. Diante desta súplica imediatamente os conselheiros remeteram um ofício em que requisitavam que o alferes parasse com o castigo aos sobrinhos de Luiz e justificasse seus atos. Este último respondeu relatando que o problema era a indisciplina daqueles escravos e que ela havia começado com um assassinato. Narrava o alferes João:

“Depois que os escravos do Tenente Antonio Barbosa mataram a meu sobrinho Antonio Pinto, e não lhe succedeu coisa alguma, caí então regalando-se, ficaram os meus com este exemplo muito soberbos, e valentes, e há dois anos quando sempre esperando a morte todos os dias, porque não fazem mais caso de mim; e tanto assim que estes dois anos não tenho tido mantimento, nem para a sustentação da casa porque não trabalham, senão quando querem, e aquilo que querem, e se eu lhes digo alguma coisa, respondem-me como quem querem mesmo que me pegue em algum para então caírem sobre mim: e como tenho conhecido isto muito bem, ando sofrendo tudo com muito jeito, ainda mais agora que ando padecendo graves moléstias; eles que conhecem o meu estado, vivem como querem: passam por mim com grandes facas nas cintas, e algumas até de palmo e meio de compridas; enfim chegaram agora a tais termos, que repreendendo eu a dois que me maltrataram umas bestas com palmões, e feridas por cargas tortas, logo me responderam com tanta

---

<sup>152</sup> Francisca era avó de Inácio, Bento, José e Escolástica, mas era mãe de Benedita e Vicência.

liberdade, que chegou o mais velho a dizer-me: deixa-te estar que me há de pagar.”<sup>153</sup>

Se os escravos ficaram “soberbos” e “valentes”, por outro lado, o alferes, mesmo doente, teve quem o defendesse. Continuando sua narrativa lembrava:

“Ora senhor que havia eu de fazer neste caso? Tomei o acordo de ir me valer do Capitão Joaquim José de Moraes, pedindo-lhe me mandasse segurar aqueles dois que declararam os seus intentos, o que o dito Capitão logo fez prontamente, mandando seis pessoas do seu conceito em casa do dizimeiro, onde lhes iam entregar uns cargueiros de milho, mesmo em ordem de aí serem presos com muita cautela para não haver maior desordem e aí foram presos, e os recebi levando-os para minha casa, acompanhados de dois homens daqueles, para os parceiros não motinarem e soltá-los matarem-me. Ora logo que cheguei meti-os em ferros, e no outro dia dei em cada um deles 25 bacalhoadas, e a tarde outro tanto, e quando foram dois dias desta sorte completaram os açoites em cada um, os outros foram se valer de pessoas a quem eu não podia faltar, e mandando-se-me pedir logo os soltei nos dois dias, e no mesmo dia 9 os soltei.”<sup>154</sup>

E se o alferes tinha suas armas, seus escravos também possuíam as suas.

E o escravo Luiz as utilizou muito bem. Seu senhor continuou narrando:

“...suponho mandaram o Luiz a cidade fazer o requerimento porque entenderam que eu por isto seria castigado. Pois só pela mentira que foi dizendo que eu estava dando nos outros castigo rigoroso, aí se conhece como eles são, a maldade que dão nisto mesmo a conhecer, pois, se os que apanharam os cem açoites nos dois dias logo foram soltos, como diz o dito Luiz que se mande suspender os açoites, e soltá-los, se eles já andavam soltos. Enfim, senhor, agora ainda ficam em pior estado, porque muito não chegou o Luiz, esconderam as facas, porém logo que souberam que o dito requerimento foi a favor deles os que não apanharam tornam a andarem com as facas como dantes, eu no mesmo perigo.”<sup>155</sup>

A quem o conselho devia proteger? Aos escravos que eram açoitados rigorosamente, ou ao senhor que dizia viver atemorizado com seus “valentes” e “soberbos” escravos? Os conselheiros decidiram mandar apreender as armas dos escravos e recomendaram avisá-los que seu senhor podia castigá-los caso não os obedecessem. Alguns destes casos chegaram ao conselho paulista e nem passaram pelas mãos de padre Diogo, que só passou a atuar efetivamente por ali depois de 1828. No entanto, Diogo estava atento a eles, pois assim que redigiu um projeto sobre a questão indígena também

<sup>153</sup> Atas e Processos do Conselho Geral 1824-25. *Arquivo do Estado de São Paulo*. Ordem 5649, Lata 1 de 14 de outubro de 1825.

<sup>154</sup> *Idem ibidem*.

intervio em uma questão que envolvia a escravidão africana. Em 1829, colocou-se em pauta a conduta de um juiz de paz da vila de S. Carlos, a quem cabia promover a ordem em seu distrito. O Juiz de paz não havia dado parte ao juiz criminal sobre as “novidades” que haviam ocorrido “no mês de maio”, que se resumiam em “ter Antonio Pereira tirado com os dentes as orelhas de uma sua escrava por algumas faltas, que tivera nas obrigações de cozinha, bem como haver José Leonardo cortado parte de uma orelha a dois escravos que lhe fugiram”. Não era a primeira vez que o conselho paulista lembrava faltas cometidas por autoridades. Em sessão de 20 de dezembro de 1824, por exemplo, o amigo pessoal de padre Diogo, o tenente coronel Rafael Tobias de Aguiar fez uma proposição as “repetidas propinações de venenos de uns para outros escravos na comarca de Itu, e em outras vilas”. Estava preocupado, pois “os senhores dos mesmos, tendo mais em vista o seu interesse particular, do que o bem geral” escondiam ou vendiam aqueles que perpetravam este “grave delito”. Rafael Tobias lembrava “as funestas conseqüências, que podiam resultar da impunidade de semelhante delito” e propunha que se “expedissem eficazes recomendações aos Ouvidores das respectivas Comarcas desta Província”, para que, por si, e pelos Juizes Ordinários vigiassem, “com o zelo, que lhes deve merecer a segurança e saúde dos cidadãos, sobre este artigo, procedendo na forma da Lei; não só contra os ditos escravos, mas também os senhores, que procurarem evadi-los as penas, que lhes devem ser impostas”. Recomendava ainda o conselheiro que escravo algum, que morresse subitamente, e que houvesse indício de ter sido envenenado, fosse internado sem que se procedesse ao “necessário exame”, a fim de melhor constar da “propinação do veneno”.<sup>156</sup> O interessante nos casos acima é que o conselho provou ou até mesmo afirmou diretamente que, seja para proteger ou para controlar, os escravos e a escravidão eram um importante objeto de debate para o conselho. No primeiro caso os conselheiros lembravam que o “bom tratamento da escravatura” era uma de suas funções primordiais, deliberando que se recriminasse ao juiz de paz. Esta deliberação teve o apoio e padre Diogo.<sup>157</sup> Já no caso dos venenos, os conselheiros lembravam que os escravos estavam

---

<sup>155</sup> *Idem ibidem*.

<sup>156</sup> Atas do Conselho Geral da Presidência 1823-24. *Arquivo do Estado de São Paulo*. Ordem 6148, Lata 1, 10ª sessão de 20 de dezembro de 1824.

<sup>157</sup> Atas do Conselho Geral da Presidência 1828-37. *Arquivo do Estado de São Paulo*. Ordem 6149, Lata 12, 103ª Sessão Extraordinária de 27 de junho de 1829.

sujeitos às justiças e que os senhores que se recusassem a levar a julgamento escravos envenenadores também deviam ser punidos por obstruir o trabalho da justiça.

Na carta que padre Diogo e Manoel Bispo mandaram ao Imperador estava claro que o papel dos conselheiros era o de captar os “anseios” vindos da correspondência com o conselho, julgá-los e propor medidas para proporcionar o que se denominou então de “felicidade particular”. No entanto, o conselho vivia entre contraditórios “anseios”, entre aqueles dos missionários indígenas e os dos índios aldeados, entre os dos fazendeiros que pediam pólvora para acabar com os “índios brabos” e protegerem suas propriedades e o problema da educação gentílica. Estes conselheiros haviam de resolver os impasses entre senhores, escravos em meio a enormes confusões entre as funções cabíveis a autoridades como os juizes de paz, criminais e ouvidores. No meio de tudo isso, esse conselheiros deviam legislar seguindo o que estava sendo discutido na Corte.

Era neste sentido, que as idéias de padre Diogo mais uma vez entravam e saíam de São Paulo para o Rio de Janeiro, sempre buscando ajustar a “felicidade particular” com a “pública” em um intrincado meio de discórdia político-religiosas. Embora a Constituição de 1824 nada estipulasse que lembrasse a presença da escravidão e, embora procurasse ditar ou outorgar leis do público ou Imperial para o particular ou para os súditos, em São Paulo dos anos vinte e para padre Diogo e a maioria dos conselheiros paulistas, a “sociedade doméstica” era a base para os debates mais gerais e o problema da liberdade humana, de sua instrução e moralização estavam na ordem do dia. Neste contexto a experiência patrocínista de padre Diogo fazia muita diferença.

Havia muito tempo que ele fazia os elos sociais e morais unirem-se do particular para o público, investindo muito na moralização social. Depois de 1830 veio a abdicação de Pedro I e a súbita ascensão e queda de padre Diogo no Ministério da Justiça em 1831-32 e na regência em 1835-37. Não me interessa discutir aqui as glórias que o político liberal Diogo obteve nos acontecimentos que sucederam à abdicação de 7 de abril de 1831, pois esta é a ênfase de quase todos os biógrafos de padre Diogo. Também não vou narrar todo o contexto político que levou padre Diogo para o ministério da justiça e dali para a regência una do Império. Esta é uma história também já muito vista e escrita. Preciso lembrar que comecei este capítulo argumentando que o próprio padre Diogo

Feijó tinha uma clara memória sobre este período de sua vida: a de uma acirrada luta contra o absolutismo. Afirmava ainda que padre Diogo em seu jornal *O Justiceiro* criara uma periodização específica que ia dos tempos do governo absoluto até o “crepúsculo da liberdade” (inaugurado em 1826 com a Assembléia) e sua plenitude a partir de 1831. Padre Diogo Feijó colocava-se contrário a formação de partidos políticos e se auto-afirmava um “justiceiro”.

Procurando juntar o padre e o político, seu calendário litúrgico com o parlamentar, seu deslocamento físico, com as idas e vindas de seus projetos político-religiosos, busquei construir uma interpretação mais ampla do que teria sido a vida de padre Diogo Feijó nestes tumultuados tempos da regência. Concordo com as memórias de Francisco Rezende expostas como epígrafe a este capítulo, pois o “tempo da regência” era um momento fervilhante da política. Variadas pessoas a discutiam das mais diversas formas. Desde os escravos que mandavam ofícios ao conselho de São Paulo até padre Diogo Feijó que reunia-se com o arcebispo na casa deste último para mostrar-lhe polêmicos projetos.

As movimentações sociais foram muitas, passando por levantes de milicianos até a inquietação escrava mais geral ou sorrateira como no aumento de casos de envenenamentos que abundavam em Itu da década de 1820. Todo este movimento fazia com que as idéias de liberdade que padre Diogo Antonio trazia desde a época do patrocínio fossem sendo postas a prova muitas vezes. A sua “sociedade doméstica” foi sendo ampliada na medida em que tornava-se mais e mais complexa. Se padre Diogo conhecia um pouco melhor o “espírito” de pessoas como seus vizinhos em São Carlos, seus escravos ou os padres que moravam na pequena vila de Itu até 1820, como fazer para compreender os inúmeros “espíritos” que entravam e saíam de sua vida como “empregado público” após 1821? Otimista, padre Diogo apostava no funcionamento de toda uma engrenagem social que ele ajudou a construir ainda no patrocínio.

Dos círculos menores, caminhava cauteloso para os maiores. Ia de São Carlos para Itu, dali para São Paulo e desta para a Corte. Acreditava nos progressos da humanidade, na educação dos povos, no fim da escravidão, na liberdade política e na de pensamento. No entanto, tinha suas leituras próprias de tudo isto. Elas saíam de suas várias experiências: como padre moralista, professor de primeiras letras e latim, senhor de

escravos e terras, como legislador em Lisboa, no Rio e em São Paulo. Na medida em que propunha mudanças, pautava-se no que via, ouvia e experimentava. No entanto, sua vida era um ir e vir contínuo. No mesmo instante em que mudava, permanecia quase sem alterações em muitos pontos. Anualmente padre Diogo rezava suas missas em São Paulo e Itu, fazia sua procissão no patrocínio, revia seus amigos, vizinhos e escravos (que ele denominava de libertandos).

O pastor Kidder o pegou rezando com seu breviário, numa rotina íntima que repetia-se continuamente. A providência divina seguia os passos de padre Diogo e seu Deus governante e patrocinista aproximava-se dele nas mais contraditórias situações. Súplicas e lutas, resignações e embates: a vida de padre Diogo era um eterno reinterpretar de dizeres bíblicos e pregações moralistas. Explicitar suas experiências, ou a maneira pela qual padre Diogo fundia relações sociais as mais diversas dentro de sua vida é, portanto, uma difícil tarefa. Cada discurso contra D. Marco Antonio sobre o papel da Igreja nesta ou naquela situação, cada projeto sobre os indígenas ou os modos de regular as funções dos Juizes de paz, tudo isso, estava profundamente relacionado com as orações e a filosofia moral e patrocinista de padre Diogo Feijó.

Logo após a abdicação de Pedro I, em 12 de julho de 1831, o ministro da justiça, padre Diogo Feijó, enfrentou um levante do 26º batalhão de infantaria do exército regular. Eram 572 homens e o governo não dispunha de pessoal e nem de força moral para combatê-los. Em 14 de julho quando estes levantados - com muito custo - estavam sendo controlados e transportados para navios que os levariam à Bahia, eles convenceram os companheiros que os prendiam a se amotinarem contra o governo. Assim, o 26º batalhão juntou-se aos homens da Guarda Real de Polícia. Daí para a anarquia nas ruas da Corte foi um pequeno passo. Roubos, saques, múltiplas depredações e uma história já muitas vezes narrada em diversos estudos. O que vale lembrar aqui é que padre Diogo sempre foi tomado como aquele homem certo na hora correta para a sustentação do governo Regencial. Era aquele que criou instituições como a Guarda Nacional que, em 1831, salvou a Corte da anarquia social e manteve os Regentes no poder. Logo depois, criou a Guarda Municipal dos Permanentes, participou ativamente na elaboração de toda uma complexa estrutura do código criminal. Em suma, diante de uma situação limite de

motim e convulsão social em 1831-32, padre Diogo ganhou um grande espaço na Corte, levando a extremo a criação de uma regulamentação até então inédita no Império.

O que antes era resolvido por particulares ou com a ajuda nada legalizada de uma guarda do Rei, um capitão-general ou um capitão-mor, passou a ser regulamentado e de competência de alguma autoridade constituída: juiz de paz, delegados de polícia, guardas permanentes ou nacionais. Tantas leis e ordens ministeriais não impediram os atritos na Corte e nas mais diversas províncias e se esta também é uma história sobejamente narrada pelos biógrafos de Diogo, nenhum deles a compreendeu dentro da dimensão que este a concedeu em seu jornal *O Justiceiro*. A posição que padre Diogo Feijó afirmava ocupar não era a de um simples ministro ou representante da regência para assuntos de justiça. Era o de criador de uma nova função para aquele cargo. Era a de alguém que se via como um “justiceiro”, um moralista. Em 1832, em seu discurso na Câmara expunha melhor seu ponto de vista:

“Criado na roça, onde só se fala a linguagem do coração, desconhecendo as etiquetas da Corte, onde é mais usual a expressão da razão, eu não asseguro ser tão comedido que deixe de ofender, bem a meu pesar; mas quero antes ser sincero, do que prometer atacar só princípios e opiniões, e não pessoas como alguns têm feito, e depois com manifesta contradição esquecem-se dos princípios para ultrajar indivíduos.

Sr. Presidente nada me é tão sensível do que ultraje em face. A minha Província é célebre por este distintivo de honra e pundonor, e a minha educação concorre para me serem mui pesadas as injustas recriminações, as sinistras intenções que se dão aos meus atos.”<sup>158</sup>

A ironia de padre Diogo era evidente ao ofender quem o chamava de homem da roça e sem esclarecimento ou razão. Várias vezes defendeu-se no Parlamento contra deputados que vinham de Portugal, ou de outros países da Europa enfatizando que o jogo político devia mirar-se de dentro para fora e não vice-versa. Desta forma, esclarecia-se, explicando:

“... Sou ministro não para satisfazer a vontade de 10 ou 20 homens, mas a da maioria. (...) Senhores quem é Feijó para assustar a capital se ele é tão odiado? O que o sustenta no lugar que ocupa? Que exército mercenário tem ele hoje a sua disposição? Não sabem que 300 homens é toda a força paga? Por que a um grito do Governo aparecem armados 4, 5, 6000 homens? (...) O que é Feijó? E que pode ele fazer para tanto merecer? É pelo contrário o ente mais desgraçado do Brasil. Basta lembrar que qualquer escravo pode ser perdoado

---

<sup>158</sup> *Apud. Clero no parlamento, Op. cit., 3º vol. p. 126.*

de seus crimes; só Feijó não pode ser (...) O ministério de outro tempo ainda poderia arriscar-se, na esperança do perdão de alguma fita, ou mesmo da mudança de nome, o que nunca Feijó apeteceu e nunca procurou. O que dá pois importância a Feijó? O que o obriga a carregar o peso tão grande e até a ser assassinado (...)? É a necessidade de satisfazer os votos do maior número que está convencido que o ministro da justiça não se liga a partidos e que tem declarado guerra aos perturbadores da ordem pública. Se assim não é, (...) por que razão uma só Província ainda não deu a menor demonstração de querer separar-se da capital (...)? Não será por que o Império estará convencido que o governo é nacional e que só procura promover a sua felicidade?”<sup>159</sup>

Trata-se de um discurso inflamado e que vinha para tentar sustentar padre Diogo no ministério. Do sucesso daquela fala dependia sua permanência no ministério da justiça. No entanto, o que desejo ressaltar não é propriamente o que ela objetivava, no caso a aprovação rápida de uma série de medidas de funcionamento da justiça. Mais importante era a forma pela qual padre Diogo pretendia convencer os deputados a aliarem-se a ele. O ministro recuperava o mesmo sentido do discurso de *O Justiceiro*, a saber o anti-partidarismo. Denunciava uma crua realidade que os antigos administradores insistiam em não querer perceber: o Imperador não existia mais para dar perdão às penas dos ministros relapsos e nem premiar com a “mudança de nome” ou título de nobreza aos que se saíssem bem. Padre Diogo afirmava estar ali por governo próprio, para ordenar a sociedade e promover sua “felicidade”.

Antes de fazer apologia de um homem que mandou enforcar um elevado número de pessoas e prender em péssimas condições outro tanto, antes de, por outro lado, elevar padre Diogo a um dos postos de redentor da unidade do Império, pretendo ressaltar a profundidade de seu discurso de 1832 para a compreensão e significados de uma vida que experimentou aqueles tempos de uma maneira própria e, ao mesmo tempo, muito comum. Naquele momento, padre Diogo estava entre seus ideais religiosos patrocínistas e os problemas sociais que cotidianamente cortavam sua vida ou “emprego público”. Estava entre sua origem roçeira em São Paulo e a etiqueta da Corte, pontuada por ares franceses. Entre os escravos esquecidos pela Constituição de 1824, mas que tumultuavam as ruas das principais cidades do país recém formado. Estava entre senhores proprietários e os índios “brabos” e aldeados, uns com direito de propriedade ou usufruto do trabalho, outros com o direito à liberdade. Estava ainda entre a tradição de

---

<sup>159</sup> *Idem ibidem*.

governo dos antigos administradores reais e a nova normatização que incluía os juizes de paz e a guarda nacional. Neste sentido, de um lado estava a antiga hierarquização centrada no monarca e sua divinização e, de outro, uma busca de leis inspiradas por um Deus legislador e justo. Em suma, padre Diogo encontrava-se diante de muitos interesses, em sua maior parte, contraditórios.

Para aqueles que o criticavam, padre Diogo apontava o passado. De um lado aquele mais antigo e que insistia em persistir. Oriundo de D. Pedro I, do governo absoluto, da falta de leis, da distribuição de pensões e títulos de nobreza, das guerras e recrutamento forçado, do exército mercenário, este passado era o motivo para os levantes populares que pipocavam na Corte e em diversas províncias. De outro lado, padre Diogo lembrava um passado recente, o dos terríveis dias que sucederam a abdicação de Pedro I em 7 de abril de 1831. Lembrava os dias de “anarquia”, convulsão social na Corte, das mortes, medos de levantes de portugueses ou de escravos. A anarquia *versus* o absolutismo, foi neste meio que o discurso moralista e justiceiro do roceiro de Itu e São Carlos penetrou, floresceu e aterrorizou a muitos. No entanto, era mais do que um discurso de um liberal moderado. Somavam-se a ele os vários “Feijós” que descrevi neste capítulo. Foi preciso acrescentar o “padre” ao Diogo Antonio Feijó (já conhecido por outras biografias) para entender seus movimentos entre 1821 e 1835, pois ao contrário do que muitos pensaram, ele nunca deixou de ser padre.

## Capítulo 7 - Loucuras e sedições de um padre e ex-regente

### 7.1 - Feijó enlouqueceu?

“o Sr. Antonio Carlos bradou na Câmara dos Deputados - ‘enfermez le fou’ (Prendei o louco)”. *A Phenix*. n° 168, 2 de outubro de 1839.

“Que Feijó é um verdadeiro rebelde, que o seu elemento é a revolta, que o seu coração é eminentemente sangüinário, há muito que o sabemos. Dotado de alguma habilidade, naturalmente ativo, poderia ter prestado alguns serviços ao seu país se fosse capaz de aplicar para o bem essas qualidades que possui, mas tal é o seu gênio, tal a sua índole maligna, que a sua vida não tem sido senão um tecido de crimes os mais torpes, revoltantes e abomináveis.” *O Verdadeiro Paulista*. n° 2, 20 de junho de 1842.

Padre Diogo Feijó mal sabia que ao deixar a Regência, em setembro de 1837, estava longe de aposentar-se de seu “emprego público”. Voltou ao Senado ainda por duas vezes: em 1839, como seu representante vitalício, tomou assento, repetiu várias de suas idéias, tornou-se presidente daquela instituição, mas acabou sendo tomado por louco por muitos de seus companheiros parlamentares. Como consta numa das páginas de *A Phenix* que vai como primeira epígrafe deste capítulo, o deputado Antonio Carlos de Andrade e Silva, irmão mais moço de José Bonifácio, foi um dos que mais calorosamente denunciou a sandice do ex-regente em 1839. Depois desta desastrosa volta ao Parlamento, padre Diogo Feijó prometeu nunca mais regressar, no entanto, uma segunda vez retornou ao Senado, mas não para participar do ano parlamentar. Ainda como seu membro, reclamava da falsa imunidade que o governo oferecia aos senadores, tentando defender-se da acusação de encabeçar um movimento revolucionário do qual participou ativamente em 1842 em São Paulo. Nesta segunda vez, teve oportunidade de recuperar sua vida como um todo, enfatizar a última etapa revolucionária e justificar todos os supostos erros da trajetória histórica do Brasil e de seus parlamentares. Este foi seu último balanço de vida e, simultaneamente, a fonte mais utilizada pela maioria dos biógrafos de padre Diogo Feijó.

Logo após a abertura do Senado, em maio de 1843, retornou de seu exílio obrigatório de quase um ano em Vitória, atual capital do Espírito Santo. Era a primeira vez que vinha ao Parlamento do Rio sem ter como ponto de partida sua terra

natal. Voltava ao Senado extraordinariamente e era desta forma que se pronunciava. Não declamava mais uma oração fúnebre moralista como a oferecida a padre Jesuíno, em 1822. Não mais escrevia suas idéias a respeito do “emprego público” em um jornal como *O Justiceiro*. Não estava ali pregando novos projetos, discutindo pareceres. Falava sentado, com a metade do corpo paralisado por uma doença que, meses mais tarde, tiraria sua vida. Havia elaborado no Parlamento um libelo pessoal e de seu grupo de companheiros paulistas no qual, mais do que defender-se, buscava explicar-se para seu tempo e para a posteridade. Meses antes de morrer, defendia-se, delimitando um sentido geral para seus atos, ressaltando aqueles do ano anterior. Havia pego em armas, sendo um dos líderes da “revolução liberal” que estourara em Sorocaba, vila vizinha à de Itu e bastante próxima da capital paulista. Padre Diogo Feijó fora rapidamente identificado como um dos principais suspeitos de encabeçar a rebelião juntamente com Rafael Tobias de Aguiar. Havia sido o único capturado no ataque à Sorocaba, fora expressamente eleito vice-presidente revolucionário, havia assinado e editado o jornal que estes mantiveram em Sorocaba e que se denominava de *O Paulista*. No entanto, não se julgava rebelde, mas apenas um “sedicioso”. Acusado de atacar a ordem Imperial e ferir o poder do jovem Pedro II, padre Diogo Feijó defendeu-se alegando que tudo o que havia feito era lutar pelo cumprimento constitucional, ressaltando:

“Eu declaro ao Senado e à nação que eu não fui cabeça, nem ao menos autor do movimento revolucionário de São Paulo; mas que aprovei-o; que aderi a ele; que desejava que ele fosse feliz, e que para este fim escrevi e dei alguns passos depois de seu rompimento: eu estava e ainda estou profundamente convencido que a isso eu era obrigado pelos juramentos que prestei; que, se o que eu fiz todos fizessem, se todos fossem fiéis aos juramentos prestados à constituição do Estado, nunca haveria movimentos revolucionários (...) entendo portanto que não só é de direito, mas sim dever de todos (...) opor-se as infrações da constituição de seu país, não só por todos os meios que lhe facultam a constituição e as leis, como também, faltando estes, por todos os outros que lhe restem.”<sup>1</sup>

Em uma aparente contradição, padre Diogo Feijó resumia seus atos sediciosos em um sentimento de respeito às leis, em normas de uma “justiça” própria e única, oriunda do patrocínio. Neste último balanço de vida, porém, não havia espaço para projetos políticos específicos, tão comuns em seus balanços anteriores. Sua polêmica era

outra, pois precisava defender-se, mais do que acusar. Lutava para provar que, mesmo desrespeitando a Constituição e amotinando-se em Sorocaba, fizera-o para manter a ordem e a lei máxima no Brasil e em São Paulo. Deixando de lado o conteúdo mais pontual de sua luta no “emprego público”, descarregou energia em uma defesa simples, que por vezes buscava exemplos exteriores como alguns retirados da história da Inglaterra e da França. Padre Diogo Feijó afirmava que estes dois países não teriam revoluções e quedas recentes de governo como os de Carlos I e Luiz XVI “se não se tivesse deixado intimidar pelos anarquistas”. Sua luta anti-anarquista ditava que era necessário usar de todas as formas, mesmo que ilegais, para manter a ordem.

Em meio a exemplos, padre Diogo Feijó retomava uma sua velha bandeira, a da batalha contra o absolutismo. Recordava ser preciso sempre procurar nos homens “esse sentimento geral e instintivo de resistência à tirania”, que existia toda a vez que se violava a Constituição. Para encerrar sua defesa, explicou que toda sua vida pública no Brasil podia resumir-se na busca da consolidação da “liberdade por meio da monarquia representativa”.<sup>2</sup> Com quase sessenta anos e dizendo-se “já à borda do túmulo”, lembrava que sua vida pública distinguiu-se por ser unicamente devotada ao “bem do país”, numa luta diária pelo “consórcio da liberdade com a autoridade”. Sua frase final, inúmeras vezes repetidas por vários biógrafos, ressaltava uma certa coerência de atuação pública. Argumentava que em São Paulo e durante a sedição de Sorocaba, havia feito o que fizera sempre, trabalhando pelo “triunfo da Monarquia representativa”.

Também procurando dialogar com a posteridade, o discurso de padre Diogo Feijó fez a alegria de muitos de seus biógrafos que acreditaram encontrar ali o real sentido de sua vida. Leram o documento, sobretudo, como um libelo vindo de rusgas partidárias já antigas, que ditavam o sentido maior da vida de um ex-regente imperial como Diogo Feijó. Vincularam-no a toda uma compreensão da trajetória política brasileira que justificava seus atos pessoais, encaminhada desde sua abdicação da Regência em setembro de 1837. A história desta saída explicava-se pela rápida mudança no panorama político e, simultaneamente, pela inflexibilidade do regente-padre em aceitar os novos tempos. Incluindo padre Diogo Feijó no rol dos liberais moderados, seus biógrafos

---

<sup>1</sup> Diogo Antonio Feijó. “Defesa do senador Diogo Antonio Feijó. *Apud* Eugênio Egas. *Diogo Antonio Feijó, (documentos), Op. cit.*, p. 231.

sempre entenderam que a subida dos conservadores em 1837, com a política do “regresso” encabeçada por Bernardo Pereira de Vasconcelos, deveu-se muito mais à inabilidade política de padre Diogo Feijó em negociar com a maioria na Câmara, do que a qualquer outro motivo. Quando procuraram explicar o porquê de tanta intransigência pessoal, os biógrafos pendiam para discutir o caráter ou personalidade de padre Diogo Feijó, que para eles não se moldava ao cenário político anterior. Foi sobre sua personalidade, tida como forte e intransigente, que sempre recaíram as explicações para a abdicação da Regência.

Seu mandato como Regente, na maior parte do tempo, foi entendido como um grande erro. Fundamentado na experiência de 1831-32, o governo de padre Diogo Feijó em 1835-37 sempre foi analisado como uma repetição de uma mesma fórmula já desgastada. Autores os mais variados, desde Washington Luiz, até Novelli Júnior discorreram desta mesma forma.<sup>3</sup> Se em 1831 havia sido necessário passar por cima das desavenças políticas e partidárias para estabelecer a ordem social no Império, em 1835 era o momento da solidificação das instituições partidárias, com a implementação de novas formas e ações políticas que exigiam maior flexibilidade diante das diferenças entre os partidos. Neste momento a política pregada por padre Diogo Feijó havia sido ultrapassada.

Para os biógrafos como um todo, a partir de 1837 começava a nascer um sistema de governo em que a maioria na Câmara formava o ministério do governo, numa clara imitação do regime parlamentarista de inspiração britânica. Octávio Tarquínio de Sousa, por exemplo, argumentava que padre Diogo Feijó não compreendia o sentido destes novos tempos e que, “talhado para a revolução”, acabou ameaçando o Império com o separatismo, participando do levante de 1842. Este movimento separatista, por sua vez, possuía um discurso vazio, sendo de uma “penúria extrema” de idéias.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> *Idem*, p. 232.

<sup>3</sup> Novelli principia seu capítulo sobre o período da regência de padre Feijó da seguinte forma: “Razão, e muita assiste ao emérito historiador Washington Luiz quando, discorrendo sobre a figura invulgar de Feijó, afirmava: ‘A Regência, prova do reconhecimento do Brasil aos grandes serviços do Ministro da Justiça e de esperança de novos, foi um equívoco de Feijó para consigo mesmo’.” Luiz Gonzaga Novelli Júnior. *Feijó, um paulista velho*, *Op. cit.*, p. 210.

<sup>4</sup> Octávio Tarquínio de Sousa. *Diogo Antonio Feijó, Op. cit.*, 1988, p. 296.

É interessante ressaltar que, para seus biógrafos, a imagem política de padre Diogo Feijó modifica-se a partir de 1831 ou de 1835. De um homem de estava adiante de seu tempo e que procurava manter a integridade do Império, tornou-se aquele que afastava-se da política de sua época e que, no fim da vida, chegava ao limite de participar de um movimento separatista. A leitura que biógrafos como Tarquínio e Novelli Júnior fizeram desta última etapa de vida de padre Diogo Feijó pode ser resumida em uma aparente contradição. Resgatando o libelo de 1843 como o real sentido de toda a vida de padre Diogo Feijó, por outro lado, acreditavam que este libelo já não mais cabia no momento em que foi defendido. Em poucas palavras, a defesa proposta por padre Diogo Feijó servia muito mais para explicar uma atuação política passada, do que para uma defesa de um revolucionário em 1842. A frase final de padre Diogo Feijó em sua defesa de 1843, a saber, que ele havia feito em Sorocaba o que fizera em toda sua vida, tomou um significado bastante preciso: o de que o político Diogo Feijó não mais compreendia que a monarquia constitucional de 1831 era diferente da de 1843. No entanto, sua luta sempre havia sido única e suas idéias coerentes com seus princípios.

Este tipo de reconstrução da última etapa de vida de padre Diogo Feijó pode ser reavaliado e criticado recuperando-se suas intenções e ações no momento em que foram efetivadas. O limite da interpretação de biógrafos como Tarquínio ou Novelli pode ser percebido na própria forma como padre Diogo Feijó portou-se nestes seis últimos anos de sua vida. De 1837 até sua morte, no final do ano de 1843, padre Diogo Feijó presenciou uma enorme mudança em sua vida, que oscilou entre o retiro ou a retomada de sua vida “doméstica” mais intensa em São Carlos, São Paulo e suas investidas esporádicas, em geral desastrosas, no seu conhecido “emprego público”. Passou mais tempo em sua chácara no interior paulista, do que no Rio de Janeiro ou na frente revolucionária paulista. Destes seis últimos anos, quatro foram inteiramente dedicados a sua “sociedade doméstica”, ou seja, de outubro de 1837 até maio de 1838 e de novembro de 1839 até 1842, padre Diogo Feijó voltou-se para a vila em que havia dado aulas e residira no tempo de sua mocidade. Comprando um novo sítio em São Carlos, dedicou-se ao trabalho no campo, resolvendo problemas domésticos os mais variados. Redigiu seu testamento, e sentindo-se cada vez mais doente, buscou reconciliar-se com a

Igreja, pedindo publicamente desculpas através nos jornais locais de suas polêmicas religiosas no Parlamento<sup>5</sup>.

De certa forma, padre Diogo Feijó afastou-se do “emprego público” em que se empenhara desde 1821. No entanto, o que teria feito com que retornasse ao Senado em 1839 ou que anos mais tarde ingressasse em um movimento revolucionário como o de 1842? Se muitos biógrafos perceberam o Império e, em especial, os anos posteriores a 1840, como anos de criação de um sistema parlamentarista de governo de maioria na Câmara, no qual dois partidos revezavam-se no poder, em 1839 ou 1842 tudo isso não estava tão claro assim para padre Diogo Feijó. É preciso entender como as palavras e pensamentos do ex-regente foram envelhecendo, ao mesmo tempo em que revigoravam-se de quando em vez, em um movimento que unia velhos ideais políticos a novas maneiras de agir politicamente. Para tanto, faz-se necessário unir novamente o padre moralista - doente e velho - ao parlamentar, ministro de 1831 e regente em 1835. Entender os movimentos de padre Diogo Feijó nos anos finais de sua vida é perceber como o velho padre paulista acreditou poder novamente servir ao “público” maior e quando voltou-se para sua chácara, seu pequeno reino, onde ele governava quase absoluto, com sua fé e justiça própria.

## 7.2 - Os sentidos de uma “vida particular e agreste”

A carta que anunciava ao Império a renúncia do Regente Diogo Feijó era um tanto quanto lacônica. Depois de dois anos e muitos projetos e idéias, o padre eleito em 1835 não havia conseguido por em prática a maioria de seus planos. Em setembro de 1837, anunciava uma triste retirada, apontando como o grande vilão daquele fracasso os legisladores, juntamente com aqueles que faziam parte do poder judiciário, cuja intransigência havia impedido a implementação das metas do governo. Lembrava o padre-regente:

---

<sup>5</sup> Em sua necrologia de padre Feijó, Melo Moraes comentou a volta de padre Feijó para São Carlos e a compra de seu sítio denominado Água Rasa. Já sua retratação pública com a Igreja foi publicada em 18 de julho de 1838 no *Observador Paulistano*, sendo transcrita por inúmeros biógrafos de padre Feijó. A. J. de Melo Moraes. *Op. cit.*, p. 38 e Octávio Tarquínio de Sousa. *Diogo Antonio Feijó, Op. cit., 1988*, pp. 260-261.

Há muito conheço os homens e as cousas. Eu estava convencido da impossibilidade de obterem-se medidas legislativas adequadas às nossas circunstâncias, mas forçoso era pagar tributo à gratidão, e fazer-vos conhecer pela experiência que não estava em meu poder acudir às necessidades públicas, nem remediar os males que tanto nos afligem. Não devo por mais tempo conservar-me na Regência: cumpre que lanceis mão de outro cidadão, que mais hábil ou mais feliz, mereça as simpatias dos outros poderes políticos.”<sup>6</sup>

Clamando pela “Providência”, padre Diogo Feijó anunciava em suas palavras finais:

“Qualquer porém que for a sorte que a Providência me depare como cidadão brasileiro, prestarei o que devo à pátria.”<sup>7</sup>

Como velho moralista ligado aos padres do patrocínio, padre Diogo Feijó afirmava conhecer “os homens e as cousas” em termos genéricos. Sua carta-renúncia deixava claro que havia trabalhado para eles e por eles fora derrubado. Se por um lado faltara “habilidade” para lidar como os “outros poderes” e mais diretamente com a classe política e parlamentar, por outro lado, as razões de seu fracasso parecem ser mais amplas. Sua “experiência” já havia lhe prevenido que não estava em seu poder “acudir às necessidades públicas” ou “remediar os males” que afligiam a todos, estando convencido da impossibilidade de resolver os problemas do Brasil por meio do legislativo. Se todo este discurso pode ser entendido como eminentemente político, encaixando-se nas rugas partidárias pelas quais passou o ex-regente desde seu ingresso no Parlamento em 1826, por outro lado, deixava claro que sua atuação possuía um outro lado. Os “homens e as cousas” podiam ser governados em vários âmbitos e padre Diogo Feijó percebeu isto desde muito cedo. Nos capítulos anteriores pude demonstrar o quanto em sua chácara, seus “familiares e afeiçoados” eram alvos de sua política e justiça tanto quanto os parlamentares e os juizes. Devo discutir agora a presença desta idéia tanto na renúncia de padre Diogo Feijó quanto em sua eleição para Regente.

Se desde os tempos em que era deputado padre Diogo Feijó ia e vinha à São Paulo, quando subiu à Regência, em 1835, mostrou-se preocupado por não poder viajar com tanta freqüência. A saudade de casa e dos familiares estava presente nas causas que, desde antes de assumir o cargo de Regente, o podia fazer abdicar dele. Na ocasião da

---

<sup>6</sup> Diogo Antonio Feijó. “Manifesto”. *Apud.* Luiz Gonzaga Novelli Júnior. *Feijó, um paulista velho*, *Op. cit.*, pp. 233-234.

posse, redigiu um libelo onde constavam as nove metas e os oito “males certos ou prováveis” que viriam com sua administração. Se na relação das metas abundava as antigas idéias que visavam levar adiante seu plano de imprimir na terra dos homens um pouco da justiça celestial patrocinista, no rol dos “males” constava uma cláusula que lembrava que talvez o regente não agüentasse ficar no poder por quatro anos devido a problemas pessoais. Primeiro por achar a carga “insuportável” e segundo por problemas particulares. Neste último item, padre Diogo Feijó declarava seus motivos:

“A saudade que sinto antecipadamente da minha vida particular e agreste; a dor de separar-me da minha família e afeiçoados, de deixar meus antigos hábitos e de tomar novos repugnantes à minha índole e educação. O atraso da minha casa inteiramente abandonada, e tão necessitada da minha presença.”<sup>8</sup>

Assim como na renúncia, na época de sua posse, padre Diogo Feijó deixava claro que assumia a Regência porque aquele cargo podia ajudar a resolver as “cousas” dos “homens”, mas também não esquecia de lembrar que o empenho custava muito caro a sua “vida particular e agreste”. Homem de “hábitos” antigos e arraigados, padre Diogo Feijó esclarecia que muitas vezes a sociabilidade da Corte feria-lhe. Em vários momentos foram salientados exemplos das diferenças entre os “hábitos” de padre Diogo Feijó e aqueles desejáveis em um homem público na Corte carioca. Seus amigos e inimigos rememoraram estas diferenças em várias ocasiões.

Em 1840, um artigo de um jornal do Rio que lhe era opositor relembra alguns problemas decorrentes do modo de trajar do ex-regente. O editor insistia que padre Diogo Feijó não se portava como Ministro ou Regente, pois sua vestimenta não condizia com estes cargos. Perguntava como poderia ser “amigo da monarquia” alguém que, quando ministro, usava “chinelos e barrete” e que uma vez eleito “regente eclesiástico” “procurava e falava a S. M. de sobrecasaca e botas”.<sup>9</sup> Além da vestimenta, padre Diogo Feijó também chocara o público carioca pela modéstia no trato com a burocracia. Na década de 1850 o político Francisco Rezende encontrou junto aos papéis de seu pai, um político liberal que foi ministro e amigo de padre Diogo Feijó, dois

---

<sup>7</sup> *Idem ibidem*.

<sup>8</sup> *Idem*, pp. 208-209.

<sup>9</sup> Trata-se de um longo artigo retirado de *A Sentinela da Monarquia* e reeditado em *A Phenix*. Faz-se uma retrospectiva do primeiro reinado e da regência com a finalidade de se justificar o golpe

despachos do Regente escritos em “uma estreita tira de papel almaço”, que havia sido “aproveitada de papel já servido”.<sup>10</sup> A falta de cerimônia nos papéis burocráticos e nas vestimentas estendia-se até a forma de se relacionar com os representantes diplomáticos. Neste sentido, ainda 1835, o substituto do núncio apostólico no Brasil, o abade Fabbrini, estranhava uma visita que padre Diogo Feijó fizera a sua residência particular, lembrando que era a primeira vez que um Regente propunha-se a dar tal honra a um representante do Papa.<sup>11</sup> Nada cerimonioso, padre Diogo Feijó parecia renunciar à etiqueta e à burocracia miúda da Corte, governando o Império em muitas ocasiões quase como se este fosse a extensão de sua chácara em São Paulo. No entanto, esta maneira de lidar era muito nova, pois alguns anos antes, na época de Pedro I, havia todo um longo cerimonial para a recepção de burocratas tais como os agentes diplomáticos, viajantes e religiosos. O reverendo Walsh, um missionário protestante presente no Rio de Janeiro nos anos finais da década de 1820, passou por ele e o descreveu:

“Pouco depois, o camareiro veio anunciar que o Imperador chegara e fomos até ele apresentar nossos respeitos. Passamos por uma ante-câmara onde, pela primeira vez, vimos reunidos a nobreza brasileira, os funcionários do governo e eminentes eclesiásticos, todos trajados de acordo com sua posição (...) entramos na sala de audiência, um aposento muito espaçoso. O trono ficava do outro lado. (...) a etiqueta manda que os ministros estrangeiros subam, um de cada vez, por um dos lados do trono, acompanhado de sua comitiva, e que, após apresentar-se ao Imperador, desça por outro lado e saia do aposento. (...) A etiqueta manda que se retorne de costas, com o rosto sempre voltado para o trono; como tinha um longo caminho a percorrer assim, achei muito incômodo fazê-lo devido à batina que usava.”<sup>12</sup>

Anos mais tarde, outro religioso norte-americano em missão na Corte carioca, Daniel Kidder, relatou que quando padre Diogo Feijó subiu ao poder deixou de lado a pompa corriqueira e que ao abandonar o cargo, todo o cerimonial antigo foi retomado, tornando-se “costume convidar o corpo diplomático a visitar Sua Majestade”. Diferentemente do antigo regente, seu sucessor, Pedro de Araújo Lima cobria de pompas o futuro Imperador:

---

da maioria de D. Pedro II. “Causas dos acontecimentos de julho”. *A Phenix*, nº 254, de 26 de agosto de 1840.

<sup>10</sup> Francisco de Paula Ferreira de Rezende. *Op. cit.*, p. 60.

<sup>11</sup> O abade Fabbrini relatou ao Papa várias destas “visitas” do Regente padre. “Ofícios entre os núncios e a Santa Sé” Apud. Luís Talassi. *Op. cit.*, p. 102.

“Feijó era arredo e despido de cerimônias; a nova administração timbrou em cercar de atenções o infante. Emprestou o novo Regente, maior suntuosidade às solenidades públicas e assim começaram a ser satisfeitas as inclinações de um povo apaixonado pelo aparato e pela pompa da realeza.”<sup>13</sup>

Kidder ainda completava o raciocínio relacionando a saída de padre Diogo Feijó à sua atitude arredia à realeza, aos nobres e suas badalações. O Regente atribuía pouca importância àquilo que o “povo apaixonado” desejava e, por outro lado, estendia aos seus amigos, o dever de ter os mesmo “hábitos” “agrestes” que possuía:

“A administração de Feijó não foi de molde a se popularizar. Seu caráter deixava transparecer o autoritarismo de Roma. Quando traçava uma linha de conduta, a ela se cingia a despeito de toda a oposição. Avesso à ostentação, não a tolerava também nos outros. Não praticava nem estimulava a corriqueira arte de lisonjear a opinião pública. Substituíam às vezes os seus ministros, jamais, porém seus conselheiros.”<sup>14</sup>

Além de tudo o que foi relatado, padre Diogo Feijó quando Regente, também aboliu o beija-mão, um hábito inmemorável que consistia em abrir o palácio Real periodicamente para receber os súditos, oferecendo a mão do monarca para ser beijada. Era, simultaneamente um sinal de respeito ao monarca, bem como um momento em que podia ouvir as súplicas de seus súditos. Esta cerimônia demarcava bem as diferenças entre a autoridade do Rei e o lugar de seus subordinados. Padre Diogo Feijó, ainda quando Ministro da Justiça em 1831, não deixou que o cerimonial fosse praticado nas mãos do menino Pedro II. Quando tomou posse na Regência também a rejeitou para si ou para o futuro monarca. No entanto, este cerimonial foi retomado logo após a abdicação de padre Diogo Feijó em 1837, gerando todo um debate sobre a questão.

Em 1838 instaurou-se na Câmara de Deputados uma longa polêmica. Nela, partidários de padre Diogo Feijó, como Teófilo Ottoni ou Álvares Machado, acusavam companheiros da oposição como Carneiro Leão de restabelecer o beija-mão, hábito, que segundo os amigos de padre Diogo Feijó, era de “estilo oriental” e que cheirava à época do mais terrível “absolutismo”. Álvares Machado chegou a esclarecer o assunto lembrando que o problema não era o de saber se quem beijava a mão do monarca considerava-se rebaixado com isso, mas esclarecer que durante a Regência de

<sup>12</sup> Robert Walsh. *Notícias do Brasil*. São Paulo, EDUSP, Belo Horizonte, Itatiaia, 1885, pp. 220-221.

<sup>13</sup> Daniel P. Kidder. *Op. cit.*, p. 60.

padre Diogo Feijó aboliu-se o beija-mão porque este era um ato público humilhante até para quem o presenciava. Escrevia o deputado paulista:

“Já no tempo do Senhor D. Pedro I se falava contra este uso, notando-se que uns se ajoelhavam, outros andavam de joelhos uma sala inteira (risadas), etc. Veio o sete de abril [data da abdicação de Pedro I], e assentou-se que era chegada a época de deixar em desuso este costume, porque se entendeu que era um tanto quanto servil, e não convinha.”<sup>15</sup>

Para partidários do padre Diogo Feijó como Álvares Machado o beija-mão havia caído em desuso após a saída de Pedro I em sinal de uma mudança no caráter da monarquia brasileira. Desta forma, os “hábitos” de padre Diogo Feijó que eram vinculados a uma “vida particular e agreste” podiam ser entendidos maioritariamente em 1831 como uma postura de oposição ao estilo de governo de Pedro I e a todo um passado colonial. No entanto, em 1838 estes mesmos “hábitos” geravam discordâncias graves. Se Álvares Machado acreditava que o cerimonial do beija-mão era “servil” e não convinha sobretudo à monarquia constitucional, para o deputado Carneiro Leão o mesmo ato significava a própria garantia da manutenção das leis Imperiais. Estas posições bem definidas ligavam-se a divergentes idéias sobre o caráter da Monarquia Constitucional. Desta forma os “hábitos” de padre Diogo Feijó, sua intransigência em aceitar algumas formalidades e cerimoniais geravam conflitos e rugas que somaram-se a outras no sentido de esclarecer que tipo de monarquia se estava construindo. Estes embates explicitavam também porque padre Diogo Feijó desde 1835 lembrava de seus “familiares e afeiçoados”, bem como de sua “vida particular e agreste”. Havia uma complementação entre ela e sua conduta no tumultuado mundo Imperial.

Os hábitos “rudes” do Regente Diogo Feijó muitas vezes foram mal vistos, mas para o padre patrocinista eles faziam parte de sua justiça e de seu modo de pensá-la e praticá-la. Como esclareci no capítulo anterior quando analisei as idéias de padres Diogo Feijó e Arcanjo em *O Justiceiro*, estes sacerdotes acreditavam em uma certa igualdade dos homens, que implicava uma outra postura em relação à pomposidade e cerimonial da Corte, ou seja, outra ligação com os parlamentares e os conselheiros Regenciais. No entanto, esta postura gerou críticas como as do pastor Kidder, que

---

<sup>14</sup> *Idem ibidem.*

lembrava que padre Diogo Feijó foi visto em 1838 como “autoritário” e que suas idéias tornaram-se tão fixas “como as de Roma”, as quais padre Diogo Feijó combateu em tantos pontos. Sua postura mostrou-se nada democrática, no instante em que sua ação “justiceira” não admitia amplos debates. Como analisei no primeiro capítulo desta segunda parte, sua justiça retirava sabedoria dos “raios com que Deus governava o Universo” e, neste sentido, era extremamente autoritária. Se por um lado padre Diogo Feijó não admitia curvar os joelhos ao Imperador ou anuir a uma resolução como súdito Papal, por outro lado, também pensava que suas leis deviam ser accitas de forma quase absoluta, pois que sua “justiça” seria quase “divina”. Tendo a “Providência” como chave diretora, padre Diogo Feijó governava o Império como um padre que dirigia seus fiéis no bom caminho das leis divinas. As escrituras juntavam-se à Constituição do Império numa união específica entre o Estado e a Igreja no interior de uma monarquia constitucional.

Se em 1831 suas idéias moralizadoras foram, na maioria das vezes, bem aceitas, em 1837, e em especial durante o momento de sua abdicação, padre Diogo Feijó lembrava que sua saída devia-se, sobretudo, à intransigência dos demais poderes para com suas ordens e modo de pensar. O Parlamento de 1837, por sua vez, não deixou de culpá-lo por sua intransigência, e modos “rudes” ao lidar com seu “emprego público”. Não compreendido ou não compreendendo seus pares, seja como for, a abdicação foi a saída encontrada padre paulista em 1837. Seguiu-se a ela a volta para sua Província natal. O retorno era, em última análise, a possibilidade de dedicar-se de forma mais próxima à sua “sociedade doméstica”, executando em pequeno plano aquilo que as mazelas políticas e a falta de compreensão mútua impediram em um âmbito maior. Vários são os indícios de que padre Diogo Feijó, legando sua “sorte” como “cidadão brasileiro” à “Providência”, saía da Regência em 1837, passando a “empregar-se publicamente” em sua chácara em São Carlos e nas suas redondezas. No mesmo dia da renúncia, saiu da cidade do Rio de Janeiro indo refugiar-se na chácara de um amigo em Andaraí. Mello Moraes lembrou na *Necrologia* que escreveu sobre padre Diogo Feijó, que menos de um mês mais tarde, em 12

---

<sup>15</sup> *Anais do Parlamento Brasileiro*. 1º ano da 4ª legislatura, sessão de 10 de maio de 1838. Brasília: Câmara dos Deputados, 1982, tomo 1, p. 90.

de outubro de 1837, o ex-regente já havia arrumado condução e tropas para seguir para São Paulo.<sup>16</sup>

Em sua Província natal teve que vender sua antiga propriedade e contrair dívidas para comprar uma nova. Os anos passados no Rio de Janeiro mais do que em São Paulo arruinaram a antiga chácara como o próprio Diogo Feijó previu em 1835. Quando de seu retorno, em 1837, dirigiu-se para seu novo sítio em São Carlos, o qual denominou de Água Rasa. Mello Moraes ainda lembrou que o ex-regente buscou em sua chácara “entreter-se com a sua lavoura como meio higiênico”. Esta “higienização” significava simultaneamente um fracasso em seu “emprego público” no Rio de Janeiro, mas era um recomeço no âmbito mais restrito de “sua vida particular e agreste”.

Tratava-se de um recomeço que não trazia apenas uma insegurança financeira, com as dívidas do novo sítio, mas que abrangia outros tipos de atribulações. Muitos parentes e amigos já estavam mortos, outros enfrentando problemas em seu “emprego” de evangelização em São Paulo e região. No entanto, no geral, a situação era mais animadora em São Paulo do que no Rio de Janeiro. Assim como na época da morte de padre Jesuíno, seu retorno à São Paulo em 1837 era quase que uma outra opção de luta política e, para tanto, era necessário novamente renascer dos mortos. É preciso esmiuçar o assunto.

A mãe de padre Diogo Feijó, D. Maria Joaquina de Camargo, havia morrido três meses antes da abdicação, em 6 de junho de 1837.<sup>17</sup> Além dela, também o reverendo Albino de Godói, aquele que padre Diogo Feijó havia defendido publicamente no caso de concubinato (estudado no primeiro capítulo desta tese), também havia falecido desde outubro de 1832.<sup>18</sup> Como lembrei no capítulo anterior, alguns dos antigos amigos patrocinistas também já estavam mortos havia algum tempo. Um dos filhos de padre Jesuíno, Eliseu do Monte Carmelo, falecera em 1831 e três anos após a volta de padre Diogo Feijó à São Paulo, em 1840, morreu padre Elias do Monte Carmelo, um segundo

---

<sup>16</sup> A. J. de Melo Moraes. *Op. cit.*, pp. 37-38.

<sup>17</sup> Luiz Gonzaga Novelli Júnior. *Op. cit.*, p. 258.

<sup>18</sup> “Inventário de padre Eliseu do Monte Carmelo Inventariado por padre Simão Stock do Monte Carmelo em 1843”. *Museu Republicano Convenção de Itu*, 1º Ofício, maço 32-A, “Inventário de padre Elias do Monte Carmelo Inventariado por padre Simão Stock do Monte Carmelo em 1843”. *Museu Republicano Convenção de Itu*, 1º Ofício, maço 32-A e “Inventário de padre Albino de

filho do mesmo mestre patrocinista. No entanto, neste meio fúnebre havia muito trabalho e vida. Ainda restavam outros familiares e companheiros antigos que, desde 1822, continuavam sua luta evangelizadora em São Paulo, escolhendo, portanto, um caminho diferente do trilhado por padre Diogo Feijó. Este último uniu-se a estes companheiros em seu retorno em 1837.

Desde que padre Diogo Feijó foi ascendendo na Corte em Lisboa e depois no Rio de Janeiro seu movimento foi um tanto quanto correspondido em Itu. Os padres patrocinistas ganharam prestígio na vila e nas redondezas. No começo sua ação deu-se de forma semelhante a da época de padre Jesuíno do Monte Carmelo. Desde a morte deste patriarca em 1819, seu filho, padre Elias do Monte Carmelo, passou a empenhar-se na edificação de estabelecimentos religiosos com a ajuda da caridade pública. Primeiramente foi a igreja do patrocínio, inaugurada em 1822 e depois dela empenhou-se na construção de um convento para sua irmã freira chamada Maria Teresa. Em 1824 foi inaugurado na vila o “conventinho” que era uma casa das educandas chamada de Hospício de Nossa Senhora das Mercês e que foi instalado ao lado do Patrocínio. Este estabelecimento abrigava e educava meninas pobres e desvalidas, sendo mantido por uma pequena subvenção provincial e pela ajuda dos ituanos. No entanto, na década de 1830, padre Elias passou a atuar mais amplamente na vila. A era dos Pinas, discutida no primeiro capítulo desta tese, foi seriamente abalada quando aquele clérigo patrocinista foi nomeado como o novo vigário da matriz de Itu.

O cronista Oliveira César relembra na década de 1860 que em 1831 padre Elias havia promovido uma verdadeira revolução na igreja matriz da Candelária e esta mudança foi se estendendo por toda a vila. Escrevia que o novo vigário, “auxiliado pelos ituanos, fez construir a torre do centro do frontespício”, também foi “restaurada toda a igreja interna e externamente, inclusive as cadeira fixas, a imitação da igreja do Patrocínio”. Lembra ainda que aquele filho de padre Jesuíno “dotou a torre de novos sinos e relógio, cibório de ouro para o sacrário” e que, para tanto, as “senhoras ituanas” haviam fornecido o “preciso metal”. O viajante Hércules Florence, se não informou sobre

a reforma da matriz, notou sua importância na Província, bem como o “desvanecimento” dos habitantes de Itu quando o assunto era a igreja do Patrocínio. Escreveu o viajante:

“A matriz ornada com simplicidade, se bem pequena e exteriormente de pouca arquitetura, é a melhor de toda a Província, depois da capital. Há ainda uma igreja sob a invocação de Nossa Senhora do Patrocínio, cuja riqueza e ornamentação muito desvanecimento trazem aos habitantes da localidade.”<sup>19</sup>

As mudanças foram sendo ampliadas. As escadas da Matriz foram cobertas por pedras que foram espalhadas pelas laterais daquele templo. O calçamento foi ganhando espaço, tomando todas as calçadas das ruas do centro da vila. O milagre daquela pavimentação estava na pedreira de ardósia situada perto da vila e que padre Elias explorou com a ajuda do povo da redondeza. O mesmo viajante Hercules Florence, deixou registrado suas impressões sobre o centro da vila em 1825 e o processo de pavimentação:

As ruas não são tão alinhadas como as de Jundiá, mas em compensação tem um passeio de lajes de ardósia de mais de um metro quadrado, tiradas de uma pedreira, distante algumas léguas, e de tal espessura que resistem ao choque dos carroções em que são trazidas. Esse lajeado daria muito realce à beleza do povoado, caso não fizesse contraste com o meio da rua inteiramente descalço e tão cheio de pedras e matações, que se torna o trânsito incômodo e até perigoso.”<sup>20</sup>

O viajante passou pela vila em plena movimentação das lajes, sendo que o calçamento completo somente foi inaugurado em 1833. O pintor Miguel Dutra também lembrou de registrar a pedreira ituana. A tela reproduzida na seqüência, de um lado chamava a atenção para um grupo de homens brancos, descansando sobre as lajes recém retiradas. Ao som de um violão sentavam-se ou deitavam-se para conversar ou ouvir música. Do outro lado da tela havia um negro, que punha-se a olhar as rochas ainda brutas em meio a uma mata que ia sendo derrubada pelo trabalho na pedreira. Um espaço que significava muito para homens como padre Elias do Monte Carmelo ou para o pintor Miguel, seu discípulo. Era dali que se realizava o trabalho gerador da pavimentação das ruas de Itu. Tamanha era a importância desta mudança na vila que em 1836, no relatório estatístico que o governo provincial mandou elaborar, constava uma menção àquela

---

<sup>19</sup> Hercules Florence. *Viagem Fluvial do Tietê ao Amazonas de 1825 a 1829*. São Paulo: Cutrix e Edusp, 1977, p. 16.

<sup>20</sup> *Idem ibidem*.

pedreira, lembrando que era com as pedras dali retiradas que se calçavam “os passeios da ruas” de Itu.<sup>21</sup> Miguel Dutra pintou as lajes em vários outros espaços na vila, em especial no largo de São Francisco, ao redor do marco zero da cidade, onde havia uma cruz, no local onde havia sido erguida a primeira capela, ainda em 1610. O trabalho dos fiéis trazia o “desvanecimento” pelo patrocínio, a beleza simples da matriz, o calçamento do centro da vila. Este trabalho evidenciava também o empenho particular de padres como Elias do Monte Carmelo, o qual, como relatei no capítulo anterior, também não deixou de se pintado por Miguel Dutra.

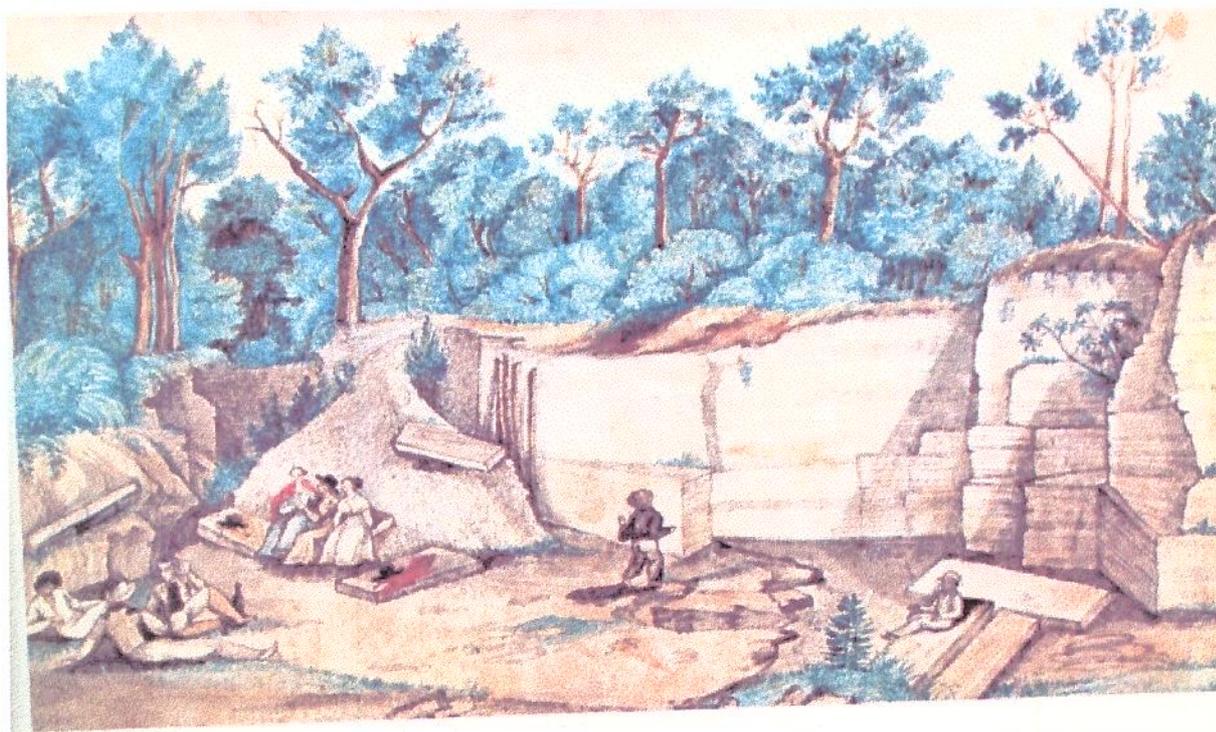


Figura 14 - Tela “Pedreira de Itu”. Aquarela de Miguel Dutra. Retirada de: *Miguel Dutra: o poliedrico artista paulista*. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, 1981, p. 35.

---

<sup>21</sup> Daniel Pedro Muller. *Ensaio de um quadro estatístico da Província de São Paulo*. 3ª edição fascimilada, São Paulo: governo do Estado de São Paulo, 1978, p. 23.

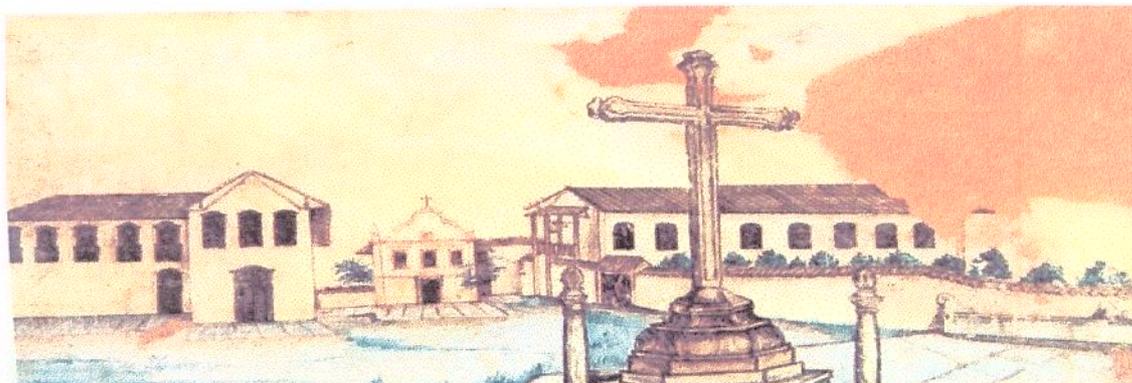


Figura 15 - Tela “Largo de São Francisco, Itu, 1845”.

Aquarela de Miguel Dutra. Retirada de: *Miguel Dutra: o poliedrico artista paulista (Itu, 1810 - Piracicaba, 1875)*. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, 1981, p. 49.

Quando perguntavam a padre Elias porque havia feito tudo aquilo com o dinheiro do povo e porque não recorria ao governo que na época era favorável à padre Diogo Feijó, ele respondia: “Não o farei - onde há bons cristãos também há bons templos; não peço para mim!”.<sup>22</sup> Foi assim que padre Elias conseguiu manter o ritmo das obras sacras mesmo após o afastamento de padre Diogo Feijó da Regência. Também com a ajuda popular foi erguida a Santa Casa de Misericórdia de Itu. Em 1838 morreu o Capitão Caetano Novaes Portela, legando dois contos de réis em seu testamento para a construção daquele estabelecimento. Havia uma cláusula que ditava o prazo máximo de dois anos para aquela edificação em Itu, caso contrário o dinheiro iria para a Santa Casa de Santos. Neste contexto, padre Antonio Joaquim de Mello e padre Elias do Monte Carmelo promoveram uma subscrição e angariaram mais seis contos de réis. Com o dinheiro compraram o terreno para a Casa e o cemitério, dando começo aos fundamentos. Conseguiram o apoio do Capitão-mor Bento Paes de Barros que anualmente foi doando dinheiro para a construção que somente foi concluída depois da morte de padre Elias do Monte Carmelo em 1840.<sup>23</sup>

Padre Elias e seus companheiros atuavam da velha maneira patrocínista, a mesma que fora tão combatida na Corte, durante o governo Regencial de padre Diogo

<sup>22</sup> Joaquim Leme de Oliveira Cezar. *Op. cit.* p. 51.

<sup>23</sup> *Idem*, p. 58.

Feijó. Era uma movimentação popular que foi se somando a uma ascensão hierárquica aos postos religiosos mais prestigiosos da vila. Na década de 1830 padre Elias era vigário da matriz, padre Simão Stock pároco da igreja do Patrocínio, madre Teresa tomava conta da casa das educandas. Foi com a ajuda de padre Simão Stock que padre Diogo Feijó reformou a igreja do Patrocínio e com ela também promovia anualmente a festa da semana santa em Itu. Foi nesta época que se ergueu na vila de Itu a Santa Casa de Misericórdia com a ajuda de padre Elias do Monte Carmelo. Além de obras arquitetônicas e festividades religiosas os padres patrocinistas continuaram sua evangelização por meio das aulas. Neste sentido, um velho amigo de padre Diogo Feijó, padre João Paulo Xavier, continuou a lecionar as antigas aulas de filosofia moral e latim em Itu. Ainda em agosto de 1837, este padre lecionava para 16 alunos naquela vila. Foi o mesmo padre João Paulo que havia ensinado Bento Paes de Barros, que já adulto em 1839, doou dinheiro para as obras da Santa Casa de Itu. Uma atividade complementava a outra, gerando prestígio político local sempre crescente.<sup>24</sup> Se padre Diogo Feijó e sua filosofia moralista havia declinado no Rio de Janeiro no final dos anos trinta, ela estava longe disso em Itu e em suas redondezas.

Se por um lado o trabalho e experiência política-evangelizadora destes padres tinha um aspecto triunfante, por outro lado, eles também enfrentavam difíceis batalhas. Em 1837, padre João Paulo Xavier pediu ao governo sua jubilação do cargo alegando estar doente. No entanto, o jornal de oposição a padre Diogo Feijó, três anos mais tarde explicava melhor os motivos daquela tentativa de abandono de emprego. O articulista afirma que tudo resumia-se à ira de alguns pais que “escandalizaram-se ao saber que seus filhos eram por ele maltratados”. Alegavam que padre João Paulo descontava nos filhos as diferenças políticas que tinha com seus pais e desta forma, estes últimos zangaram-se. O artigo ainda lembrava que padre João Paulo era saudável, demonstrando que executava muitas atividades:

“diz sua missa, confessa, prega sermões nos lugares onde é chamado, canta, toca como músico na vila de Itu, e outras povoações: ensina particularmente a mesma língua, que não quis ensinar na cadeira pública [o latim] e o mais

---

<sup>24</sup> “Correspondência do leitor”. *A Phenix*. N° 207 de 26 de fevereiro de 1840.

notável é que, ensina a música, e piano à uma família que mora distante da vila meia légua, onde vai freqüentemente.”<sup>25</sup>

Ao que parece, os amigos de padre Diogo Feijó também tiveram problemas com seus “empregos públicos” e padre João Paulo desejava, a exemplo de padre Diogo Feijó, abdicar das aulas públicas, seja por doença ou porque fora demovido por pais que talvez tivessem outra idéia para a educação de seus filhos. No entanto, isto não implicava um fim para todas as suas atividades. Durante todo o tempo que padre Diogo Feijó estivera atuando mais diretamente no Rio de Janeiro e mesmo depois de sua abdicação da Regência, seus companheiros não pararam. Podiam deixar cargos “públicos”, mas continuavam a levar adiante seu emprego evangelizador. Edificaram templos, uma casa de misericórdia, um cemitério e a casa das educandas. Além disso, diziam missas, pregavam sermões, cantavam, tocavam piano e ensinavam língua e a doutrina cristã.

Assim como padre João Paulo em Itu, padre Albino de Godói em São Carlos exercia muitas atividades. Ao morrer subitamente em 1832, deixou muitas tarefas pendentes. Uma “mulher pobre” entrou com uma declaração no seu Inventário alegando que havia pedido “para padre Albino rezar missas para ela um dia antes da morte do reverendo” e que, desta forma, “queria seu dinheiro de volta”. À margem desta declaração havia outras de muitas missas que ficaram por ser rezadas. Além disso, nos papéis do falecido, a inventariante encontrou uma petição do Coronel Francisco Inácio de Souza Queiroz ao Vigário Capítular em que pedia para ser autorizado ao falecido Reverendo Albino administrar os sacramentos nos engenhos do mesmo Coronel. Ainda no Inventário existem muitos livros que revelam o gosto de padre Albino pelo sacerdócio e pela educação. Além da “Bíblia Sagrada”, da qual ele possuía dois tomos em latim e um outro “dito Testamento Velho tomo 12 traduzido em português segundo a vulgata latina”, havia muitos livros de teologia, alguns de contos bíblicos, outro intitulado “Teatro eclesiástico” em dois tomos, ou ainda breviários, vidas de santos, ou um intitulado “Sacerdote Instruído nos Ritos e Cerimônias da Missa Privada ainda na circunstância de ser Sagrada sem Altar e sem igreja”. A preocupação educacional estava presente em vários títulos como: “Livro dos Meninos, ou idéias gerais e definições das coisas, que os

---

<sup>25</sup> *Idem ibidem.*

meninos devem saber”, ou ainda o “Tratado sobre meninos”, o “Compendio Doutrinal Histórico Doutrinal de Varalojo onde por caridade se instruem facilmente os meninos”, ou um “pequeno de meio quarto intitulado Doutrina Cristã ordenada a maneira do diálogo para ensinar os meninos”.<sup>26</sup> Mais uma vez eram aulas morais e religiosas, missas particulares e em engenhos, enfim toda uma atividade “pública” que estava ao mesmo tempo dentro e fora do “emprego público”.

Tomando as bibliotecas de vários padres de São Paulo como exemplo, percebe-se que as atividades de padres como João Paulo e Albino de Godói não eram exceções. Um biógrafo de padre Diogo Feijó, comparando a biblioteca do ex-regente com as localizadas em muitos inventários de outros padres paulistas encontrou semelhanças no gosto pela leitura de livros proibidos. Entre inúmeros títulos analisados por Luiz Castanho de Almeida, havia autores como Cláudio Fleury, um advogado parisiense, preceptor de nobres, amigo de Bossuet e confessor de Luiz XIV e que, entretanto, era conhecido por ser galicista e pregador da supremacia da autoridade real nas questões religiosas. Mateus Maturin Tabaraud também era um nome presente na biblioteca de padre Diogo Feijó. Trata-se de um oratoriano que havia colaborado com idéias de cunho jansenista no contexto da Revolução francesa. Discutindo projetos polêmicos como a eleição popular para bispos, acabou tendo de se exilar em Londres, só retornando à França em 1801, quando Bonaparte ressuscitou muitas de suas idéias. Estes eram livros censurados pelo Papa, mas que circulavam pelas bibliotecas de padre Diogo Feijó e na de muitos outros clérigos de São Paulo. Outros livros podiam ser encontrados tanto na estante de padre Diogo Feijó quanto na de padre Albino. É o caso da teologia de Frei Francisco Larraga, regente da Universidade de Santiago de Pamplona, da ordem dos Pregadores e que teve uma tradução complicada no seu ingresso pelo Brasil. Sobre este livro escreveu Luiz Castanho:

“Encontramos, no inventário inéditos de sacerdotes paulistas, a teologia de Morato, o grande adversário de Figueiredo. E o Larraga, do qual fizeram em Espanha uma edição espúria, regalista, posta no index em 1823, o qual Larraga

---

<sup>26</sup> “Inventário de padre Albino de Godói Souza Inventariado por Maria Gertrudes Souza em 1832”. *Centro de Memória da Unicamp*, 1º Ofício 1, caixa 59, processo 1494.

nos parece haver sido um manualzinho de boa nota, em português, para os clérigos da roça.”<sup>27</sup>

Se os livros muitas vezes coincidiam, a interpretação também podia guardar semelhanças. Muitos padres também acreditavam na intervenção que o Estado deveria fazer nos assuntos eclesiásticos e, por outro lado, acreditavam que entre os seus deveres sacerdotais estava o de ensinar o amor às leis e à causa brasileira. Em 17 de fevereiro de 1831, padre Francisco de Paula Teixeira, escreveu no jornal *O Farol Paulistano* uma longa carta na qual explicava que seu papel como padre de Mogi-Mirim era o de educar o povo na doutrina cristã tanto quanto imprimir nele o “amor à Constituição”. Narrava o padre que sempre havia sido contrário ao “absolutismo”, sobretudo porque na época de seu auge, qualquer General ou Capitão-mor, por qualquer queixa “mandava por nas cadeias por meses inteiros a alguns miseráveis; e desgraçados que pretendiam justificar sua inocência”. Explicando sua pregação enfatizava:

“eu do modo que posso vou também pregando o amor à liberdade, obediência à Constituição, e levantando a voz nas minhas estações mostro a ventura que temos de existir debaixo de um governo livre; que devemos unir-nos para podermos debelar os inimigos da sagrada causa do Brasil.”<sup>28</sup>

Padre Francisco havia sido repreendido pelos vereadores da vila de Mogi-Mirim que o acusavam, entre outras queixas, de “desonrar” seu “ministério”, pois que quando “lembrava aos povos os horrores do governo absoluto”, acabava por “desprender os laços de amizade” que reinavam na vila. Lembravam ainda que padre Francisco esquecia-se da “administração do pasto espiritual” envolvendo-se com assuntos que não lhe cabiam. Padres como Albino, Francisco ou Diogo Feijó provocavam rugas com vereadores, legisladores e até mesmo como bispo e o núncio apostólico. Seus trabalhos, guardadas as devidas proporções, somavam-se. No entanto, este lado da vida de padre Diogo Feijó mereceu bem pouca atenção. A maioria dos biógrafos e, no limite, inclusive Luiz Castanho de Almeida, discutiram a conflituosa relação que o governo de

---

<sup>27</sup> Luiz Castanho de Almeida. *Op. cit.* pp. 130-152. Luiz Mott, ao analisar o cotidiano e a vivência religiosa no Brasil colonial, também pode relacionar certas práticas cotidianas aos ensinamentos pregados por frei Larraga. Luiz Mott. “Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu”. In: Laura de Mello e Souza (org.) *História da vida privada no Brasil, cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: volume 1º, Cia das Letras, 1997, p. 156.

<sup>28</sup> “Carta do padre Francisco de Paula Teixeira da vila de Mogi-Mirim”. *O Farol Paulistano*. N° 452, de 17 de fevereiro de 1831.

padre Diogo Feijó estabeleceu com a Santa Sé de maneira a provar o quanto o padre-regente era regalista, acreditando que o Estado podia legislar sobre matérias religiosas, nomeando bispos mesmo sem autorização de Roma. No entanto, o regalismo era uma doutrina que estava posta em muitas outras cabeças e situações.

O próprio padre Diogo Feijó além de querer impor que o governo civil tivesse direito a nomear bispos no Brasil, também reclamara que os presidentes de Província pudessem nomear párocos e vigários nas vilas. Esta segunda instância de poderes nunca foi devidamente estudada e é nela que padres como Elias do Monte Carmelo ou Simão Stock foram agraciados vigário e pároco em Itu. Em julho de 1837, meses antes de abdicar, padre Diogo Feijó mandou uma circular aos presidentes sobre o assunto, lembrando-lhes que a religião era “a fonte principal da moral pública, e por consequência da tranquilidade e felicidade do Estado” e que para propagá-la os presidentes deveriam remover “quaisquer embaraços” à “propagação do Culto Divino”, nomeando para párocos “sacerdotes de reconhecida ilustração e virtudes”. Chamava ainda a atenção dos presidente para que neste tema em especial “desprezassem os partidos”, quaisquer que eles fossem.<sup>29</sup>

Padre Miguel Arcanjo Ribeiro, o antigo companheiro de padre Diogo Feijó no jornal *O Justiceiro* em 1834, atuava ativamente na política provincial, sendo que sua política, assim como a de Diogo Feijó, muitas vezes trilhava caminhos da união do Estado com a Igreja. Seja por ele ou por outros conselheiros, o certo é que neste sentido, uma série de projetos políticos foram sendo propostos ao longo da década de 1830 e 1840 no conselho de Estado de São Paulo. No caso da pregação religiosa, por exemplo, o Conselho de Estado do qual aquele clérigo fazia parte, propôs uma série de medidas para regular seu funcionamento, procurando disseminá-la pela Província. Através de uma destas medidas, os sacerdotes passavam a ter licenças gratuitas para pregar e confessar em toda a Província a partir de janeiro de 1831. Também as conhecidas conhecenças e emolumentos, ou seja, as taxas para absolvição e outros serviços sacerdotais, foram combatidas. Estas taxas garantiam um complemento salarial ao clérigos, mas eram objeto de muitas disputas entre eles como foi o caso da relatada no primeiro capítulo desta

---

<sup>29</sup> Diogo Antonio Feijó. “Aviso n° 253 de 21 de julho de 1837”. Apud. Luiz Gonzaga Novelli Júnior. *Feijó, um paulista velho*, *Op. cit.*, p. 247.

segunda parte e que envolvia o reverendo Pina em Itu. O Conselho paulista propunha que estas conhecenças passassem a ser regulamentadas tendo um preço máximo a ser cobrado também a partir de janeiro de 1831.<sup>30</sup> Já em 1834, os conselheiros tentaram fazer com que o antigo projeto das caixas eclesiásticas proposto por Diogo Feijó no Parlamento carioca, bem como o projeto por ele defendido sobre o fim do celibato fossem aprovados em São Paulo. Enviou-se do Conselho de Estado provincial um pedido ao bispo diocesano local para que este pusesse em práticas as duas medidas. Este último, no entanto, preferiu consultar a Santa Sé e, desta forma, acabou acatando a decisão do Papa, que era contrária às medidas.

Quando padre Diogo Feijó elaborou a oração fúnebre a seu mestre e padre Jesuíno em 1822, fez uma opção de continuar seu sacerdócio e evangelização através de um novo “emprego público”. Este também foi o caso de padres como Miguel Arcanjo Ribeiro que “empregou-se” sobretudo no Parlamento paulista. No entanto, esta opção não significou o fim dos padres do patrocínio. Com todos os seus problemas, os companheiros antigos e novos de padre Diogo Feijó que permaneceram em Itu e São Paulo continuaram seus velhos encargos e, por um bom tempo, pregaram sua justiça local de uma maneira muito semelhante daquela proposta por padre Jesuíno do Monte Carmelo e também atuaram em outros espaços. Quando padre Diogo Feijó subiu ao ministério da Justiça em 1831 e depois à Regência em 1835, muitos de seus companheiros estavam ganhando prestígios em suas vilas como foi o caso da família Carmelo em Itu ou padre Albino em São Carlos. No meio do percurso, e nos altos e baixos da política Imperial, estes companheiros foram combatidos e delatados como aconteceu com padre Francisco em 1831 e padre João Paulo Xavier em 1837. Já no Conselho provincial suas medidas ou as de padre como Miguel Arcanjo muitas vezes nunca saíram do papel, mas o retorno de padre Diogo Feijó à São Paulo depois de sua abdicação significava para a conjuntura política local muito mais do que uma simples aposentadoria de um político

---

<sup>30</sup> “Propostas sobre as licenças que tiram os sacerdotes para pregar e confessar de 20 de janeiro de 1831”. Atas do Conselho Geral da Presidência (1828-1831). *Arquivo do Estado de São Paulo*. Ordem 6148, Lata 1, Livro 3, p.36 e “Propostas sobre pagamento das conhecenças de 20 de janeiro de 1831”. Atas do Conselho Geral da Presidência (1828-1831). *Arquivo do Estado de São Paulo*. Ordem 6148, Lata 1, Livro 3, p.36.

Imperial que estava sendo ultrapassado pelo cenário que mudava rapidamente. Padre Diogo Feijó estava continuando seu trabalho patrocínista em amplos sentidos.

Seus afazeres eram muitos. Seu biógrafo Ricardo Daunt lembrava que sua tia avó, D. Ana Francelina de Camargo, participou do tempo em que padre Diogo Feijó retornou à Campinas. Recordava as viagens entre a Capital e o interior da Província, das conversas, dos pagens e mucamas que os acompanhavam e concluía:

“D. Ana Francelina comprazia-se em recordar e transmitir à sua filha as impressões que tinha das devoções à Nossa Senhora das Dores, celebradas com novenas e prédicas pelo padre Diogo, no oratório particular de sua fazenda em Campinas, sempre assistida pelos parentes e amigos mais chegados.”<sup>31</sup>

Ainda em 1842, em uma carta que remeteu de seu exílio em Vitória para sua irmã, padre Diogo Feijó discorria sobre sua devoção à Nossa Senhora e suas saudades dos amigos e parentes:

“Há aqui um convento no pináculo de um morro de pedras, bcira mar, onde vou passar semanas, e donde vim agora, tendo lá ido rezar o dia das Dores e onde fui cantar missa à Nossa Senhora. Estimarei (...) que a Sinhá grande e todos os amos estejam em paz (...) Saudades a Sinhá grande, a padre Antonio que estude, e faça-se devoto para ser bom padre, a meus compadres Querubim, a Lhainha, e Joaquim dos Santos, Salomé e toda a família e o mesmo fará aos vizinhos e dai-me notícias do padre Miguel, Diogo, Luciano. Teixeira e aos mais que nos freqüentavam. Enfim a Deus até quando o mesmo Deus quiser. Vitória, 20 de setembro de 1842. De vosso mano amado o Diogo.”<sup>32</sup>

No meio de seus amigos ou em uma carta a sua irmã padre Diogo Feijó retomava seu primeiro nome. O antigo Regente tornava a ser padre Diogo e no instante em que voltava para suas devoções particulares, lembrava-se de amigos, compadres, vizinhos e padres. Muitos nomes que quase desaparecem de suas biografias. Com exceção do trabalho de Daunt Neto, os demais biógrafos pouco tempo dispenderam com este nível de relacionamento na vida de um ex-regente. No entanto, pessoas como padre Miguel Arcanjo, ou Diogo Benedito dos Santos Prado são muito importantes na tecitura desta volta de padre Diogo Feijó à São Paulo. O primeiro, tanto no Parlamento paulista como em *O Justiceiro* trabalhou muito ao lado de Diogo Feijó em suas metas e planos para

---

<sup>31</sup> Ricardo G. Daunt. *Op. cit.*, p. 84.

<sup>32</sup> *Idem*, p. 85.

a implementação da “justiça” patrocínista no mundo dos homens. O segundo é filho do administrador da fazenda de padre Diogo Feijó. Desde que foi para Lisboa e depois para o Rio de Janeiro a partir de 1822, o alferes Raimundo dos Santos Prado Leme ficou tomando conta do sítio de padre Diogo Feijó em São Carlos. É significativo que o administrador colocasse o nome de Diogo em seu filho e mais significativo ainda que padre Diogo Feijó se lembrasse dele em uma carta à sua irmã.

Embora fosse filho de pais incógnitos, padre Diogo Feijó, como já foi descrito na primeira parte desta tese, fora criado pelos Camargos. Tecendo a partir daí em São Paulo, Parnaíba, Itu e São Carlos uma grande rede de relações sociais, padre Diogo Feijó ora se juntava por elos de parentesco direto ou muitas vezes pelo de compadrio. No primeiro caso existem pessoas como o primo padre Miguel, ou seu irmão o comendador Querubim Uriel Ribeiro de Camargo também citado na carta de 1842. A “sinhá Grande” era, segundo o biógrafo Daunt, D. Francisca de Assis, mãe de Joaquim José dos Santos que era parente e foi professor de padre Diogo Feijó ainda em Parnaíba. Também “padre Antonio”, ou seja, padre Antonio Fernandes Nunes, estava ligado a esta família, sendo irmão da “sinhá Grande”. Fora da família, pessoas como Luciano Teixeira, filho de Francisco Teixeira Vilela, proprietário de engenho em São Carlos e dono de uma residência com capela na vila para a qual padre Diogo Feijó e Albino foram contratados como capelães. Padre Diogo Feijó muito provavelmente era padrinho de pessoas como Luciano Teixeira ou o pequeno Diogo Benedito dos Santos, mas mesmo se não o fosse tinha com eles elos afetivos que se estendiam por sua “sociedade doméstica”. Eram seus vizinhos ou faziam parte das pessoas que compuseram ou ainda compunham sua propriedade.

Era no meio destes parentes, compadres e vizinhos que se exercia a maioria dos “empregos públicos” em vilas como Itu e São Carlos. Se em 1837 já não havia mais o poder absoluto de Capitães-mores ou Generais, havia um jogo político que estava respaldado em relações familiares como as acima descritas. Um biógrafo do Senador Vergueiro escreveu em 1924 que, durante o Império, a vila de Itu era um “centro político” que o senador e muitos de seus parentes e amigos freqüentavam durante as “festas da semana santa e do natal”. Lembrava ainda que ali reuniam-se pessoas como Álvares

Machado, Paula e Souza e padre Diogo Feijó.<sup>33</sup> No entanto, em 1837, padre Diogo Feijó deixou de vir a Itu ou São Carlos apenas nas festas da semana santa ou natal, figurando no rol dos que “empregavam-se publicamente” nos debates miúdos do dia a dia da região.

No entanto, padre Diogo não estava envolvido apenas com uma realidade isolada. Seus problemas e afazeres em sua nova chácara, ou na conversa com aos amigos e parentes ligavam-no ao “emprego público” pertencente a sua Província e do Brasil. O ex-regente nunca “desvinculou-se” deste seu “emprego”, mesmo sem ir ao Rio de Janeiro. Neste sentido é significativa uma visita efetuada pelo pastor Kidder a padre Diogo Feijó em São Paulo em 1839.

Em uma conversa amigável o viajante protestante relatou ao ex-regente que sua missão no Brasil resumia-se a “propor diversas questões relativas aos costumes do clero e ao nível cultural e religiosos do país”. Depois de ouvi-lo, padre Diogo teria afirmado que a respeito de São Paulo:

“dificilmente se encontrava em toda a Província um padre que cumprisse os seus deveres como manda a Igreja, especialmente com relação à instrução religiosa das crianças, no dia do Senhor.”<sup>34</sup>

Se esta fala do ex-regente aproximou padre Diogo Feijó do viajante pastor, sua conduta na seqüência não foi bem recebida. O pastor Kidder ainda lembrou que no sábado da visita, padre Diogo Feijó preparava-se para seguir viagem para a vila de Itu na companhia de dois amigos padres. O pastor não deixou de notar que o mesmo padre que reclamava da falta de cumprimento dos deveres da Igreja, também não respeitava um dia santo, viajando no domingo. No entanto, o que escapava ao segundo comentário de Kidder é que padre Diogo Feijó certamente não estava pensando em deveres da Igreja como normas absolutas nos dois casos e não apenas no primeiro. Para Kidder estava claro que padre Diogo Feijó dizia-se preocupado com a instrução religiosa das crianças em São Paulo da mesma forma como no Parlamento defendia a mudança de normas da Igreja como o fim do celibato. Tanto no Parlamento, quanto em São Paulo debatia a questão pelo seu lado mais concreto e nisto assemelhava-se a um pastor protestante como Kidder. Por outro lado, uma viagem para Itu no domingo não era um

---

<sup>33</sup> Djalma Forjaz. *Senador Vergueiro: sua vida e sua época (1776-1859)*. São Paulo: Oficinas do Diário Oficial, 1924, p. 99.

<sup>34</sup> Daniel P. Kidder. *Op. cit.*, p. 265.

precedente na conduta de padres como Diogo Feijó e seus dois companheiros de viagem, pois, diferentemente do que argumentava Kidder, ela podia significar encontros políticos-religiosos, discussões teológicas ou sociais com parentes, amigos e compadres leigos ou clérigos. O domingo era o momento propício para estes tipos de reuniões, tanto quanto era a hora de se dar instrução religiosa a crianças e demais fiéis necessitados. Vilas paulistas como as de Itu e São Carlos enchiam-se de gente nos finais de semana. Eram homens e mulheres que vinham à missa semanal e que se somavam aos negros e pequenos proprietários livres que iam vender seus víveres nos mercados locais. Muitos viajantes dão exemplo deste hábito.<sup>35</sup> É neste sentido que era “permitido” viajar em um dia de domingo.

Padre Diogo Feijó passou o final do ano de 1837 e todo o posterior em um trabalho de evangelização em sua chácara e na Província como um todo. Envolto por parentes e amigos, cuidava de seu oratório tanto quanto de sua plantação. No entanto, seu emprego “agreste”, tanto quanto o “espiritual”, também estava longe de desvincular-se do “público”. Assim como “trabalhar” no domingo podia ser algo politicamente elaborado, seu “emprego” em sua chácara também guardava esta possibilidade.

Ainda em 1838, um deputado amigo de padre Diogo Feijó lembrou dos afazeres do antigo Regente em sua propriedade em São Paulo em pleno Parlamento carioca. Álvares Machado procurou defendê-lo da acusação de ter abdicado em 1837 porque estava despreparado para assumir a Regência, ou seja, por ser um “rocciro”. Neste sentido, Álvares Machado declamou:

“Deixe-se pois do Sr. Diogo Antonio Feijó com seu arado, com a sua charrua no retiro onde se acha, onde não há intrigas, e onde não toma parte nos negócios, e só cuida da sua saúde. Se sua administração não era boa ao país, conseguiu-se o que o país queria, retirando-se ele à vida privada.”<sup>36</sup>

Havia um certo exagero e ironia na fala do deputado paulista, pois só o fato de lembrar que padre Diogo Feijó estava envolto com seu “arado” e “charrua”

---

<sup>35</sup> Saint-Hilaire relatou que quando passou por Guaratinguetá num domingo do ano de 1822, notou que “uma multidão de pessoas” ia à missa. Havia mulheres e muitas “não estavam acompanhadas por homem algum”. Alguns homens, porém vinham à cavalo e todos estavam bem vestidos. Notou ainda que o domingo era um dia em que as vilas enchiam-se de negros que iam vender seus víveres. Auguste de Saint-Hilaire. *Op. cit.*, p. 74

<sup>36</sup> *Anais do Parlamento Brasileiro*. 1º ano da 4ª legislatura, sessão de 10 de maio de 1838. Brasília: Câmara dos Deputados, 1982, tomo 1, p. 112.

contradizia sua alegação de que estava na Província de São Paulo sem tomar parte em seus “negócios” cuidando apenas de sua “saúde”. Ainda em 1836, Daniel Pedro Muller, o encarregado do governo provincial para levantar a situação estatística da Província, lembrava que a “enxada” ainda imperava em São Paulo, tanto quanto o hábito de queimar a terra, utilizá-la exaustivamente e, depois roteá-la até que não produzisse mais nada. No entanto, lembrava Pedro Muller que havia lugares onde esta realidade começava a se transformar:

“Convém apesar disso notar que alguns lugares em que se têm incendiado as matas, têm sido aproveitados para pastos artificiais, em os quais se plantam gramas. Em outros, como nos subúrbios das vilas de Itu, e São Carlos, já se lavra com arados.”<sup>37</sup>

Pedro Muller ainda lembrava que em São Paulo tudo era feito “à força de braços de homens com foice, machado e enxada” e que apenas começava “o uso do arado em algumas chácaras e engenhos de açúcar” e que para promover “os melhoramentos na agricultura a Assembléia já tratou de criar uma Fazenda Normal pela lei de 24 de fevereiro de 1836”.<sup>38</sup> Desta forma, padre Diogo Feijó estava entre os poucos que promoviam o uso do arado em São Paulo e mesmo longe do Rio de Janeiro, usava um exemplo particular para incentivar um projeto político maior como o da Fazenda Normal. Nesta linha, um outro biógrafo de padre Diogo Feijó lembrava através de relatos de antigos amigos do ex-regente que este não era um agricultor comum desde 1822:

“Feijó não era um lavrador rotineiro; ele tinha grande conhecimento da agricultura. Os fazendeiros ituanos o tinham como mentor, freqüentavam sua grande chácara, que era esmeradamente cultivada. Além da cultura do chá, que era desconhecida nesse município, ele iniciou também em vasta escala a plantação de muitas espécies de frutas e de café.”<sup>39</sup>

Padre Diogo Feijó tanto quanto Nicolau Vergueiro desde a década de 1820 estavam preocupados com a questão da terra, da agricultura e do trabalho escravo na Província. A militância de ambos nas décadas posteriores foi no sentido de possibilitar o fim do trabalho dos africanos, a reorganização social baseada em pequenas e médias propriedades e a imigração estrangeira, sobretudo a europeia. Neste sentido, como já relatei no capítulo anterior, padre Diogo Feijó elaborou no conselho Provincial uma lei de

<sup>37</sup> Daniel Pedro Muller. *Op. cit.*, pp. 24-30.

<sup>38</sup> *Idem*, p. 28.

terras e, quando Regente encarregou seu ministro para assuntos estrangeiros de procurar convencer os governos europeus da possibilidade de uma corrente migratória para o Brasil. Vergueiro discutiu muito no Conselho Provincial em 1827 sobre a criação de uma colônia de alemães em São Paulo. Ele acreditava que os colonos somente seriam úteis se fossem trazidos pelas iniciativa particular para trabalhar primeiramente em terras de grandes proprietários. Anos mais tarde, em 1840, importou por sua conta, 80 famílias de portugueses para sua fazenda Ibicaba. A experiência fracassou devido a revolução paulista em 1842 que fez com que seus colonos abandonassem o campo e fugissem da fazenda.<sup>40</sup>

Tanto padre Diogo Feijó como Vergueiro, mesmo quando permaneciam em suas chácaras ou fazendas, estavam implementando inovações e agindo em seu “emprego público”. Ficar inteiramente entregue a sua “vida particular e agreste”, “higienizar-se” dos malogros políticos, era, entretanto, uma poderosa arma de ação no “emprego público”. Ela valorizava o “particular” ou pessoal como exemplo para o “público”. Pessoas como padre Diogo Feijó e Vergueiro voltaram para São Paulo tanto para sair do ambiente da Corte que lhes era hostil em 1837, como para voltar-se politicamente contra tal ambiente agindo de baixo para cima. Faziam isto, como afirmou padre Diogo Feijó em seu discurso de abdicação, até quando a sorte da “Providência” assim o desejasse. Estava o ex-regente como um padre, a mercê da vontade divina. Para “buscar os raios com que este governava o universo”, padre Diogo Feijó precisou sair do Rio de Janeiro em 1837 e ir para São Paulo. Foi dali, em 1839, que a “Providência” o chamou novamente à Corte.

## 7.2 - As demências de um ex-regente ou o “livro das utopias”

Um artigo do jornal *A Phenix* intitulado “Ainda o senhor Feijó” anunciava em 1839 que “era preciso confessar, que se algum renome” ganhou o Sr. Feijó, este datava de seu período como ministro da justiça pois, naquela época, havia se portado “com coragem, e como bom executor”. No entanto, o articulista lembrava que o “renome que daí lhe veio, deveria ter se apagado no dia 30 de julho” de 1832, dia da renúncia de

---

<sup>39</sup> Ezechias Galvão da Fontoura. “Os padres do Patrocínio, *Op. cit.*, p. 193.

padre Diogo Feijó como ministro, ainda ressaltando que ali havia acabado “a vida política” daquele “herói”.<sup>41</sup> Apesar da aparente segurança do articulista de *A Phenix* nas críticas e sentidos atribuídos à “vida política” de padre Diogo Feijó, seu editor, diferentemente dos biógrafos de Feijó, argumentava em meio a uma situação que ele julgava mais ampla. Escrevia o redator:

“Acompanhar o Brasil nas rápidas e incessantes variações de sua política; examinar e pesar com madureza e reflexão todos os sistemas que se organizam hoje no poder para amanhã desaparecerem, e serem registrados no grande livro das utopias políticas, é tarefa sobremaneira pesada, e talvez de nenhum fruto, porque acostumados a desprezar o passado, e desdenhar suas lições, os homens políticos do Brasil vão continuando na idéia de sistematizar elementos heterogêneos, e não cansam de ler este grande livro da utopias, que tão proveitoso seria ao leitor refletido.”<sup>42</sup>

Para editores como os de *A Phenix*, pensamentos políticos como os expressos por padre Diogo Feijó e Arcanjo nas páginas de *O Justiceiro* em 1834-35 rapidamente haviam se desgastado indo parar no que foi chamado de “grande livro das utopias”. No entanto, como o próprio artigo salientava, este livro era continuamente lido, e, embora isto tivesse seu lado positivo, esta leitura quase sempre era desastrosa, pois se efetivava sem uma devida “reflexão”. E o argumento prosseguia:

“Triste realidade das nossas coisas! O poder não se consolida, a força o abandona, e o Império caminha à passos largos para sua dissolução, como se lhe fôra peso sua grandezza, como se temesse ser forte. (...) É curioso examinar o movimento das opiniões populares; o povo aplaude, contrista-se, torna-se indiferente, zomba da capacidade, e por fim resiste. Assim aconteceu com o pensamento governamental de 12 de outubro de 1835 a 19 de setembro de 1837.”<sup>43</sup>

“Utopia” e “realidade”, “opiniões populares” e “pensamento governamental”, estes temas recheavam os debates parlamentares e jornalísticos, demonstrando que uma mudança estava sendo operada no Brasil. O gabinete de 12 de outubro foi pensado por padre Feijó de maneira a-partidária e ele o denominou de

<sup>40</sup> Para maiores informações sobre Vergueiro, ver: Djalma Forjaz. *Op. cit.*, pp. 41-45 e Thomas Davatz. *Memórias de um colono no Brasil*. São Paulo: livraria Martins Editora, 1972, pp. XV-XXII.

<sup>41</sup> “Ainda o Sr. Feijó”. *A Phenix*. N° 150 31 de julho de 1839.

<sup>42</sup> Este artigo foi primeiramente publicado no segundo número da *Revista Nacional e Estrangeira*, sendo reeditado na *Phenix*, ver: “O ministério de 19 de setembro: sua retirada”. *A Phenix*. N° 140 22 de junho de 1839.

<sup>43</sup> *Idem ibidem*.

gabinete dos “instintos”. No entanto, como descreveu Tarquínio de Sousa, padre Diogo Feijó nunca conseguiu efetivar este seu ideal de governo, pois muitos dos políticos que eram seus opositores antes da eleição de 1835 não aceitaram o convite para o cargo de ministro. Desta forma, o ministério dos “instintos” acabou sendo formado por pessoas menos conhecidas e foi duramente criticado no Parlamento e nos periódicos da Corte. A crítica mais comum era a da falta de capacidade dos ministros, que seriam inexperientes e despreparados para o governo, sendo nomeados através do simples critério de terem caído no beneplácito do Regente, ou de serem favoráveis a seu “instinto”. Os que perderam as eleições de 1835 bombardearam uma idéia que padre Diogo Feijó vinha sustentando desde a época de sua primeira eleição para as Cortes de Lisboa: a de que o “instinto” e a “justiça” deveriam sustentar as escolhas dos homens de governo e que cada poder (Executivo, Legislativo ou Judiciário) era livre e autônomo.

Como já vimos anteriormente, desde 1821, todo o processo eleitoral havia sido composto de forma a que não houvesse candidatos declarados e que os nomes a serem eleitos fossem “lembrados” pelos “cidadãos” presentes no processo eleitoral. Esta suposta livre escolha deveria fazer com que cada eleitor presente, a princípio, pudesse votar em quem se “lembrasse” ou julgasse legal e moralmente apto para o cargo. Tratava-se de um processo eleitoral com raízes antigas e que juntava as inovações na ampliação do “emprego público” com toda uma sacralização ou elevação de alguns cidadãos que foram “lembrados” para ocupar estes novos “empregos”. Em 1821 ou 1826 isto significava que pessoas como padre Diogo Feijó e os demais eleitos, efetivavam-se em seus “empregos públicos” através do voto de quase todos os presentes no processo eleitoral. Já durante a década de 1830, as eleições começaram a ter um caráter mais bipolar na medida em que foram surgindo opiniões diferentes sobre quais deviam ser os rumos do Brasil. Ainda entre 1831 e 1832 uma série de artigos do jornal paulista *O Novo Farol Paulistano* debatia um grave problema: será que os “interesses” que começavam a diferenciar o pensamento dos parlamentares da época não seriam apenas “opiniões” pessoais que deixavam de considerar a necessidade de uma união de todos para o crescimento da nação nascente?

Próximas a muitas idéias que mais tarde seriam exposta em *O Justiceiro* em 1834, os artigos de *O Novo Farol Paulistano* incriminavam o chamado “espírito de

partido” pelas mazelas do país, já que ele seria incompatível com o “espírito público”, que era o objetivo final de qualquer política.<sup>44</sup> No entanto, em 1832, o editor de *O Novo Farol Paulistano* recriava um panorama político em que estavam em jogo dois lados bem diferentes: o da “nacionalidade” *versus* o da “restauração”. Neste sentido, foi redigido um artigo que recriava todo um debate sobre como entender todas as mudanças que se operaram no Brasil desde 1821. Nele, os “nacionalistas” percebiam o dia sete de abril de 1831 como símbolo de uma segunda independência e da emergência dos brasileiros ao poder maior da nação, de que a solução para o Brasil era seguir seu rumo próprio. Os “restauradores” entendiam que os sucessos de Pedro I em Portugal podiam significar que a solução para o Brasil era a restauração dos vínculos mais estreitos com a monarquia portuguesa.<sup>45</sup>

Até 1834, data da morte de Pedro I, este era um elo que unia várias tendências políticas diferentes. No entanto, em 1835 o processo eleitoral estava completamente dividido criando-se uma situação difícil de resolver. Ao ser eleito em 1835, padre Diogo Feijó pensava em governar com o apoio de seus antigos opositores, mas esta idéia foi duramente criticada.<sup>46</sup> Em certo sentido e para alguns homens “públicos” de então, a política do “a-partidarismo”, dos “instintos”, da justiça que unia o mundo dos homens com o de Deus estava entrando para o chamado “livro das utopias”, como ressaltava o jornal paulista *A Phenix*. No entanto, esta idéia não era a única a caminhar para este rumo supostamente “utópico”.

O gabinete de 19 de setembro de 1837 foi constituído em oposição ao de padre Diogo Feijó. Fundamentando-se no governo das maiorias no Parlamento, foi denominado gabinete das “capacidades”, sendo encabeçado por Bernardo Pereira de Vasconcelos e outros expoentes mais ilustres do Parlamento de então. Em um movimento contrário, os antigos aliados de padre Diogo Feijó fizeram uma dura crítica a esta nova política e, novamente, a instabilidade tomou conta do país. Em 1839 ambos os

---

<sup>44</sup> “Do interesse e das opiniões”. *O Novo Farol Paulistano*. Nº 27, de 5 de novembro de 1831; “O Espírito de partido”. *O Novo Farol Paulistano*. Nº 28, de 9 de novembro de 1831; “Da incompatibilidade que há entre o espírito de partido e o espírito público”. *O Novo Farol Paulistano*. Nº 60, de 10 de março de 1832.

<sup>45</sup> “A nacionalidade e a restauração”. *O Novo Farol Paulistano*. Nº 111, de 22 de setembro de 1832.

<sup>46</sup> Octávio Tarquínio de Sousa. *Diogo Antonio Feijó. Op. cit. 1988*, p. 222.

estilos de gabinetes haviam caído e a unidade do Império ameaçava iminente ruína.<sup>47</sup> De certa forma, mais do que o debate político, a “vida pública” mais ampla estava sendo compreendida, tanto por padre Diogo Feijó como por seus adversários, como desgastada e muitas vezes escrita para logo tornar-se “utópica”.

As disputas partidárias acirraram-se até 1839 e, como lembrava o editor de *A Phenix*, o poder não se consolidava e o Império parecia querer esfacelar-se. No entanto, foi neste segundo momento de crise aguda que padre Diogo Feijó retornou ao Rio de Janeiro reassumindo sua cadeira vitalícia de senador. Se para seus opositoristas, tanto quanto para seus biógrafos, muitos de seus argumentos por esta época já estavam fora de tempo e espaço, para este último isto não parecia certo.

Depois de quase dois anos em sua chácara em São Paulo, padre Diogo Feijó retornava ao Senado e ali foi eleito presidente para tentar sustentar o quanto seu passado atestava sensatez e experiência. Quando a Câmara maior foi aberta em 29 de abril de 1839, já havia caído o ministério encabeçado por Bernardo Pereira de Vasconcelos e as divisões e rugas provinciais continuavam, havia problemas administrativos os mais variados e o Regente Araújo Lima tentava provar que ainda era possível resolver tudo através de um governo e de um ministério que se respaldasse na maioria parlamentar. Insistia que a queda de padre Diogo Feijó havia sido fruto de sua inabilidade política e intransigência em negociar com as Câmaras. O ex-regente, por sua vez, marcou sua volta ao Parlamento com falas irônicas, com seus discursos transformando-se em verdadeiros libelos moralistas, que buscavam recuperar naquele espaço público muitos dos ideais de justiça vindos de sua estadia em São Paulo.

De volta ao Senado percebeu a oportunidade de reafirmar suas teses, apontando como justas e acertadas todas as suas ações “públicas”, tanto aquelas da época

---

<sup>47</sup> Ilmar de Mattos analisa este momento sob o prisma deste polêmico embate entre os “progressistas” como padre Feijó e os “regressistas” como Vasconcelos. Os partidários de Feijó defendiam a liberdade com o predomínio do legislativo, entendiam tanto a Câmara como a representação nacional como neutralizadoras do poder, sempre visto como despótico na tradição roussoniana. Ilmar ainda argumenta que esta teria sido sua fraqueza, uma vez que a liberdade implicaria igualdade, que aniquilaria as diferenças no “mundo do governo”. Desta forma, acabaram aderindo ao discurso da “ordem”, que conformava a fala dos “regressistas”. Isto ocorreu sobretudo depois da renúncia de Feijó e da incapacidade de conter as sucessivas revoltas de rua. Ilmar Rohloff de Mattos. *Tempo saquarema*. São Paulo: Hucitec/INL, 1987, pp. 141-142.

em que fora ministro da justiça e Regente quanto outras como as de padre e proprietário rural em sua “vida agreste”. Em 15 de maio de 1839 comentou a fala do trono na questão da relação diplomática com a Santa Sé. O Regente Araújo Lima havia afirmado que achavam-se “removidos os motivos que pareciam fazer suspeitar da perfeita inteligência entre o gabinete Imperial e a Santa Sé”.<sup>48</sup> Era uma referência direta a padre Diogo Feijó, que havia criado uma celeuma com a Santa Sé sobre a nomeação de um novo bispo para o cargo vago no Rio de Janeiro. Tratava-se de uma antiga história.

Para padre Diogo Feijó o governo tinha o direito de nomear bispos e este poder originava-se da soberania nacional. Neste caso, a Santa Sé deveria apenas referendar o nome dos nomeados. O representante do Papa no Brasil, entretanto, não pensava da mesma forma e assim deliberou que a decisão final sobre a escolha dos bispos havia de ficar nas mãos do Papa. No caso do bispado do Rio, a Santa Sé não acatava o nome proposto pela Regência. Foi no meio deste impasse sobre a nomeação do Bispo Moura para o Rio de Janeiro que padre Diogo Feijó deixou a Regência. Seu sucessor, Araújo Lima, aceitou a recusa do Papa em corroborar aquela nomeação e seu ministério exigiu a renúncia do bispo Moura, fazendo tudo isso na maior discrição, sem que quase nada fosse publicado nos jornais.

Em 1839, padre Diogo Feijó replicou a atitude do novo Regente e o “acordo” com a Santa Sé, voltando a duvidar que o poder papal pudesse interferir na soberania do Estado Imperial. No entanto, sabia que estava retomando um assunto antigo e polêmico e que podia acabar ofendendo “ao Senado ou alguma outra pessoa”.<sup>49</sup> Mais do que nunca, esta era uma questão delicada. Havia menos de um ano que, ainda em sua chácara em São Carlos, padre Diogo Feijó havia tomado uma atitude que tocava diretamente neste assunto. O padre “agreste” de então acabou divulgando explicações para sua conduta religiosa anterior através de anúncio editado em um jornal paulista e reimpresso em vários outros na Corte. Tratava-se de um comunicado público no qual desculpava-se pelos incômodos que havia causado e no qual afirmava que tudo o que fizera até 1838 no que tangia a “disciplina eclesiástica” havia sido “por zelo e afeto pela

---

<sup>48</sup> *Anais do Senado*. Brasília: Editora do Senado, 1839, tomo III, p. 261.

<sup>49</sup> *Idem ibidem*.

mesma Igreja” e porque desejava que se removessem “os obstáculos que a experiência mostra(va) haverem na mesma à salvação dos fiéis”.<sup>50</sup>

O anúncio era ambíguo. Por um lado dava a entender que padre Diogo Feijó estaria pedindo desculpas por seus atos dentro da temática da relação do Estado com a Igreja, que ele denominava de “disciplina eclesiástica”. Por outro lado, sua justificativa também servia para enfatizar que a maneira pela qual ele havia se portado até então era justa e digna, já que seu ideal sempre havia sido o de “zelar” pela mesma Igreja. O que talvez esclareça melhor suas intenções esteja estipulado em alguns detalhes do documento. Padre Diogo Feijó fazia questão de lembrar que sua “declaração” era espontânea, “filha unicamente do receio de haver errado”, apesar de ter tido sempre “boas intenções”. Enfatizava que não desejava “escandalizar a pessoa alguma” e nem muito menos separar-se da “Igreja Católica”.<sup>51</sup>

Não é difícil imaginar o que teria levado um padre como Diogo Feijó a escrever e publicar tal anúncio diante do que já analisei no item anterior. Se a “Providência Divina” o havia tirado do poder “público” mais amplo que ele acreditava ter sido investido para levar a cabo, talvez ela quisesse avisá-lo de que seu modo de proceder com a “disciplina eclesiástica” estivesse equivocado. No entanto, o tempo que passou em São Paulo somado às reviravoltas na política nacional podiam ter feito provar exatamente o contrário, a saber, que as posições defendidas na Regência estavam corretas e que deviam ser recolocadas. Em poucas palavras, que a “Providência” voltara a lhe dar bons motivos para voltar ao Senado.

O acordo do governo de Araújo Lima com o Papa feria a própria “disciplina da Igreja” pensada por padre Diogo Feijó como vinculada à soberania do Estado Nacional. Em meio a uma questão delicada, padre Diogo Feijó fez o que havia feito antes, defendeu sua posição regalista e foi o que bastou para desencadear a fúria da parte oposicionista no Rio de Janeiro e São Paulo, retomando-se em 1839 o quadro de 1837. A imprensa paulista e, em especial, o jornal *A Phenix*, em um editorial de setembro de 1839, imprimiu uma dura crítica à atuação eclesiástica do ex-regente. Nela explicitavam-

---

<sup>50</sup> Octávio Tarquínio de Sousa. *Diogo Antonio Feijó. Op. cit. 1988*, p. 260.

<sup>51</sup> *Idem ibidem*.

se os supostos motivos para tanta celeuma com a Santa Sé e insistência com o fim do celibato:

“Não é tentador para algum padre (...) romper logo com o Pontífice Romano, erigir-se patriarca da nascente igreja paulistana, e quem sabe se de todo o orbe brasileiro, investir a toga pontifícia, estabelecer logo um cisma para melhor consolidar a separação e nele decretar o matrimônio para o clero, e ter antes de morrer a doce satisfação de receber os abraços e ósculos de uma jovem esposa, que aqueça seus regelados membros; (...) e de quanto não seria então capaz o nosso santo patriarca? (...) depondo então absolutamente a máscara da inveterada impostura civil e religiosa, com que tem em todo o quadro de sua vida enganado os crédulos, nós o veríamos mergulhado em todos os prazeres, a que pudessem aspirar seus velhos anos, e adornar-se do luxo asiático (...) cercado de numeroso cortejo de cardeais, entre os quais brilharia a majestosa e colossal estatura de nosso Padre Mestre.”<sup>52</sup>

O jornal de oposição atacava a honra de padre Diogo Feijó, mostrando um limite de intenções nefandas em seu atual discurso. O editor ainda revelava o panorama do Brasil no momento, enfatizando que havia dois pólos bem definidos. De um lado o sistema implementado por Araújo Lima, que já estava “arraigado” e apenas pecava por uma herança excessivamente “liberalizante”, e de outro o passado presidido pelo “Padre Mestre” Feijó, que também recebeu a irônica denominação de “cidadão magnânimo”. Era um sistema “aterrador de arbitrariedades e ambições, escoltado da pilhagem, massacres e vinganças”, pois mesmo que padre Diogo Feijó conseguisse tornar-se o “pontífice” supremo logo abundariam “rusgas” vindas do “podet temporal” e novamente retornaria o terror.

Identificado com um certo passado, os atos de padre Diogo Feijó foram sendo estigmatizados. Seus antigos projetos passaram a adquirir as mais tristes e maquiavélicas intenções. Para o padre e ex-regente, o fim do celibato continuava a fazer parte de uma reforma social maior, defendida no Parlamento carioca desde 1827 e, entre altos e baixos, em São Paulo, até mesmo na conversa com o pastor e viajante Daniel Kidder sobre a necessidade da educação dominical naquela sua Província natal. Entretanto, no artigo de *A Phenix*, o celibato e todos os seus posicionamentos sobre a temática religiosa relacionavam-se a um cisma com o Papa e à ditadura social. Não que em 1827 ou em outros momentos esta dimensão não houvesse sido citada; o que distingue este artigo dos que foram publicados durante os primeiros anos parlamentares no Rio de

Janeiro é a inversão que ele propõe. Enquanto nos anos vinte um problema como a nomeação do bispo Moura fora tratado como possível de ser discutido no Parlamento e dentro do contexto de uma reforma social do Estado Imperial, neste segundo momento, a questão saía deste âmbito e só retornava a ele nas tendências autoritárias de padre Diogo Feijó.

Até mesmo pessoas como o arcebispo do Brasil, D. Romualdo de Seixas, acreditavam em uma atitude exagerada de padre Diogo Feijó. Se o arcebispo discutiu com o ex-regente e com outros clérigos uma série de regulamentações sobre assuntos eclesiásticos dentro do Parlamento brasileiro de 1827, anos mais tarde, no entanto, também pensava que padre Diogo Feijó exagerava na amplitude alcançada por estes temas neste espaço temporal. Escrevia o arcebispo em suas memórias:

“Não me recordo se no sistema frenológico do Dr. Gall (...) entre as trinta e três protuberâncias em que ele divide o cérebro, existe alguma cuja função especial seja excitar e impelir ao cisma e as inovações religiosas, pois que, a observar a irresistível mania que dominava o Regente Feijó de dogmatizar e descatoalizar o país, dir-se-ia que esta era a bossa proeminente em seu crânio.”<sup>52</sup>

A união do Estado com a Igreja ganhava contornos de “dogmatização”, “descatolização” e “ditadura” quando nas mãos de padre Diogo Feijó, em 1835 ou 1839. Seu discurso foi obtendo contornos que afastavam-no da forma como o debate parlamentar foi se impondo. Um outro exemplo deste problema ocorreu ainda no Senado em maio de 1839, quando padre Diogo Feijó tentou discutir o problema do dia, a saber, as sublevações nas Províncias. Ainda em sua crítica à fala do trono, retomou este polêmico ponto, relatando o seríssimo Estado do Rio Grande do Sul. Comentava padre Diogo Feijó que a fala do trono apelava para a “Providência Divina” como um meio para salvar da anarquia aquela parte do Brasil. Ironicamente o ex-regente explicava que este apelo à “Providência” era a “expressão que usa[va] o vulgo quando est[ava] nas mãos de Deus” a resolução de uma questão crítica, a qual estava colocando toda uma vida ou muitas delas “em grande perigo”. No entanto, rememorava o ex-regente, o Estado em que se encontrava o Rio Grande em 1839 era o mesmo que padre Diogo Feijó havia relatado à Câmara em sua fala do trono de 1836. Naquela ocasião o Parlamento, então

---

<sup>52</sup> “Editorial”. *A Phenix*. Nº 160 4 de setembro de 1839.

<sup>53</sup> D. Romualdo de Seixas (Marquês de Santa Cruz). *Op. cit.*, p. 44.

encabeçado por Bernardo Pereira de Vasconcelos, achara algo exagerado o apelo que o Regente fizera à “Providência Divina”. Padre Diogo Feijó ironizava a atuação de Vasconcelos que, em 1837, havia se tornado o chefe do 1º gabinete após a queda de Diogo Feijó alfinetando:

“Eu talvez pudesse dizer do governo das capacidades o mesmo que disse a oposição da Câmara dos Deputados do governo do instinto: que foi conivente com os rebeldes; porém não digo isto; seria atacar sua moralidade, e eu só ataco sua inteligência.”<sup>54</sup>

A “inteligência” que padre Diogo Feijó ressaltava era a de que os homens do Parlamento em 1836 não ouviram o apelo feito por um leitor e rogador da “Providência” de então, mas que a mesma “Providência” estava mostrando o quanto eles haviam equivocado-se, fazendo com que estes descrentes, anos mais tarde, também tivessem que a ela apelar. Uma certa política “moral” e “instintiva” era ali contrastada com outra que, ao nascer, se dizia “laica” e “capaz”, mas que, anos depois, tivera que apelar para a “Providência Divina”.

Questões como a do bispo Moura tanto quanto outras como a dos rebeldes no sul serviam de pano de fundo para interpretações sobre qual seria o caráter mais apropriado para o “emprego público” naquele momento. Eram nestes instantes de indeterminações que padre Diogo Feijó encontrava espaço para voltar a atuar no Parlamento. Não era mais o momento de explicitar suas idéias, pois elas já vinham sendo divulgadas desde 1821. No entanto, seus discursos no Senado reelaboravam-nas, dando-lhes novos argumentos baseados na reconstrução de um passado recente.

Comentando o trecho da fala do trono que fazia referência ao “espírito de ordem” existente em várias Províncias, padre Diogo Feijó replicava que aquela afirmação era falsa. Argumentava que não mais havia “moralidade”, “ordem”, ou “obediência às autoridades legais” nas Províncias, concluindo que nunca o Brasil havia estado em “mais desordem”.<sup>55</sup> Seu discurso aproximava-se muito do autoritarismo anunciado pelo jornal *A Phenix*. No entanto, ganhava um sentido mais amplo dentro da lógica que padre Diogo Feijó havia buscado no retorno à sua “vida agreste” nos anos anteriores. Estava mais convencido do que nunca de que a solução para o Império era um

---

<sup>54</sup> *Idem*, p. 245.

<sup>55</sup> *Idem ibidem*.

tipo de “ordem”, cuja “moralidade” não cabia no partidarismo e no “governo das maiorias” proposto por Vasconcelos e Araújo Lima, mas sim em uma união de forças e até mesmo em medidas de “salvação pública” mais drásticas do que as que propôs e efetivou em 1831. Era mais do que nunca a fala de um padre messiânico que se expunha, pois toda sua política organizadora e moralizadora era mostrada como uma nova vontade da “Providência Divina” que ele percebia. Esta atitude tornava-se ainda mais clara em meio a um debate sobre o “governo das maiorias” que surgira no Senado de 1839. Para padre Diogo Feijó, formar um ministério a partir da maioria que se estabelecia nas Câmaras era um contra-senso, contra o qual reclamava da seguinte forma:

“Já lembrei e repito: a Constituição não reconhece o predomínio das Câmaras, visto que concede ao Chefe de Estado negar a sanção das leis apresentadas pela maioria de ambas as Câmaras. (...) Tal princípio tende a republicanizar o Brasil. O nosso governo é monárquico, isto é, governo de um só, embora modificado. O nosso governo é o da lei.”<sup>56</sup>

No entanto, padre Diogo Feijó foi duramente rebatido, pois que, em 1834, foi um dos que mais havia lutado para que a Constituição fosse alterada pelo ato adicional. Quando foi proposta uma mudança na lei constitucional através da interpretação do ato adicional, padre Diogo Feijó exaltou-se ainda mais., chegando até mesmo a propor, no limite, a insubordinação das Províncias com o governo central do Rio de Janeiro. Indignado com a lei de interpretação do ato adicional que limitava a autonomia provincial em vários pontos, começou a expressar-se através da seguinte linha de pensamento:

“Sr. Presidente, eu declaro francamente ao Senado que se eu fosse membro da Assembléia Provincial, obrigado por um artigo do Ato Adicional à vigiar na guarda da Constituição, me oporia a esta interpretação por atentar contra a mesma Constituição.”<sup>57</sup>

Este argumento limítrofe foi o que bastou para que muitos jornais criticassem a aparente contradição de defender a lei e a Constituição, pregando uma desobediência a ela. Em 24 de julho o jornal *A Phenix* respondeu a esta proposta de autonomia exagerada das Províncias, indicando que seria o início de uma rebelião generalizada. De forma categórica, chamaram-no de um “louco político” e ainda

---

<sup>56</sup> *Idem ibidem*.

<sup>57</sup> Anais do Senado. Brasília: Editora do Senado, 1839, tomo I, p. 59.

ironizavam: “eis a boa fé, eis a franqueza, tantas vezes alardeada: eis o aferro à lei, que inculca esta personagem”.<sup>58</sup> O *Observador Constitucional* outro importante periódico paulista, defendeu o ex-regente alegando que o que havia sido proposto não era uma separação de São Paulo, mas uma defesa constitucional diante dos ataques que os regulamentos do ato adicional propunham. A polêmica estendeu-se nos dois jornais por todo o resto do ano. De um lado os “partidários” de padre Diogo Feijó, repetindo seus argumentos, buscavam retratar-se publicamente e atacar o governo, de outro, as atitudes do ex-regente cada vez mais eram tidas como fora de propósito na fala da oposição. A situação agravou-se em demasia quando da discussão no Senado sobre as medidas para garantir a segurança nacional diante da crítica situação no sul do país em agosto de 1839. Nesta ocasião, padre Diogo Feijó apresentou seu último e mais uma vez polêmico projeto de lei. Com o intuito de terminar com a “anarquia reinante”, propunha a abolição de uma série de medidas no Código Criminal que ele mesmo havia ajudado a criar. Retirando atribuições do júri e regulamentando a vida da imprensa, pretendia preservar a ordem pública. Sobre a imprensa deitava todo o seu ódio:

“Medito por vezes a ver se descubro os bens da imprensa e apenas noto que foi uma arma terrível que se dá aos maldizentes. Desde o Chefe do Estado até a última condição da sociedade, todos são injuriados, ultrajados e caluniados. Os brasileiros perdem a vergonha, e temos, adotado, por disfarce, esta expressão. Eu voto ao desprezo - mas é porque não há outro remédio. A princípio tiros e facadas sofreram os redatores; mas a tanto cresceu o número dos maldizentes que cessou este meio de vingança, porque seria já necessário matar a meio mundo.”<sup>59</sup>

Padre Diogo Feijó viveu o contraste entre sua “vida agreste” e o trato de sua “sociedade doméstica” de 1837 e 1838 e a falta de “ordem” no universo parlamentar de 1839. Se em 1827 ou em 1831 havia “calúnias”, “ultrajes” ou “injúrias”, o alvo da maior parte delas era o Imperador, os portugueses, ou os considerados não partidários da “causa da independência” do Brasil.<sup>60</sup> No entanto, em 1837 e, sobretudo em 1839, as

<sup>58</sup> “Belezas do ex-regente”. *A Phenix*. Nº 148 24 de julho de 1839.

<sup>59</sup> Anais do Senado, 1839, tomo III, p. 261.

<sup>60</sup> Muito ainda precisa ser feito no sentido de discutir as relações entre a “causa da Independência” e os problemas da identidade nacional em um país governado até 1831 por um imperador português. Neste sentido, um debate muito interessante pode ser localizado na tese de Gladys Sabina Ribeiro, a qual pesquisa exaustivamente como foi se tecendo a identidade nacional numa Corte como a brasileira, onde a abundância e a importância social e econômica dos portugueses era muito clara. Gladys Sabina Ribeiro. *A liberdade em construção: identidade nacional e*

“calúnias” atingiam muitos outros rostos, sendo que os atentados às leis generalizaram-se e a constitucionalidade, as eleições, e o voto geravam mais “desprezo” do que “honra”, como lembrava padre Diogo Feijó. A “salvação pública” proposta era amarga e podia ser lida como anti-constitucional, mas para muitos homens como padre Diogo Feijó ela era uma das poucas soluções possíveis.

Na Câmara dos Deputados Antonio Carlos de Andrada, irmão de José Bonifácio, insurgiu-se contra a idéia do “comitê” proposto por padre Diogo Feijó. Além de aludir que o projeto levaria o Brasil ao caos institucional, tal como na França revolucionária com seus Dantons, Antonio Carlos lembrava que o “comitê” também recuperava uma antiga proposta de Diogo Feijó de 1832. Naquela época, houve uma tentativa de transformar as Câmaras legislativas em uma convenção nacional constituinte. Para o deputado, todo aquele contexto era um absurdo criado por uma “vertigem que invadiu os espíritos das classes e dos indivíduos, e jornalistas, mesmo daqueles que se denomina[va]m amigos da ordem e da lei.”<sup>61</sup> Sobre as idéias impressas por todos estes “espíritos” no qual incluía-se padre Diogo Feijó, Antonio Carlos relatava:

“o que eu posso ainda afirmar-vos, é que no reino animal há corpos tão elétricos, que ainda depois de mortos conservam por bastante tempo tanta irritabilidade, quanta baste para abalar os vivos.”<sup>62</sup>

Na mesma linha crítica encaminhou-se o jornal *A Phenix* através de uma série de artigos que atacavam violentamente o ex-regente. Em um deles, intitulado “O Senhor Feijó amuado”, o redator era mais direto, procurando justificar a reação de padre Diogo Feijó a todo aquele processo:

“Este personagem, depois que apresentou o seu célebre projeto de salvação pública, e que o Sr. Antonio Carlos bradou na Câmara dos Deputados - *enfermez le fou* (Prendei o louco) - pôs-se a banzar. Muito pode a força da opinião pública, que logo estigmatizou o Sr. Feijó, reprovando com indignação a nova panacéia do Cidadão Magnânimo. Seria curioso compediar todos os projetos, que tem produzido a cabeça deste burlesco herói.”<sup>63</sup>

---

*conflitos anti-lusitanos no primeiro reinado*”. Tese de doutoramento. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1997.

<sup>61</sup> Anais da Câmara. *Op. cit.*, sessão de 16 de agosto de 1839, p. 642.

<sup>62</sup> *Idem*, p. 641.

<sup>63</sup> “O Sr. Feijó amuado”. *A Phenix*. Nº 168, 2 de outubro de 1839.

Até 1837 ninguém tinha ousado chamar publicamente padre Diogo Feijó de “louco” ou de “burlesco herói”, apesar do espanto e afronta que causaram muitas de suas propostas. No Parlamento, suas idéias sobre o papel da Igreja, por exemplo, sempre causaram polêmica, e como ministro da justiça, mandou prender muita gente, deliberou contra atitudes de senhores que castigavam excessivamente seus escravos, censurou bispos e ministros, mexendo com questões bem delicadas como o trato com os traficantes de escravos. Quando Regente, em inúmeras outras situações debateu-se com questão complicadas diante de um Parlamento no qual suas idéias eram defendidas por uma minoria de políticos. Mesmo assim, quase chegou a um cisma com a Santa Sé com a nomeação do padre Moura para o bispado do Rio de Janeiro. Se muitas destas atitudes não foram bem recebidas, no entanto, padre Diogo Feijó, nunca foi tido por “louco” e suas idéias jamais foram tomadas como “panacéias” em pleno Parlamento. Em algumas situações foi ofendido em sua honra por jornais do Rio, mas em São Paulo o maior jornal local, o *Novo Farol Paulistano*, preferiu fechar suas portas a ter que desmoralizar o Regente.

Quando ministro, era visto como um homem que, embora não tivesse uma boa formação, sendo “rude” em seu “trato”, era, no entanto, “justo” e de boa fé. Muitos de seus inimigos de tribuna, de jornal ou de religião não tinham dúvidas sobre o seu caráter austero e sua sinceridade na convicção “política”. Esta era a opinião de pessoas como o arcebispo D. Romualdo de Seixas que o tomava como “inimigo de sua classe”, mas no exercício do cargo público considerava-o um homem de “virtudes morais muito recomendáveis”. O núncio apostólico, enviado do Papa no Brasil, em meio a um clima de cisma religioso, lembrava que padre Diogo Feijó era um homem “justo”. O embaixador francês no Brasil em 1836 também mantinha uma opinião muito semelhante sobre o Regente de então. No entanto, depois de sua saída da Regência em 1837, tudo transformou-se. Na Câmara dos Deputados, Antonio Carlos foi o primeiro a estigmatizá-lo desta nova forma; já o redator de *A Phenix* unia-se aos Andradas, apostando em uma comparação entre a vida e personalidade de padre Diogo Feijó e a do ditador paraguaio, Dr. José Gaspar Rodriguez de Francia<sup>64</sup>.

---

<sup>64</sup> O Dr. Francia estabeleceu a independência paraguaia em 1811, tomando-se então membro de uma junta governamental. A partir de 1814, entretanto, estabeleceu no novo país suas próprias regras, passando a ser chamado de “El Supremo”. Ele assumiu as rédeas, promovendo um incentivo à agricultura e ao comércio, mas por outro lado, assumiu também o controle da igreja,

Ambos haviam estudado teologia, mas só Diogo Feijó tornara-se padre. Ambos demonstraram “pouca fé aos dogmas da Igreja”, buscando reformas radicais dentro dela em seus países. Francia e Feijó prestaram relevantes serviços no começo de suas carreiras “públicas” e não enriqueceram com isso. Além disso, eram “pouco sociáveis”, tinham “carências absolutas de recursos literários”, mostravam uma “inflexibilidade excessiva e perigosa” e eram “hipocondríacos”, tendo em suas famílias casos de pessoas “dementes”. Para o redator de *A Phenix*, o problema de padre Diogo Feijó era o de não querer se submeter “às condições do sistema representativo” e de, como Francia, buscar a ditadura para resolver os problemas nacionais. Sobre as atitudes de padre Diogo Feijó, o editorial ainda relatava:

“... sua ambição não achou limites [em 1831 quando ministro da Justiça]. Procurando anular a regência de quem era ministro, quis subir ele só a cúpula do Edifício Social! Tal era o fim da conspiração de 30 de julho [de 1831]. Elevado depois à primeira magistratura do Estado, todas as suas tendências eram para o poder ditatorial; as leis sempre foram seus olhos grandes, e profícuos embaraços à ação do governo. Seus discursos, suas conversações, todos os seus atos, e os seus mais ardentes desejos, eram, e ainda são hoje para a ditadura... Insensato! Ele a teria realizado, se o Brasil fôra por ventura o Paraguai; se os brasileiros altivos, não abominassem os hábitos daqueles povos mais parecidos com os dos índios governados por seus caciques. Não via que no Brasil, num Império tão vasto como este, não haveria um Napoleão, sem que surgissem Brutos que vingassem a terra do novo César.”<sup>65</sup>

Toda a vida “pública” de padre Diogo Feijó foi sendo reelaborada e de defensor da lei, o ex-regente foi transformado em um ditador quase nato. Sua personalidade, suas atitudes, formação religiosa e cultural eram relidas como exemplos que o aproximavam de um ditador como Francia, um Napoleão ou um César. Neste contexto, a volta de padre Diogo Feijó ao “emprego público” no Rio revelou-se catastrófica. Ele ainda tentou lutar contra a situação criada pelo comitê de “salvação pública” enfatizando no Senado que toda aquela oposição era devida a um partido “desprezível e desprezado” que inclusive havia colocado na presidência de São Paulo alguém também “desprezado” por todos. A esta assertiva, o jornal *A Phenix* respondeu com um artigo intitulado “O Sr.

---

impondo normas de controle dos clérigos sobre seus fiéis. Para maiores detalhes, consultar: Jose Antonio Vazquez. *El doctor Francia visto y oido por sus contemporaneos*. Buenos Aires: Eudeba, 1975 e John Hoyt Williams. *The rise and fall of the paraguayan republic, 1800-1870*. Austin: University of Texas/ Institute of Latin American Studies, 1979.

<sup>65</sup> “O Dr. Francia do Paraguai e o Sr. Feijó”. *A Phenix*: N° 168, 2 de outubro de 1839.

Feijó desprezível, ou desprezado”. Nele, desde a infância até os anos de 1830, padre Diogo Feijó era tido como um rejeitado. Ressaltava-se que ele havia sido “rejeitado pelos próprios pais”, ou que, já adulto, “viu-se na necessidade” de responder processo como réu seguro no tribunal eclesiástico paulista, onde foi acusado de ser o “corretor das correspondências amorosas do Reverendo Albino de tal, e a mulher de J. B. de Mattos”. O articulista ainda ressaltava que padre Diogo Feijó somente havia conseguido subir politicamente a um “lugar que ninguém pensou que ele jamais ocupasse” por causa das “tempestades, e desgraças públicas” que assolavam o Brasil desde 1820. Enfatizava que mesmo muitos amigos de padre Diogo Feijó haviam-no desprezado e que nas últimas eleições seu nome não havia sido “lembrado” para nenhum cargo importante.<sup>66</sup>

Ao lado da fala de *A Phenix* expunha-se um resultado catastrófico no processo eleitoral de 1840, no qual um senador vitalício não havia sido “lembrado” nem para compor a deputação provincial, na qual padre Diogo Feijó somente fora eleito segundo suplente. Por outro lado, o próprio Diogo Feijó havia dado a entender que não desejava outros “empregos” além de cuidar de sua “sociedade doméstica”. Nesta mesma época, o *Diário do Rio de Janeiro* publicou e *A Phenix* reproduziu um discurso que padre Diogo Feijó havia feito no Senado em 28 de outubro de 1839. Nele o padre paulista, muito desiludido, afirmava que “o país” devia “perder as esperanças” que devotava à “assembléia geral”, que ela não haveria que resolver os “males” do Brasil e nem ao menos fiscalizaria “o governo com cuidado e desvelo”. Dizendo conhecer “os homens e as cousas” acreditava que a “providência” reservava a solução para o país somente para dali oito anos, ou seja, em 1847 ou 1848, quando Pedro II tivesse idade e discernimento para colocar ordem no Brasil. Padre Diogo Feijó terminava sua fala enfatizando que talvez aquela fosse seu último pronunciamento no Senado, pois que já não tinha mais ânimo de marchar anualmente 200 léguas para ser mero espectador das desgraças públicas.<sup>67</sup> No entanto, ao mesmo tempo em que padre Diogo Feijó anunciava sua segunda retirada do Rio, foi visto em Minas Gerais na companhia de um seu amigo, padre José Bento Leite Ferreira de Mello. Ainda no ano de 1840 promoveu na vila de São Carlos um reboliço social, quando, em comum acordo com padre Miguel Arcanjo, impediu que se

---

<sup>66</sup> “O Sr. Feijó desprezível, ou desprezado”. *A Phenix*. N° 184, 22 de novembro de 1839.

iluminassem as casas por ocasião da aclamação de Pedro II. O caso ganhou repercussão em *A Phenix* que novamente noticiou:

“Consta-os que o Sr. Feijó ao ver iluminarem-se na vila de S. Carlos, onde reside, as frentes das casas, mandara pelo Reverendo Seráfico Padre Miguel que apagassem tais luzes, pois que não se devia festejar a ascensão de S. M. I. feita por uma revolução a força das armas, e com infração da Constituição do Estado.”<sup>68</sup>

O jornal paulista ainda comentava que as atitudes de padres Feijó e Arcanjo contrariavam as diretrizes de muitos de seus amigos que foram ao Rio de Janeiro beijar a mão do novo Imperador. Na “revolução” que antecipou a subida ao trono de Pedro II, muitos amigos de padre Diogo Feijó saíram-se bem de início. Rafael Tobias de Aguiar, por exemplo, era companheiro de padre Diogo Feijó e foi nomeado para a presidência da Província de São Paulo logo depois da aclamação do novo Imperador. Na ocasião da maioridade ele e muitos de seus partidários foram ao Rio de Janeiro para agradecer ao novo monarca. *A Phenix* não perdeu a oportunidade e anunciou em um artigo denominado de “Rápidas Conversões” que:

“Aqueles que chamaram ao gabinete de 19 de setembro [de 1837] restaurador do feudalismo, corcunda, amigo das cerimônias asiáticas, por não impedir aos que beijavam a mão ao monarca, entendendo que nisso davam um sinal de deferência à Coroa; no dia 22 de julho não só lhe beijaram a mão, como ajoelharam em sua presença.”<sup>69</sup>

Neste sentido, atitudes como as de padre Diogo Feijó e Arcanjo acabaram sendo entendidas por seus inimigos políticos como sinônimo de “demência”, mas elas resultavam em um outro efeito se notarmos que, tanto em Minas como em São Carlos, padre Diogo Feijó estava se aliando a velhos amigos mais como padre que por qualquer outro critério.

A rápida mudança no panorama político em 1841, com a subida ao poder dos conservadores no Rio de Janeiro, fez com que Rafael Tobias de Aguiar caísse da presidência paulista. Esta mudança acabou proporcionando mais uma “recuperação” das “sandices” de padre Diogo Feijó e de seu grupo de padres. Jornais de oposição como

<sup>67</sup> O jornal *A Phenix* reproduziu este discurso e o analisou num longo editorial, ver: “O Discurso do Sr. Feijó”. *A Phenix*. N° 185, 30 de novembro de 1839.

<sup>68</sup> “Notícia interessante”. *A Phenix*. N° 253, 22 agosto de 1840.

<sup>69</sup> “Rápidas Conversões”. *A Phenix*. N° 251, 12 agosto de 1840.

*A Phenix* tentavam explicar a loucura do ex-regente ora como fruto de pessoas portadoras de uma demência religiosa que ia se espalhando pela Província, ora como uma doença pegajosa que ia contagiando políticos como Rafael Tobias de Aguiar, Paula e Souza, Vergueiro e outros.

Ainda em maio de 1840 surgiu em *A Phenix* um artigo que cumprimentava as atitudes do “Sr. José Manoel da Fonseca”. O comentário do articulista era que Fonseca amargava uma “desgraça nunca vista”, pois que sendo “paulista” também havia nascido em Itu. Desta forma, era, portanto, “filho da terra em que Feijó foi estabelecer sua escola de hipocrisia e princípios do *machiavélico republiqueirismo*, da qual brotaram tão bons discípulos, como o seráfico Padre Miguel”. O articulista ainda concluía enfatizando que mesmo com todas estas “desgraças”, o “Sr. José Manoel da Fonseca” não partilhava das mesmas idéias daquele “séquito” edificado por padre Diogo Feijó na região.<sup>70</sup>

De Itu, padre Diogo Feijó espalhava o que em *A Phenix* se denominava de uma “metafísica social”, onde o “instinto” e a “profecia” explicitavam os rumos que São Paulo e o Brasil deveriam seguir.<sup>71</sup> Em 15 de julho de 1840 um longo artigo atacava frontalmente as atitudes desta “metafísica” enfatizando que as “profecias” de padre Diogo Feijó ou eram óbvias, ou eram puro delírio. Acreditar que Pedro II resolveria os problemas do país era claro para todos, mas achar que um monarca de 15 anos seria um convicto partidário da dita “metafísica” era um delírio. Escrevia o redator de *A Phenix*:

“A profecia do 7 de abril há de se cumprir, e todos os conspiradores hão de submeter-se a cerviz a lei primordial do Estado e ao mando deste Monarca querido dos bons brasileiros. Quase 10 anos se tem passado de uma longa e tormentosa travessia por meio de escolhos e perigos de todo o gênero. E porque não preencheremos só 3, que nos restam? (...) Desafiamos a Feijó, desafiamos a este orgulhoso e sem mérito que nos veio lá de Sorocaba, e que em sua louca vaidade entendeu que podia também entrar na partilha dos despojos reais. Desafiamos a todos os seus criados, ou soldados prostituídos às suas fantasias, e se não pejam de submeter o mérito literário à ignorância presumida, e de tomarem por árbitro de suas ações a imoralidade, a arrogância e o despejo de todo o gênero. (...) Cesse de profetizar, pois que está já provado, que os de sua banda nenhum jeito têm para o dom de profecias. Cesse de gritar aos povos que se levantem, e proclamem por uma revolução

<sup>70</sup> “Variedades”. *A Phenix*. N° 228, 13 de maio de 1840.

<sup>71</sup> Vários são os artigos em que se discute esta “metafísica social”, ver especialmente: “A Anarquia em SP” e “Do instinto”. *A Phenix*. N° 220, de 11 de abril de 1840.

desde já (...) Os povos portanto não se hão de mover à prática de um crime contra a Constituição do Estado só para empoleirar desde já sob o nome do monarca, Feijó, Vergueiro, Paula e Souza, e outros tantos aventureiros e traficantes das desgraças da pátria.”<sup>72</sup>

O que o editor de *A Phenix* rebatia eram argumentos que foram tomando forma nas andanças de padre Diogo Feijó e seus “discípulos” em São Paulo desde 1818. Suas “pregações” foram ganhando força em 1837 e 1838, quando este padre e ex-regente Imperial assentou-se definitivamente em São Carlos, devotando-se a uma pregação local mais forte do que nunca. As palavras de padre Diogo Feijó em São Paulo foram tidas por muitas pessoas como “profecias”. Para alguns eram falsas, para outros, verdadeiras em sua totalidade ou parcialmente. No entanto, em 1840 ou 1842, a religião preenchia o vocabulário político com jargões que atribuíam significados muito interessantes ao passado e ao futuro do Brasil. Através deste vocabulário os dez anos de Regência transformavam-se em uma “longa e tormentosa travessia por meio de escolhos e perigos de todo o gênero” e o segundo Imperador era o “messias”, o “redentor” da pátria e dos fiéis. No entanto, para padre Diogo Feijó, Pedro II era o regenerador da “moralidade” e da “justiça” perdidas, para outros o instaurador da ordem perdida na menoridade. Este debate estendeu-se em São Paulo, ganhando novas forças por cerca de dois anos e neste meio tempo, Rafael Tobias de Aguiar saiu da chefia paulista e padre Diogo Feijó voltou a ganhar prestígio.

Em dois de maio de 1842 padre Diogo Feijó voltou a “profetizar”. Redigiu um longo editorial em *O Observador Paulistano*, procurando retomar toda a “vida pública” no Brasil desde 1822. Enfatizava que em três de maio daquele ano as Câmaras na Corte iram novamente se abrir e que aquele ato significava a luta entre a “liberdade” e o “despotismo”, entre o “governo” e a “nação”. Explicava que no Brasil o “espírito da liberdade” sempre havia triunfado apesar dos “ministérios venais e corrompidos” e que desde 1831 todas as tentativas de implantação do “absolutismo” tinham malogrado. Entretanto, em 1842 os homens do “velho regime” estavam de volta. A nomeação de um presidente da Província bahiano, o barão de Monte Alegre, era tomada como o retorno da implantação do “despotismo” em São Paulo. Este presidente e seus aliados no Rio de

---

<sup>72</sup> “O Sr. D. Pedro II há de impor jugo aos republicanos”. *A Phenix*. Nº 244, de 15 de julho de 1840.

Janeiro tentavam corromper Pedro II com o retorno de um Conselho de Estado e leis de interpretação do ato adicional de 1834, espalhavam o “terror” e governavam à custa da “escravidão”. Com aquele tipo de governo, só restava uma previsão:

“o país ficará conflagrado, e a anarquia com toda a sua hediondez entorpecerá todos os ramos da felicidade pública: a indústria, o comércio, as artes, tudo enfim retrogradará com uma tal lei, tão contrária por todos os princípios ao seu aumento e prosperidade.”<sup>73</sup>

Padre Diogo Feijó ainda concluía lembrando que, embora não fosse um “visionário”, era fácil perceber que a segurança e propriedade, alicerces da nação, estavam nas mãos de uma polícia escravizada e formada por pessoas que pertenciam à “ínfima classe da sociedade”. Acreditava que pensar de maneira contrária a sua era “uma loucura” e que os males do Brasil só seriam solucionados caso “a Providência Divina” iluminasse os “legisladores” para que estes “salvassem o Brasil dos males que o ameaçavam”.<sup>74</sup>

Reunindo forças, padre Diogo Feijó novamente “empregava-se publicamente” unindo sua fé patrocinista com as mazelas políticas e sociais de sua época. Os padres de Itu e região estavam lado a lado com os dirigentes que havia governado São Paulo durante da Regência de padre Diogo Feijó. Este foi um passo decisivo para o eclodir do movimento revolucionário de 1842 em Sorocaba, movimento este que fez de padre Diogo Feijó uma figura mais ambígua ainda. Ele foi tomado por líder espiritual e político, editor do jornal revolucionário e vice-presidente dos levantados. Por outro lado, seus adversários o tomaram por anárquico, sedicioso e revolucionário. Enquanto *A Phenix* o denominava prioritariamente de “o cavaleiro da triste figura”, fazendo uma analogia de padre Diogo Feijó com um D. Quixote burlesco, torto e doente que nunca morria, o jornal legalista, intitulado de *O Verdadeiro Paulista* só o denominava de “o rebelde Feijó”, lembrando que os seres quixotescos também podiam tornar-se perigosos.

### 7.3 - O “rebelde Feijó”.

Durante o processo revolucionário em Sorocaba, um caso tornou-se bastante conhecido. Um frade beneditino, favorável aos levantados, resolveu homenagear

<sup>73</sup> “Editorial”. *O Observador Paulistano*. N° 439, de 2 de maio de 1842.

<sup>74</sup> *Idem ibidem*.

Rafael Tobias de Aguiar, o líder revolucionário de 1842, de uma maneira peculiar, que foi narrada satiricamente pelo jornal governista. Primeiramente, “pôs ao paspalhão e fofo Tobias, sentado em um trono de 9 degraus”, aclamando-o como “El Rey”. Poucos dias depois, “esse mesmo frade (...) quebrou todas as imagens da igreja, e fez mil estragos no mosteiro”.<sup>75</sup> Este estranho frade, que primeiramente poderia ser tomado por um louco, dificilmente o seria mais do que os que o acompanharam nesta encenação dramática e em muitas outras dentro do cenário revolucionário de 1842.

A ação do frade beneditino explicitava uma troca, na qual caíam os santos elevando-se Rafael Tobias de Aguiar. Tratava-se de “santificar” um antigo presidente da Província paulista, “entronizando-o” no posto mais alto da nação, o de rei, e associando seu governo ao de Deus na Terra. O evento pode ter sido exagerado já que não chegou a ser citado pelo jornal revolucionário editado por padre Diogo Feijó, mas demonstrava bem um certo significado atribuído a pessoas como Rafael Tobias de Aguiar ou mesmo ao próprio padre Diogo Feijó (vice de Tobias) em 1842. Eles podiam tornar-se reis, ou ditadores, como anunciavam vários editoriais do jornal *A Phenix* desde 1839. Assim como Francia no Paraguai foi aclamado “El Supremo” e passou a governar o Estado e a Igreja conjuntamente, também era possível na cabeça de frades como o beneditino de Sorocaba que Rafael Tobias de Aguiar ou padre Diogo Feijó se tornassem ditadores.

Por sua vez, em seu jornal revolucionário intitulado de *O Paulista*, padre Diogo Feijó argumentava que entre os ideais do levante paulista iniciado em Sorocaba não se incluía o de destronizar Pedro II, mas sim que seu desejo era ser ouvido pelo Imperador. Seus partidários acreditavam que Pedro II estaria sob “coação” de seu Conselho de Estado e Ministros, por isso não ouvira os clamores dos “paulistas”. Padre Diogo Feijó chegou a escrever que Pedro II “cuja alma inocente” não estava acostumada a “ouvir imposturas”, somente depois de “derramar lágrimas”, assinava os “disparates do ministério” como a lei de “interpretação do ato adicional” de 1834. Lembrava ainda que o Imperador, são consentia “sobre coisa alguma”, obedecendo apenas a conselhos de “monstros” como Bernardo Pereira de Vasconcelos e outros. No entanto, para além deste linguajar subserviente, padre Diogo Feijó ameaçava uma separação do Brasil:

---

<sup>75</sup> “As terças-feiras”. *O verdadeiro paulista*. N° 4, de 6 de julho de 1842.

“Agora só queremos a Sua Majestade Imperial com a Constituição jurada e nada mais; porém ao depois... quem sabe o que será? Não nos obriguem não nos violentem; já temos sido muito provocados. Lembrem-se, que Paulistas não recuam Meus patrícios mostremos ao mundo para que prestamos. Saiba o Brasil que prezamos a liberdade, que somos fiéis ao juramento que prestamos à Constituição. Hoje é mais fácil perecemos todos, do que sujeitar-nos à escravidão.”<sup>76</sup>

Assim como, desde o começo da luta armada padre Diogo Feijó e Rafael Tobias de Aguiar, haviam deixado claro suas opiniões e ameaças, também o jornal governista contrapunha-se a esta argumentação enfatizando que o nome de Pedro II era utilizado pelos “rebeldes” de Sorocaba somente para iludir o povo paulista. Enfatizava *O Verdadeiro Paulista*:

“ele [padre Diogo Feijó] e os seus não invocavam o nome do nosso Augusto Monarca senão para conservar ainda na ilusão aqueles, que julgavam *que sem imperador não se vai para o Céu*, já temos documentos de todos esses negros e horrorosíssimos planos que só mesmo um ateu pode conceber e executar. Maldição pois mil vezes ao monstro sangüinário, que sem fé, sem consciência, sem Deus, tem tramado a rebelião de S. Paulo, tentado a desmembração do Império, maquinado enfim contra a estabilidade do trono de nosso adorado Imperador.”<sup>77</sup>

O artigo de *O Verdadeiro Paulista* utilizava-se de uma crença aparentemente popular, a de que o Imperador era parte essencial para a salvação da alma, assim como o culto dos Santos e o louvor à Deus. Como analisei no capítulo anterior, desde 1834 em *O Justiciero*, padre Feijó e padre Arcanjo eram contrários à antiga associação que ligava o Imperador a Deus ou ao culto divino, sendo contrário a todo cerimonial de devoção que incluísse curvar os joelhos e beijar a mão do Imperador. Da mesma forma, também em 1842 padre Diogo Feijó não recriou um culto civil em associação direta com o divino em seu jornal *O Paulista*. No entanto, como também já mencionei anteriormente, Rafael Tobias de Aguiar foi ao Rio de Janeiro em 1840 para beijar a mão do Imperador durante sua aclamação. A elevação ao trono do monarca brasileiro e seu culto também estavam presentes em muitos casos ocorridos durante o processo revolucionário. Ela fazia parte de toda uma hierarquia social, contestada por padres como Feijó e Arcanjo, mas que estava longe de ser erradicada e que até mesmo

<sup>76</sup> “Causas da atual revolução”. *O Paulista*. Nº 1, de 27 de maio de 1842. Este artigo também foi reproduzido por Eugênio Egas, ver: Eugênio Egas. *Op. cit.*, p. 200.

<sup>77</sup> “Editorial”. *O verdadeiro paulista*. Nº 2, de 20 junho 1842.

podia voltar-se contra eles. Neste sentido, um outro caso ocorrido em pleno processo revolucionário pode nos ajudar a complementar este raciocínio.

Em 1842 o sub-delegado do bairro paulista da Freguesia do Ó remeteu um ofício ao Presidente da Província, narrando que haviam sido presos por ali quatro homens que alegavam estranhos motivos para terem ingressado no movimento que eclodira em Sorocaba:

“Joaquim Rodrigues Goulart, Pedro de Moraes, Pedro Nunes, e João Glória Cavaleiro (...) se me apresentaram, confessando tudo quanto anteriormente havia participado, e dizendo que iludidos na persuasão do Infante D. Miguel vinha hostilizar-nos, e que pegaram em armas, mas que, quando viram o Periódico do Padre Feijó convidando os Povos para a República, abandonaram a força e com medo de serem presos é que não vieram há muito tempo. (...) Se se puder crer em protestos de obediência eles o fazem, e são dignos de compaixão por serem Pobres, e carregados de famílias. Isto muito participei ao Dr. Delegado onde existe o processo.”<sup>78</sup>

Mesmo que os quatro prisioneiros estivessem mentindo para salvarem-se de maiores castigos, ninguém, nem o próprio subdelegado, estranhou suas explicações, parecendo ser perfeitamente possível que pessoas como eles acreditassem estar lutando contra o “infante D. Miguel” ao entrar no movimento de Sorocaba. Se seus argumentos não relacionavam diretamente o regime Imperial com a Corte celestial, por outro lado, deixavam claro que as idéias do levante sorocabano e aquelas expostas pelo “periódico de padre Feijó” foram lidas de maneira muito peculiar. Entrar para uma revolução que se dizia paulista e que tinha como seus líderes pessoas como Rafael Tobias de Aguiar e padre Diogo Antonio Feijó pareceu-lhes sinônimo de lutar pela monarquia constitucional que era contrária ao “infante D. Miguel”, líder da corrente absolutista portuguesa. Já o “periódico de padre Feijó” teria sido interpretado pelos quatro prisioneiros como um convite dos povos para a República e o argumento dos acusados era o de que esta idéia os teria feito abandonar o exército de Sorocaba. Desta forma, não havia sido uma compreensão literal da fala de padre Diogo Feijó que atraía pessoas como os quatro prisioneiros mencionados, mas um equívoco, ou melhor, uma interpretação pessoal sobre ela. Mais do que isso, frades como o beneditino de Sorocaba, em atitudes como a de

---

<sup>78</sup> “Ofício do sub-delegado da Freguesia do Ó, Francisco Antonio de Oliveira Simões ao Presidente da Província Marquês de Monte Alegre de 29 de junho 1842. *Arquivo do Estado de São Paulo*. Ofícios Diversos da Capital, 1842, Ordem 884, Lata 89, pasta 2, documento 62.

e elevar Rafael Tobias de Aguiar a “El Rey”, podiam confirmar e dar solidez a uma determinada concepção sobre o papel dos Reis e de líderes como padre Diogo Feijó.

É de se notar ainda que havia uma enorme quantidade de padres participando do processo revolucionário de Sorocaba. O próprio jornal *O verdadeiro paulista* enfatizava que a atitude revolucionária e entusiasmada de padre Diogo Feijó não era um caso isolado e que a participação dos padres no movimento de Sorocaba foi muito intensa. Em um editorial intitulado de “os sacerdotes de Moloch”, argumentava-se que os “caudilhos da sublevação do Tobias” eram comandados por sacerdotes:

“... alguns deles são vigários; o vice-presidente [padre Diogo Feijó] escolhido pelo Tobias é também um padre, o primeiro secretário desse rebelde foi a princípio outro sacerdote: asseveram-nos que o movimento de Barbacena foi inspirado e guiado por um vigário, e insuflado pelo Padre Marinho! Na Corte a comissão diretora é presidida pelo padre José Bento e pelo padre Alencar!”<sup>79</sup>

E o argumento prosseguia lembrando que a participação dos clérigos ia além das grandes lideranças e que muitos padres desconhecidos nas Câmaras estavam com armas nas mãos. Nesta linha o articulista explicava:

“São padres, e capitaneiam bandos armados, são padres, e derramam o sangue, e calculam friamente quantas vítimas cumpre que sacrifiquem para que eles e os seus imponham seu jugo à pátria que os repele...”<sup>80</sup>

O articulista ainda reclamava do mau caráter destes sacerdotes que haviam renunciado “ao culto do Deus da paz, do imaculado cordeiro para dedicarem-se ao culto de Moloch”. Segundo o Velho Testamento, mais precisamente no Levítico, Moloch era tido como uma antiga divindade que, em Canaã, reclamava sacrifícios humanos, em especial de crianças, a seus seguidores. Os seguidores e/ou sacerdotes de Moloch foram execrados e recriminados por Moisés, o qual ordenou ao povo da terra que os apedrejassem, exterminando-os de seu meio.<sup>81</sup>

Afirmava o articulista que os padres rebeldes assemelhavam-se àqueles antigos sacerdotes de Moloch e que do estado sacerdotal somente guardavam “a tonsura e

<sup>79</sup> “Os sacerdotes de Moloch”. *O verdadeiro paulista*. N° 4, de 6 de julho de 1842.

<sup>80</sup> *Idem ibidem*.

<sup>81</sup> Sobre o culto de Moloch ver: *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 1985, p. 198. Já sobre o Levítico e seu sentido na interpretação de Moisés, ver: David Damrosch. “Levítico”. *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: UNESP, 1997, pp. 79-90.

as vestes”, que profanavam; que não eram vigários e que deles só queriam “as cômputas, e os emolumentos”. No entanto, o povo neles acreditava e assim concluía-se o artigo:

“Por mais que tenha feito o nosso clero, o povo brasileiro, tem herdado os sentimentos religiosos que fizeram o timbre de seus pais, ainda respeita os seus vigários nos seus maiores excessos, obedece a sua voz, imita seus exemplos, e julga fazer bem.”<sup>82</sup>

Em seguida, pede-se ao bispo de S. Paulo uma intervenção neste processo, fosse anunciando os nomes dos religiosos sediciosos, fosse excomungando-os. O próprio bispo local, também relatou o envolvimento de muitos vigários colados no movimento de Sorocaba em um ofício ao Presidente da Província em 1842. Escrevia esta autoridade eclesiástica que a situação nas freguesias próximas a Sorocaba era muito grave e que precisava saber quais seriam os vencimentos do padres que fossem paróquia “as Igrejas abandonadas pelos seus respectivos Párocos Colados por se acharem comprometidos na passada rebelião”. Lembrava ainda que estava sendo muito difícil encontrar quem quisesse substituí-los, devido a carência de párocos confiáveis.<sup>83</sup> Dentro deste contexto, o bispo de São Paulo também escreveu um outro ofício ao Marquês de Monte Alegre, comunicando-lhe que havia mandado “chamar a São Paulo o vigário colado da Vila de Constituição, Manoel José de França, acusado de ter se envolvido na atual revolução de Sorocaba”. O Bispo mandou outro vigário para a localidade e suspendeu do ofícios ao padre revoltoso.<sup>84</sup>

O jornal *O governista* também lembrou de agradecer ao bispo de São Paulo pela atitude que havia tomado contra o vigário de Sorocaba em 30 de junho de 1842. O bispo havia demitido padre Romualdo José Paes, vigário da vara de Sorocaba, colocando em seu lugar padre Francisco Teodósio de Almeida Leme, “único sacerdote dos residentes em Sorocaba, que sempre repeliu as idéias e princípios anárquicos”. Neste mesmo agradecimento escrevia o editor:

“Sabida é a influência de que sempre gozaram os vigários em suas Freguesias, e estamos certos de que na rebelião atual tiveram os Párocos muito grande

<sup>82</sup> “Os sacerdotes de Moloch”. *Op. cit.*

<sup>83</sup> “Ofício do Bispo Diocesano ao Presidente da Província Conselheiro José Carlos Pereira de 23 de agosto de 1842”. *Arquivo do Estado de São Paulo*. Ofícios Diversos da Capital, 1843, Ordem 883, Lata 88, pasta 2, documento 17.

<sup>84</sup> “Ofício do Bispo Diocesano ao Presidente da Província de 20 de junho de 1842”. *Arquivo do Estado de São Paulo*. Ofícios Diversos da Capital, 1843, Ordem 883, Lata 88, Documento 89.

parte, porque é evidente, que eles possuem e dispõem dos meios mais próprios e eficazes para dispor e convencer o povo, e é constante que eles, para a presente crise, nada desprezaram. Em o n° 9 deste Jornal demos uma lista dos padres que foram entrados na rebelião de Sorocaba, já recrutando gente, armando-a, e colocando-se armados à sua frente, já usando da superstição e fanatismo como meios de persuasão; esta lista que nos foi ministrada por pessoa conhecedora do lugar e dos fatos, conquanto já extensa, não abrangia os padres todos que trabalharam pela rebelião; muitos outros existem, dos quais terá sem dúvida notícia o Exm. Sr. Bispo, e aos quais esperamos que haja fazer a devida justiça.”<sup>85</sup>

Havia toda uma leva de ações promovidas pelos discípulo de padre Diogo Feijó. Eram padres recrutadores, padres que armavam seus fiéis ou que se armavam para a luta ou ainda aqueles que persuadiam ao povo através do que foi chamado de “superstições” e “fanatismos”. Enfim toda uma quantidade de movimentos aglutinadora de anos de uma política “moral” e “justiceira” de união do Estado com a Igreja. No entanto, nem todos os padres eram favoráveis a esta política.

Ainda em Itu um caso inusitado expõe mais claramente o confuso meio eclesiástico durante o processo revolucionário em São Paulo. Desde julho de 1840 padre Braz Luiz de Pina um conhecido inimigo dos patrocínista reassumiu o cargo de vigário da vara de Itu. Desde 1832 tinha este cargo em suas mãos, mas estava sempre envolto com doenças que lhe impediam o exercício pleno de suas atividades. No entanto, em 1840, padre Braz Pina começou uma longa batalha com o Senado de Câmara de Itu. Esta última oficiou ao bispo reclamando de várias atitudes do vigário de Itu. Eram faltas tais como as de não acertar as horas no relógio que padre Elias instalou na matriz da Candelária, ou ainda não repicar os sinos com precisão e em momentos adequados. Para rebater tais acusações Braz Pina respondia que a Câmara fazia todo aquele alarde porque ele era contrário a sua política, já que encontrava-se nas fileiras conservadoras enquanto todo o Parlamento de Itu era liberal e favorável a padre Diogo Feijó. A situação ficou ainda mais grave quando em 1842 a vila de Itu entrou no processo revolucionário ao lado da vila de Sorocaba. Neste contexto o vigário de Itu não respondeu aos ofícios e ameaças de nenhum dos dois lados envolvidos, sendo tomado por omissor. No entanto, um antigo patrocínista, que até aquele momento era favorável a padre Diogo Feijó, levantou-se contra este do alto da igreja do Patrocínio. Padre Antonio Joaquim de Mello subiu ao

---

<sup>85</sup> “Agradecimento”. *O Governista*. N° 19, de 30 de junho de 1842.

púlpito da igreja onde padre Diogo Feijó sempre pregara para lembrar aos fiéis ituanos que os padres não deviam meter-se em revoluções, pedindo ao povo o respeito devido às autoridades legitimamente constituídas. Anos mais tarde este padre iria tornar-se bispo de São Paulo em paga a este seu gesto “heróico”.<sup>86</sup>

Os “sacerdotes de Moloch” estavam por toda a parte. Havia padres “heróis” como Diogo Feijó que mesmo doente e cansado envolveu-se na revolução editando um jornal, mas também havia outros sacerdotes como Antonio Joaquim de Mello, que havia estudado com padre Jesuíno do Monte Carmelo, era parente de padre Diogo Feijó e de Paula e Souza, mas que de dentro da igreja do Patrocínio traía a causa revolucionária, tornando-se um “herói” anti-revolucionário. No meio do percurso existiam padres omissos como Braz Pina, os quais ou por não acreditarem no ideário revolucionário, ou por não quererem se juntar a uma revolução sendo padres, acabavam deixando-se quietos em um mundo que desmoronava. Existiam ainda os que, passado o calor da hora, pediam uma retratação pública. Este foi o caso de muitos clérigos que escreveram no jornal *O Governista* ou para desculpar-se ou para enfatizar que não eram e nem nunca haviam sido rebeldes como padre Diogo Feijó.

Em 16 de junho de 1842, por exemplo, publicou-se uma declaração do vigário colado da Freguesia do Nazaré, José Joaquim de Moraes, lembrando que ele e seus irmãos Luiz Antonio Benedito, e Manoel José da Silva tinham sido iludidos pelos rebeldes. O vigário afirmava ter assinado representações pedindo a permanência de Rafael Tobias de Aguiar na presidência da Província, porque este requisitava a sustação das “reformas do código”, que feriam a Constituição e à Monarquia do Brasil; no entanto, o vigário alegava não estar ciente dos ideais revolucionários republicano de Rafael Tobias de Aguiar e de padre Diogo Feijó. Afirmava o vigário de Nazaré que ele e seus irmãos tinham sido “iludidos por agentes que abusaram de sua boa fé”, e assim:

“declaram muito formalmente, que o fizeram na firme convicção de que essas Leis eram péssimas, segundo pregavam esses agentes, e porque julgavam que o dito Coronel Tobias era verdadeiro monarquista; porém agora os abaixo-assinados vendo que o mesmo Tobias se rebelou contra o nosso Augusto Imperador, usurpando as suas mais preciosas atribuições, e que essas leis tão

---

<sup>86</sup> O cronista de Itu Francisco Nardy Filho narra estes casos baseando-se em documentos da Cúria Metropolitana de São Paulo. Ver: Francisco Nardy Filho. *A Cidade de Itu, Op. cit.*, vol. 3, p. 46.

acrememente envenenadas pelos sectários do Sr. Tobias, são pelo contrário salutarcs, e reclamadas pelo Brasil, declaram que desde já abominam estes detestável partido, que deu o primeiro grito de rebelião nesta Província...”<sup>87</sup>

O próprio vigário colado de Sorocaba, Padre José Francisco de Mendonça, mandou publicar em *O Governista* uma retratação em 23 de julho de 1842. Nela lembrava seu engano ao filiar-se aos levantados afirmando que:

“... faz público, que se assinou a ata então lavrada [de apoio a permanência de Rafael Tobias de Aguiar na presidência da Província de São Paulo], o fez mais como coacto, visto que ali se achava, do que por adesão a tal partido, concebendo ainda inocentemente, que o pregão da oposição era sincero e verdadeiro...”<sup>88</sup>

A situação de Sorocaba parecia ser muito complexa pois, entre o que padre Diogo Feijó escrevia e o que seus opositores nos jornais *O Verdadeiro Paulista* e *O Governista* contrargumentavam, existia todo um debate sobre hierarquia social e visões sobre autoridades que extrapolavam o processo revolucionário, com base em leituras as mais diversas efetuadas por padres, mas não só por eles. Um caso que relata a fuga de Rafael Tobias de Aguiar pode fornecer uma boa visão desta dimensão mais ampla do contexto revolucionário.

O líder revolucionário saíra de Sorocaba em direção a Itapetininga sendo perseguido por tropas legalistas bem de perto. Ali chegando foi pernoitar na fazenda de um seu inimigo político, Joaquim José de Oliveira, o qual não estava em sua fazenda Bom Retiro quando da chegada de Rafael Tobias de Aguiar. Mesmo sabendo que a fazenda havia sido cercada por soldados de linha vindos do Rio de Janeiro para compor as fileira legalistas, a esposa de Oliveira recebeu o foragido. Nesta situação de cerco, a esposa de Oliveira encarregou um seu escravo chamado Agostinho de esconder o foragido. Agostinho o levou para atrás de uma bica e ali ele permaneceu sem ser descoberto. É significativo que a fazenda pertencesse a um inimigo político de Rafael Tobias de Aguiar e que dentro dela houvesse mais de 200 escravos que, nem a custa de suborno, revelaram onde o foragido havia sido ocultado. Joaquim José de Oliveira, que chegou em seguida,

---

<sup>87</sup> “Declaração”. *O Governista*. Nº 13, de 16 de junho de 1842.

<sup>88</sup> “Correspondência”. *O Governista*. Nº 29, de 23 de julho de 1842.

Há uma correspondência do vigário colado de Sorocaba José Francisco de Mendonça de 14 de julho de 1842, dizendo-se coactado a juntar-se aos rebeldes.

afirmou ter aprovado a idéia da esposa, já que, apesar de todo o processo revolucionário, não entregaria um paulista a tropas estrangeiras.<sup>89</sup>

No meio dos embates políticos-religiosos expostos pelos periódicos *O Paulista* contra *O Governista* e *O Verdadeiro Paulista* havia uma enorme quantidade de outros embates e disputas. Estavam em jogo noções e valores ligados a nacionalidade, autoridade e liberdade. Para alguém como Joaquim José de Oliveira falava mais alto o fato de Rafael Tobias de Aguiar ser paulista do que ser um revolucionário contrário ao Império Brasileiro. Simultaneamente, seus escravos foram mais fiéis à autoridade senhorial do que à Imperial ali exposta. Era uma situação delicada e que possui nuances ainda mais ardilosas.

Muito provavelmente o Império estava representado em Itapetininga por tropas que continham em suas fileiras muitos negros que nem ao menos falavam o português. Segundo um relato de época as tropas “estrangeiras”, ou seja, aquelas formadas por Caxias quando este veio do Rio de Janeiro, passando por São Paulo antes de dirigir-se à Minas, eram formadas por uma enorme leva de descontentes. Eram homens livres pobres, proprietários inimigos políticos de padre Diogo Feijó e Rafael Tobias de Aguiar, mas também havia muitos escravos, até mesmo alguns “nagôs e minas”, muitos deles africanos livres traficados ilegalmente e alistados no exército legalista. Neste sentido, os escravos estavam tão divididos quanto seus senhores, os quais também não estavam plenamente certos sobre a quem serviam. Esta situação difícil foi comentada por padre Marinho relatando a chegada das tropas legalistas que saíram de São Paulo em direção a Minas Gerais:

“O movimento de 10 de junho [que eclodiu em Minas na seqüência do de Sorocaba] tinha posto todos os mineiros em armas, porém antes que chegasse à Província a tropa chamada de linha, podia-se dizer com verdade que, tanto no campo legalista, como nas fileiras insurgentes, existiam as mesmas convicções; proprietários capitalistas, pais de famílias, estavam debaixo de uma e de outra bandeira. Com a chegada porém da tropa de linha, a Província foi inundada de nuvens de *nagôs e minas*, que levaram a toda a parte a devastação e o saque. (...) Muitos desses soldados não sabiam pronunciar uma só palavra de

---

<sup>89</sup> O caso foi relatado de memória oral por um membro do *Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, ver: João Baptista de Moraes. “Revolução de 1842”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 15(1912): 691-700.

nossa língua, eram criaturas baldeadas de alguma embarcação negreira para o quartel do 8º batalhão.”<sup>90</sup>

Para além deste grave problema dos africanos livres traficados para as fileiras legalista, ainda havia outro que padre Marinho considerava mais perigoso: o alistamento de escravos que pertenciam ao plantel de senhores levantados. O governo Imperial, no calor da luta, havia aceito receber em suas fileira aqueles escravos, em uma clara afronta ao poder senhorial e de propriedade estipulado na Constituição brasileira. Padre Marinho lembrava que não era raro o dia “em que não apareciam estes soldados, declarando às autoridades que se vinham oferecer ao serviço do Rei, e que seus senhores eram rebeldes”.

Somente no final da luta o coronel Freitas e o barão de Caxias, líderes das tropas de linhas, “horrorizados com o desenvolvimento espantoso da infernal idéia, adotaram o expediente de mandar surrar publicamente os pretos cativos que eram reclamados por seus senhores; e entregá-los a este”. No entanto, padre Marinho lembrou que esta última prática nem sempre ocorria e que vários senhores foram encontrar seus escravos ainda fardados depois do término do conflito e que muitos nunca mais viram a cor de sua propriedade. Escrevia ele:

“José Domingos Gomes foi encontrar na capital um preto seu com farda de soldado de linha, e o não conduziu porque os outros pretos deram escápula ao seu companheiro. Um escravo do padre Gonçalo Ferreira da Fonseca, que, com quatro cavalos foi furtado àquele padre, por um dos oficiais da coluna do coronel Manoel Antonio da Silva (...) voltou à casa de seu senhor com guia de soldado do 8º batalhão. Ainda em 1844, andava em São João del Rey um indivíduo tratando de justificar ser seu escravo um dos soldados daquele destacamento.”<sup>91</sup>

Alguns escravos como o de padre Gonçalo voltaram para casa, outros foram surrados e entregues a seus senhores, alguns ainda tornaram-se soldados e passaram a viver como libertos em destacamentos como os de São João del Rey. O que está claro, no entanto, é que a vida de muitos deles havia mudado no período revolucionário e que talvez os que entraram na batalha acreditassem, tal como muitos padres e homens livres pobres, estar lutando pelo “Rei Nosso Senhor” tanto nas tropas

---

<sup>90</sup> José Antonio Marinho. *História do movimento político de 1842*. São Paulo: EDUSP, Belo Horizonte: Itatiaia, 1977, p. 200.

<sup>91</sup> *Idem*, pp. 201-202.

“legalistas” quanto nas “insurgentes”. O problema é que “El-Rey” era uma figura ambígua, ora vinculada aos santos, ora a Pedro II, e em outros momentos a pessoas como Rafael Tobias de Aguiar.

Quem era “El Rey”? A quem todos deviam obedecer? Quais leis eram boas e quais as prejudiciais? Ser paulista ou ser mineiro ainda era ser brasileiro? Quais os limites da liberdade proposta neste momento revolucionário? Em suma, muitas eram as perguntas e padres como Feijó e Arcanjo estavam longe de ter um discurso linearmente aceito ou ao menos compreendido de maneira uníssona. O que homens como eles sabiam é que estavam diante de uma situação limite, na qual ou ganhavam e assumiam o poder com ou sem o Imperador, ou perdiam e viam suas vidas, a Província e o país numa crise de autoridade sem precedentes. Para padre Diogo Feijó a “Providência divina” iria decidir a questão, mas ele trabalharia muito, já que acreditava que sua causa era justa, seja com uma vitória ou com uma derrota. É neste contexto que ele redigiu duas famosas cartas ao barão de Caxias, tentando convencê-lo de justiça de sua causa.

Esta correspondência, amplamente citada em várias biografias de padre Diogo Feijó, sempre foi tomada como um ato de desespero diante da grande quantidade de soldados encabeçados por Caxias e da debandada nas tropas sorocabanas. Elas comprovariam o quanto era ausente de sem ideário a revolução de 1842, nos escritos de biógrafos como Octávio Tarquínio de Sousa ou Vítor de Azevedo. No entanto, padre Diogo Feijó tentava convencer Caxias por um lado que sempre lhe foi muito importante e que uniu os dois combatentes desde 1831. Por aquela época Luís Alves Lima havia sido nomeado por padre Diogo Feijó para conter os distúrbios nas ruas cariocas através da Guarda Nacional. O lema dos dois era a ordem, a moralidade e a justiça. É com tais palavras que padre Diogo Feijó tenta convencer o mesmo comandante, então duque de Caxias, em 1842. Escrevia o padre paulista:

“Quem diria que em qualquer tempo o Sr. Luís Alves de Lima seria obrigado a combater o padre Feijó! Tais são as coisas deste mundo!... Em verdade o vilipêndio, que tem o Governo feito aos paulistas e às leis constitucionais da nossa Assembléia me obrigaram a parecer sedicioso. Eu estaria em campo com a minha espingarda se não estivesse moribundo, mas faço o que posso...”<sup>92</sup>

---

<sup>92</sup> “Carta de Feijó a Caxias e sua resposta”. O *Verdadeiro Paulista*. Nº 18, de 28 de junho de 1842. Esta correspondência também foi publicada no *Jornal do Comércio* e reproduzida por quase todos

Padre Diogo Feijó propunha uma “acomodação honrosa”, na qual Caxias acordaria com o Imperador a retirada de Monte Alegre do governo de São Paulo e a suspensão da reforma constitucional, em troca do cessar fogo imediato. E na conclusão lembrava:

“ Ilmo. Sr. V. Ex. é humano, justo e generoso, espero não duvidará cooperar para bem desta minha pátria”.<sup>93</sup>

A resposta do barão de Caxias foi imediata e seu argumento era o mesmo de padre Diogo Feijó. Lembrava Caxias que Diogo Feijó não apenas parecia um sedicioso, mas era um rebelde, muito diferente daquele ministro da justiça de 1831:

“Respondo a V. Ex. pelas mesmas palavras da sua carta hoje recebida. Direi: quando pensaria eu em algum tempo que teria que usar da força para chamar a ordem o Sr. Diogo Antonio Feijó? Tais as coisas deste mundo!! As ordens que recebi de Sua Majestade o Imperador são em tudo semelhantes às que me deu o Ministro da Justiça em nome da Regência, nos dias três e dezessete de abril de 1832, isto é, que levasse a ferro e fogo todos os grupos armados que encontrasse; e da mesma maneira que então as cumpri, as cumprirei agora. Não é com armas na mão, Exmo. Sr., que se dirigem súplicas ao Monarca...”<sup>94</sup>

É importante notar que padre Diogo Feijó dirige-se ao Barão de Caxias denominando-o por seu nome antigo de “Luiz Alves de Lima”. Ele próprio também se denominou de “padre Feijó” e não de senador Feijó. Por outro lado, o Barão de Caxias assinou com seu baronato e denominou seu adversário apenas por Senhor sem lembrar de citar seu estado eclesiástico ou seu cargo de senador. Na segunda carta que padre Diogo Feijó enviou ao mesmo dirigente das tropas “legalistas” chamou-o de “barão de Caxias” e lamentou que não pudesse convencê-lo da “justiça da causa” que defendia agora em 1842, lembrando que talvez de viva voz o pudesse fazer convidando o “barão” para aproximar-se e marcar um encontro, o que Caxias respondeu negativamente e, dias mais tarde, tomou a vila de Sorocaba, prendendo o único dirigente ali presente, padre Diogo Antonio Feijó.

Toda esta disputa de títulos faz parte do próprio jogo de “causas” e “justiça” defendidas por padre Diogo Feijó e pelo barão Caxias. O primeiro na carta

---

os biógrafos de Feijó. Ver: “São Paulo”. *Jornal do Comércio*. N° 181, de 10 de julho de 1842; Eugênio Egas. *Diogo Antonio Feijó (documentos)*, *Op. cit.*, pp. 220-22; Luiz Gonzaga Novelli Júnior. *Feijó, um paulista velho*, *Op. cit.* pp. 292-295.

<sup>93</sup> *Idem ibidem*.

preliminar, mais do que demarcar a justiça de sua causa com argumentos, os demonstrava de forma a se despossuir de seus títulos seculares. Era como padre moralista e justo que ele se dirigia a um velho amigo que acreditava desde 1831 em sua causa “pública”. No entanto, Luís Alves de Lima havia mudado tanto quanto padre Diogo Feijó. Em 1842 o primeiro era barão e o segundo um rebelde ou sedicioso que desmerecia o cargo vitalício de senador do Império. O barão Caxias deixava claro que não mais servia e nem nunca serviu a padre Diogo Feijó por si só, mas era e sempre havia sido súdito do Imperador e só havia estado com Diogo Feijó enquanto obedecia ordens vindas da Regência. O segundo argumentava que somente se devia servir às leis, à constituição e à ordem. Ambos falaram a mesma língua durante muitos anos, mas em 1842 não se entendiam como antes. Entre eles moviam-se experiências de vida muito diferentes em mundos tão parecidos.

Entre padre Diogo Feijó e o barão de Caxias havia período que se iniciara em 1837, no qual padre Diogo Feijó voltara muito mais fortemente para São Paulo. Diferentemente do que argumentaram seus biógrafos, a “vida agreste” de padre Diogo Feijó entre 1837 e 1838 não havia sido uma atitude isoladora que o reiterara do contexto político da época. Esta sua vida “agreste” somente fez crescer e florescer, em 1840 e 1842, alguns dos ideais de sua “metafísica social”, transformados em bandeira político-religiosa capaz de levá-la a ingressar na revolução de Sorocaba de 1842. O movimento de Sorocaba não pode ser entendido como uma rebelião separatista sem programa político bem definido e com poucos ideais velhos e desgastados como argumentaram Novelli Júnior e Octávio Tarquínio de Sousa. Ao contrário, para padre Diogo Feijó e para muitos outros revolucionários os significados do levante de 1842 evidenciavam-se como uma acirrada disputa messiânica e política por liberdades e contrárias ao absolutismo e arbitrariedades governamentais que iam desde o castigo em um escravo até a quebra legislativa na Constituição do Império. Para padre Diogo Feijó, 1842 era a chance de ver revigorados seus ideais de 1831-32. A chance de começar de novo, de baixo para cima, com a experiência prática que foi transmitindo a seus discípulos em São Paulo de 1837/38 ou até de anos anteriores, em suas chácaras, plantações, escolas e igrejas. Nos ensinamentos ministrados tanto aos homens de letras como aos aprendizes

---

<sup>94</sup> *Idem ibidem.*

da liberdade vindos da África ou de Portugal. O fracasso da revolução de 1842 mostrou que as diferenças entre homens como padre Diogo Feijó e o barão de Caxias eram maiores do que o padre paulista pensava. Em poucas palavras, havia muito mais coisas naquele mundo mutante, ao qual ambos estavam ligados.

Faziam parte daquele universo muitos outros padres, homens livres ricos e pobres, escravos ladinos e africanos que engrossavam tanto as fileiras militares, quanto as vidas e experiências particulares de pessoas como padre Diogo Feijó. Eram pessoas que muitas vezes não sabiam ao certo o que estava ocorrendo, mas sabiam que precisavam escolher a quem deveriam obedecer e quais liberdades podiam obter nesta ou naquela situação específica. Estudar a vida de homens como padre Diogo Feijó é compreender não apenas como ele via toda esta gama de pessoas, mas, sobretudo, perceber como muito de sua experiência de vida está marcada pelos conflitos e relacionamentos com todas estas pessoas.

Da constatação anterior, no entanto, não resulta afirmar que uma vida como a de padre Diogo Feijó serviria prioritariamente para exemplificar o que era viver nos anos finais do século XVIII e primeira metade do XIX. Se esta tese pretendeu provar algo é que uma vida, como a que foi estudada, pode servir a muitos fins. Assim como as pessoas envelhecem, suas idéias e ações transformam-se e o mundo a seu redor adquire significados que muitas vezes podem parecer muito contraditórios.

“Quem diria... tais são as coisas deste mundo”. Estas foram as palavras idênticas que o barão de Caxias e padre Diogo Feijó proferiram em 1842. No entanto, esta frase que unia e separava a ambos já havia sido dita muitos anos antes por um amigo de padre Diogo Feijó, que tornara-se seu inimigo em 1822. Como vimos no primeiro capítulo desta segunda parte, o velho capitão-mor de Itu, Vicente da Costa Taques Góes Aranha escreveu a José Bonifácio lamentando as rápidas mudanças mundanas de sua época. Naquele tempo comparava padre Diogo Feijó a Lutero, que havia pervertido “reinos e reinos” com seu “séquito” infernal. A experiência de homens como o Capitão-mor Vicente Aranha, sua idade e modo de enfrentar o ritmo das mudanças das décadas de 1810 e 1820 o fazia perceber a ação “pública” de padre Diogo Feijó como perniciosamente herética. Mas certamente o barão de Caxias, portador de outra vida e de

tantas batalhas pelo Império afora, não foi capaz de perceber padre Diogo Feijó nem ao menos como padre. O pior que ele não foi o único.

Se padre Diogo Feijó, ao longo de sua vida, portou-se como um reformador religioso e algo parecido com Lutero; se ele militava nas fileiras “públicas” muito mais como um “político”, nem em 1842 foi prioritariamente compreendido desta forma. Frades como o beneditino de Sorocaba, padres como Antonio Joaquim de Mello, Braz Pina e outros tantos acabaram por negar muito do significado que o próprio padre Diogo Feijó atribuía ao seu “emprego público”. Associar Rafael Tobias de Aguiar a “El Rey”, bradar em pleno púlpito patrocínista que os padres não deviam meter-se em revoluções, ficar indiferente a tudo: estas eram atitudes que certamente não cabiam para alguém como padre Diogo Feijó.

O velho Luís Alves de Lima transformara-se em um barão de Caxias, aceitando títulos de nobreza que padre Diogo Feijó tanto detestava, por seu caráter distintivo e contrário a formação da nação justa e moralizada que ele almejava. Os africanos que tornaram-se ilegais pela lei anti-tráfico de 1831, no entanto, não apenas eram sorrateiramente jogados em abundância pelo país a fora, como acabaram servindo nas tropas Imperiais lideradas pelo barão de Caxias. Todos estes indícios levavam o velho e doente padre Diogo Feijó a acreditar em uma máxima do antigo Capitão-mor de Itu: o mundo andava mudado e o tempo estava a cargo da “Providência Divina”.

Enquanto todo o mundo parecia ruir, padre Diogo Feijó pôs-se na janela da casa de Rafael Tobias de Aguiar, onde residia na Sorocaba de 1842, e dali assistiu muitas coisas. Viu a fuga do dono da casa, de muitos de seus amigos padres e políticos. Viu Paula e Sousa e Vergueiro negarem qualquer participação no movimento e outras tantas visões abomináveis. Dali partiu para o exílio e a morte - histórias de sua última memória e que deram início a esta tese. No entanto, antes que padre Diogo Feijó tivesse tempo de pensar em como salvar sua memória para a posteridade, apagando sua vida de púlpito em detrimento da de senador do Império e ex-regente Imperial; antes de tudo isto, o messiânico padre estava em Sorocaba praticamente sozinho. Ao seu lado apenas encontrava-se o escravo Ignácio, que ele mandara à casa do Sr. João Nepomuceno e Sousa com um bilhete em mãos:

“O escravo Ignácio vai buscar na casa do Sr. Alferes João Nepomuceno e Sousa um colchão pequeno, e travesseiro grande que me pertencem. Sorocaba, 22 de junho de 1842, Diogo Antonio Feijó.”<sup>95</sup>

Naquele momento de crise, Ignácio foi chamado de “escravo” e não de “libertando”. Ele pertencia a padre Diogo Feijó tanto quanto o travesseiro e o colchão que ia buscar. Mesmo nesta condição, Ignácio foi e voltou, sendo que depois da morte de seu amo, passou a servir a sua irmã, D. Maria Justina de Camargo. A liberdade de Ignácio, assim como a de seu amo, o padre Diogo Feijó, estavam limitadas por outras autoridades: o cerco militar em volta de Sorocaba e por uma forma de pensar e agir, fruto de suas experiências. Ignácio e padre Diogo Feijó eram senhores e escravos de suas ações e pensamentos; possuíam algo em comum, mesmo sendo tão diferentes. Viviam em um mundo que não mais cabia na “metafísica social” de um padre patrocínista, nem nos títulos de nobreza e subserviência, como o que o Imperador conferiu a Luís Alves de Lima.

É possível imaginar um velho padre olhando seu escravo sair pelas ruas de Sorocaba para buscar um travesseiro e um colchão. Sua cabeça devia estar cheia de tristezas e cansaço, pois muitos de seus amigos estavam presos ou mortos, sua propriedade iria ficar abandonada, seus parentes talvez não mais o vissem. Mas padre Diogo Feijó soube perceber que o melhor a fazer naquele momento era pintar o futuro, reconstruindo sua versão do passado através de cartas, e de sua defesa no Senado de 1843. O mesmo fez o pintor Miguel Dutra, retratando, em 1846, a mesma vista do quartel general dos levantados de 1842. Seu jovem olhar otimista percebia o passado em meio a árvores mortas de um velho sítio do alferes José Caetano Rosas. No entanto, lá estava uma plantação de café e, ao fundo, um radiante por de sol. Miguel Dutra pintava este cenário em um momento muito especial.

Naquele mesmo ano, o jovem Pedro II fez uma visita a São Paulo, vindo do Rio Grande do Sul. Tal como seu pai em 1822 seu intuito era o de acalmar os ânimos, tentando reunir os lados antes em guerra civil. No entanto, Pedro II fez questão de ir além. Ao invés de apenas visitar estas Províncias, desejou refazer ponto por ponto do percurso das tropas legalistas que derrubaram as revoluções no Sul e em São Paulo. Pela

---

<sup>95</sup> “Um bilhete de Feijó” *Almanaque Literário de São Paulo para o ano de 1876*. Edição faccimilar, São Paulo: Instituto histórico e Geográfico de São Paulo, 1982, p. 144.

Província paulista, visitou Pinheiros, Jundiaí, São Roque, Porto Feliz, Itu, Sorocaba e Campinas ciceroniado por Rafael Tobias de Aguiar. Na capital quis visitar o convento de São Bento, o qual foi, simultaneamente, quartel-general das tropas legalistas de 1842 e túmulo do Amador Bueno, o que nas palavras do Imperador era um “paulista velho que decidiu fugir para não ser aclamado Rei”.

Em resumo, o passado e o presente fundiam-se e ainda fundem-se em um movimento difícil de ser compreendido, mas ritmado por uma adorável complexidade que se desvenda sob os olhos do historiador mais atento. Em 1846, padre Diogo Feijó já estava morto, mas sua morte também fazia parte da nova vida paulista, pintada por Miguel Dutra e visitada por Pedro II. Sua vida e morte ajudaram a muitos, que se debruçaram sobre ela atribuindo-lhe os mais diversos significados. Seus quase sessenta anos não pagariam a visita do Imperador e a prosperidade econômica e social de sua Província natal? Quem sabe... Plagiando padre Diogo Feijó e tantos outros que viveram antes de depois dele concluo esta tese citando a frase que dirigiu a Luís Alves de Lima: “Quem diria... tais são as coisas deste mundo!...”.



Figura 15 - Tela “Vista tomada do quartel general, sítio do alferes José Caetano Rozas, 1846”. Aquarela de Miguel Dutra. Retirada de: *Miguel Dutra: o poliédrico artista paulista*. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, 1981, p. 21.

## Palavras finais.

Depois de um longo percurso, restam algumas palavras finais. Nas duas partes que sustentam esta tese há um exaustivo repensar teórico e metodológico. A biografia que procurei elaborar analisa a vida de Diogo Antonio Feijó a partir de sua ação evangelizadora, ou melhor, moralizante, que, em essência, ditou um claro sentido a sua interpretação do mundo social que o cercava. Esta escolha — longe de ser acrítica — trouxe, no seu bojo, uma longa reflexão. O que chamei de mundo social já foi muito analisado para além do universo limitado pelos escritos dos biógrafos de Feijó, sendo um árduo terreno de disputa entre historiadores, economistas e demais cientistas sociais.

Em muitos estudos, este mundo social constituía-se pelas tão polêmicas crises econômicas de uma sociedade colonial e imperial escravista, monocultora e agro-exportadora em constante transformação. Em outras análises, conformava-se ainda por enormes disputas políticas entre tendências absolutistas, liberais, conservadoras e outras tantas que ora antagonizavam-se, ora uniam-se dentro do próprio processo de formação bipartidária de um imenso e diversificado Império brasileiro. Havia lugar para intervenções onde este mundo era descrito através de suas inúmeras ebulições e distúrbios, com movimentos sociais cruéis e sangrentos que assolavam um Império brasileiro dividido entre muitos ideais de liberdade e as mais variadas formas de escravidão.

Muitos estudos também já descreveram que havia dentro deste universo social um significativo número comerciantes, banqueiros, fabricantes de açúcar e produtores e/ou extratores de tabaco, café, algodão, cacau, e de muitas das chamadas drogas do sertão. Por outro lado, muitos livros foram escritos para esclarecer que este mundo também se constituía por homens livres pobres e escravos, que configuravam um marcante ecletismo racial e cultural. Em resumo, um universo onde ter nascido no Brasil podia significar uma incrível gama de heranças, onde conviviam muitas caras e costumes, tradições e crenças. Algumas vinham de escravos africanos das mais diversas etnias, outras de imigrantes de todos os lugares e, em especial, dos vindos de Portugal. Era gente

vinda do Minho, de Coimbra, de Lisboa, enfim dos quatro cantos de uma pequena extensão de terra européia, que cresceu no bojo de um imenso Império Ultramarino, tão complexo e diversificado.

A princípio, fazer uma biografia de Diogo Antonio Feijó em 1998 poderia significar a inserção de sua vida neste mundo já conhecido e analisado de formas as mais diversas, do qual ele, certamente, fez parte. Como uma historiadora afinada com novos modismos teóricos, poderia ter analisado um outro padre Diogo Feijó, apegado a sua religião, santos, rezas, mandingas e outras práticas atraentes ao terreno da história das mentalidades. Sendo mais fiel a uma certa tradição marxista da história, poderia ter me enveredado por estudos econômicos sobre a atuação financeira de um Diogo Feijó que, embora fosse ministro da justiça, acabava controlando a fazenda nacional. Seria possível, ainda, inserir a vida de Diogo Feijó em uma sociedade colonial com um modo de produção preciso e uma economia detalhadamente exposta. Isto porque, entre outras tantas razões, Diogo Antonio Feijó foi, em muitos momentos, um senhor de escravos e, em outros, contrário ao tráfico e a escravidão por nascimento. Diogo Feijó foi tanto um administrador perspicaz para o Tesouro Nacional, quanto um reticente e pouco diplomático negociador político interno e externo.

Do mesmo modo, a história política poderia ser um ótimo terreno para esta biografia. Seria perfeitamente viável analisar a vida de Diogo Feijó dentro dos complexos quadros políticos do Império brasileiro em formação. Como foi possível expor na primeira parte desta tese, esta foi a forma que, preferivelmente, ele mais foi biografado. No entanto, apesar da abundância de biografias neste campo, ainda assim seria bastante exequível revisitar este percurso revitalizando-o sob um novo formato. Seria necessário ligar, assim, os escritos e atos de Diogo Feijó aos ideais do liberalismo nascido na Europa e às diferentes formas como foi sendo reinterpretado e lido no Brasil escravista do qual Diogo Feijó fazia parte.

A história das representações também ofereceria um campo interessante no qual uma vida como a de Diogo Feijó poderia ser analisada. Seus discursos parlamentares, seus escritos políticos e projetos eclesiásticos configuram-se como fontes extremamente ricas e interessantes neste campo. Elas demonstram o esforço urbanístico de um ministro da justiça e de um regente Imperial no Rio de Janeiro, no intuito de

procurar retirar das ruas e levar para as prisões e asilos os ladrões, vagabundos, vadios e doentes. O ministro e regente Feijó legislou ou incentivou a criação de normas para a modernização do atendimento nas delegacias e prisões, reorganizando as milícias, criando a Guarda Nacional, regulamentando a circulação nas vias públicas através da normatização dos lugares e delimitação de horários para a circulação de pessoas, bem como proibindo muitas práticas sociais presentes em festejos como os do entrudo ou da folia de Reis. Neste sentido a vida de Diogo Feijó poderia servir para caracterizar falas disciplinadoras, moralizantes e até mesmo higienistas ainda no início do século XIX.

Em resumo, uma biografia pode ter diversos percursos e estratégias, atrelando-se a debates historiográficos, sociais e políticos os mais diversos. No entanto, a biografia que escrevi sobre padre Diogo Antonio Feijó preferiu uma saída que me levou para terreno preciso, o da história social. Acredito que padre Diogo Feijó, mais do que nós, conhecia seu mundo e o percebia como social. Não é sem propósito que em suas aulas de filosofia moral dispensava tanto espaço para uma reflexão sobre as diversas sociedades humanas, desde as menores, como as ditas doméstica e a conjugal, até as maiores, como a sociedade civil e a natural. Isto significa dizer que padre Diogo Feijó refletiu profundamente sobre a chamada estrutura social, no entanto percebia esse universo social muito particularmente e, apropriando-se dele a sua maneira, interpretava-o dentro de uma lógica que vinha de sua própria experiência cultural, fazendo seu presente dialogar com passados recentes e distantes.

Para compreender este universo social interpretado por padre Diogo Feijó foi necessário leituras cuidadosas e minuciosas. Cada fonte selecionada e transcrita tinha que servir para sustentar a compreensão particular que padre Diogo Antonio Feijó e seus contemporâneos estabeleciam com seu tempo presente e com o passado. Neste sentido, tomei cada documento como parte de um passado que, pelo distanciamento temporal, eu não podia conhecer em inúmeros aspectos. Por outro lado, cada documento encontrado passava não apenas pelos meus olhos, como pela minha própria interpretação e experiência. Deste modo, jamais poderei negar meu envolvimento pessoal com padre Diogo Feijó. Minha vida desmentiria qualquer tentativa de falso distanciamento.

Embora tenha nascido na capital paulista, tal como padre Diogo Feijó fui criada no interior de São Paulo, muito próximo das antigas vilas de Itu e São Carlos. As

igrejas ituanas, as pequenas travessas, os caminhos e estradas que iam até Campinas, São Paulo e Rio de Janeiro faziam parte indissolúvel da minha vida muito antes de decidir biografar a vida padre Diogo Antonio Feijó. No entanto, o que eu via e percebia dentro desta geografia precisou ser reinterpretado quando decidi elaborar esta biografia. Parece ter sido necessário um distanciamento daquele mundo para melhor compreender padre Diogo Feijó.

Desde 1995, morando em Belém do Pará, vejo São Paulo de uma outra forma e, por isso mesmo, passei a me interessar mais pelas diferenças culturais. Foi na Amazônia de hoje, no contraste entre Belém e São Paulo, que percebi muitas das relações do passado amazônico com o paulista, compreendendo muitas das dificuldades para se construir uma nação. Pude notar, por exemplo, as diferenças na atuação do paulista padre Diogo Antonio Feijó com a do paraense D. Romualdo de Seixas, quando ambos se enfrentavam no parlamento brasileiro de 1826. Foi através deste contraste que comecei a indagar sobre vários aspectos da vida social de padre Diogo Feijó e seus pares nos anos iniciais do século XIX.

Perguntava como seriam as viagens entre o Rio de Janeiro e São Paulo nos anos iniciais do século XIX. Indagava sobre as diferentes missas e rezas, sobre os diversos teores e sotaques de uma simples conversa. Queria saber mais sobre os limites de um relacionamento amoroso, tanto quanto os temores de uma revolução como a de 1842, ou de um alistamento militar ou para a Guarda Nacional.

Ao invés de remeter meu pensamento ao processo de modernização das cidades, ou as vantagens e malefícios das inovações tecnológicas capitalistas, voltava-me para o estudo de antigas relações sociais de uma outra forma. O clientelismo político, as dificuldades tecnológicas que impediam uma eficiente locomoção e transporte, ou ainda o suposto atraso nos meios de produção e na cultura material do século XIX em Itu ou em São Paulo tomavam outro sentido. Minhas preocupações foram ganhando uma maior inserção temporal e espacial dentro de relações humanas que foram sendo paulatinamente construídas numa dura labuta cotidiana. A vida de padre Diogo Antonio Feijó podia, neste sentido, revelar muito sobre estas tradicionais práticas sociais paulistas e brasileiras.

Perguntava-me como as atitudes políticas, fossem elas clientelistas ou não, foram sendo elaboradas, bem como em que medida elas estavam difundidas pelas

sociedade colonial e imperial. Indagava-me sobre questões de calendário, procurando desvendar como e quando se deslocavam pessoas que precisavam anualmente ir e vir pelas estradas paulistas. Desejava conhecer mais sobre práticas religiosas as mais diversas, como as bênçãos e rezas, sacramentos e procissões, curas e cultos dos santos e santas de Itu e região. Queria conhecer o calendário da plantação da cana em São Paulo, saber mais sobre o tamanho dos plantéis de escravos e das propriedades nas vilas e nos engenhos. No lugar do pré-julgamento, muitas vezes anacrônico, procurei colocar dúvidas e comparações contextualizadas entre o presente e o passado. Desta forma, foi sendo tecida uma tese muito humana e delicada. Um difícil estudo - que com suas lacunas e problemas - procurou recuperar muito mais do que a possibilidade da ação humana na construção da história.

Padre Diogo se auto denominava de “empregado público”, padre moralista, ou de evangelizador. Acreditava lutar por justiça dentro da sua sociedade, o que fica evidente nos nomes que escolheu para seus periódicos. Seu primeiro jornal chamou-se *O Justiceiro*, o segundo e último, *O Paulista*. Padre Diogo Feijó foi visto e julgado por seus inimigos como alcoviteiro, intrigueiro, luterano, louco e rebelde. Sua memória, diversa e complexa, construiu-se tortuosamente, ora saldando-o como herói político e salvador nacional, ora fazendo emergir seu lado disciplinador e ditador, configurado por sua dura atuação contra os levantes políticos sociais do Império e pela sua conduta rígida contra os motins populares no Rio de Janeiro. Nesta biografia ressurge um padre Diogo multifacetado e visto em toda sua sutileza através de seu diálogo com o que ele denominava de sua sociedade natural e civil. Neste sentido, minha intenção não foi a de destruir toda uma memória sobre o regente ou o senador Feijó e colocar em seu lugar um padre, mas de mostrar que todas estas facetas foram vividas de uma maneira muito própria e que não está pré-determinada desde cedo.

O Diogo Antonio Feijó aqui descrito não foi mais importante por ter atuado em relevantes cenas da história da formação do Império do Brasil, nem tão pouco transformou-se em herói porque seus ideais foram esmagados pela opressora estrutura da sociedade escravista que o cercava. Como padre, tanto como regente ou senador, tinha um sonho e ideal de vida que vinha de sua formação sacerdotal e experiência pessoal. Desejava moralizar e impor a ferro e fogo uma dada idéia de justiça em São Paulo ou

onde seu alcance de poder o delimitasse. Sua vida — em suas alegrias e tragédias — pode ser resumida ou estruturada neste sonho. No entanto, este sonho não era apenas político ou econômico, era, sobretudo, social em seu caráter fortemente evangelizador. Muito embora esteja longe de concordar com o ideal social de padre Diogo Feijó, penso que foi fundamental recuperá-lo. De certa maneira, ele ajudou-me a perceber diferentes formas de interpretar a experiência do que era viver em São Paulo e no Brasil do século XIX.

Esta biografia revelou menos a trajetória de um herói, e muito mais sobre a vida de um homem que -- em inúmeros aspectos — era comparável a de muitos outros que foram seus contemporâneos. Sua fala era única, mas trazia em seu bojo os anseios e discordâncias de muitas outras falas. Neste mesmo sentido, a fala de padre Diogo Feijó vinha cercada dos debates de onde ela nascia e se desenvolvia, revelando, portanto, mais do que uma soma de discursos teóricos, conformantes de um pensamento único ou hegemônico. O padre Diogo aqui descrito falava e agia em meio a um mundo repleto de pessoas que, como ele, faziam a mesma coisa: agiam e discursavam sobre suas ações. Desta forma é difícil para mim separar seus pensamentos de suas ações. Assim também é impossível separar sua vida privada, da pública, ou dissociar seu sacerdócio, de sua carreira política. Tudo o que procurei revelar foi a trajetória múltipla. Se isto é pouco para se entender as relações sociais presentes em um imenso Império como o brasileiro, penso que seja o bastante para revelar algumas de suas facetas pouco estudadas até aqui.

## Fontes e referências bibliográficas.

### Fontes manuscritas.

1. Museu Republicano Convenção de Itu - Cartório do Primeiro Ofício, 1808-1825, maços 7-286.

“Inventário do Tenente Manoel Pacheco Gato Inventariado por Elias Antonio Pacheco em 1816”, maço 21-B, Processo 1.

“Inventário de D. Maria Custódia de Ribeiro Leite Inventariado pelo Tenente Manoel Pacheco Gato em 1812”, maço 18-B, Processo 4.

“Inventário de padre Elias do Monte Carmelo Inventariado por padre Simão Stock do Monte Carmelo em 1843”, maço 32-A.

“Inventário de padre Eliseu do Monte Carmelo Inventariado por padre Simão Stock do Monte Carmelo em 1843”, maço 32-A.

“Inventário de D. Maria Joaquina Inventariado por padre João Paulo Xavier em 1826”, maço 32.

“Inventário do Capitão José Pereira da Silva Maciel Inventariado pelo Sargento-mor João de Almeida Prado em 1821”, maço 25-B, Processo 4.

“Inventário de Vicente Ferrer do Amaral Inventariado por Brígida Soares de Camargo em 1815”, maço 19-B, processo 2.

“Inventário de Maria Baptista Aranha Inventariada por Joaquim Pinheiro de Almeida em 1816”, maço 21-A, Processo 1.

“Inventário de Ajudante Domingos Francisco Guimarães, Inventariado por Antonio Rodrigues de Carvalho em 1816”, maço 21-A, Processo 13.

“Inventário de Gertrudes Maria de Camargo, inventariado pelo reverendo padre Pedro José da Silveira, de 1819”, maço no 24-A, processo no 11.

“Inventário de Manoel Alves de Lima, Inventariado por D. Ana Esméria do Lado de Cristo em 1815”, maço 19-B, processo 4.

“Auto Cível de Justificação aberto por Bibiana Maria, contra D. Ana Esméria do Lado de Cristo em 1819”, maço 24-A, processo 4.

“Inventário de D. Anna da Silva de Almeida, Inventariado pelo reverendo vigário André da Roxa e Abreu em 1816”, maço 21-A, processo 8.

“Testamento do padre Joaquim José de Araújo de 12 março de 1824”, maços no 29-, processo 4º.

“Testamento do padre Antonio Pacheco e Silva em 1825”, maços no 30, processo 7.

## 2. Muscu Paulista - Cartório do Primeiro Ofício de Porto Feliz, 1821.

“Traslado de Auto de Devassa Pública que obrigou como autor João Congo pelas mortes de seus senhor Manoel Nunes Viana e em uma menina Luiza e pelos ferimentos em Maria Joaquina em 1821”, maço Devassas 1820-1832, processo número 12.

## 3. Arquivo do Centro de Memória da Unicamp - Cartório do Primeiro Ofício de Campinas, 1818-1838.

“Libelo Civil aberto por Ana Maria Cordeiro Novaes contra Diogo Antonio Feijó em 1821”, caixa 22, processo 606.

“Autos de Notificação aberto por Ana Maria Cordeiro Novaes contra Cândido José Braga em 1818”, caixa 19, processo sem número.

“Traslados dos Autos Sumário sem que contentam João Baptista de Matos e sua mulher Gertrudes Maria de Moraes em 1819”, caixa 19, processo sem número.

“Traslado da Carta de Inquirição vindo do Superior Juízo da ouvidoria a Requerimento de Cândido José Braga contra D. Ana Maria Cordeiro Novaes em 1819”, caixa 19, processo sem número.

“Inquirição de Testemunhas aberto por Cândido José Braga contra Ana Maria Cordeiro Novaes em 1819”, caixa 19, processo 538.

“Auto de Justificação aberto por Francisco Alves Sousa contra Ana Maria Cordeiro Novaes em 1838”, caixa 84 processo 1985.

“Inventário de padre Albino de Godoi, inventariado por Maria Gertrudes Souza em 1832”, caixa 59, processo 1494.

## 4. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo.

Processos Crimcs e Cíveis — 1805-1835.

“Auto de Livramento Crime, denunciante: reverendo promotor e juízo, denunciado: reverendo Antonio de Pina e Vasconcelos em 1819”, Processos crimes, Interior – SP, Itu.

“Auto de Livramento Crime, denunciante: reverendo promotor e juízo, denunciado: reverendo Antonio de Pina e Vasconcelos em 1819”, Processos crimes, Interior – SP, Itu.

“Auto de Livramento Crime, réu seguro: reverendo Albino de Godói Souza e Moraes, denunciante: João Batista de Matos em 1820”, Processos crimes, Interior – SP, São Carlos

“Auto de Livramento Crime, réu seguro: reverendo Diogo Antonio Feijó, denunciante: João Batista de Matos em 1820”, Processos crimes, Interior – SP, São Carlos.

“Auto de Livramento Crime, denunciante: reverendo promotor e juízo, denunciado: reverendo Antonio de Pina e Vasconcelos em 1819”, Processos crimes, Interior – SP, Itu.

“Auto de Livramento Crime, denunciante: reverendo promotor e juízo, denunciado: reverendo Antonio de Pina e Vasconcelos em 1819”, Processos crimes, Interior – SP, Itu.

“Auto de Livramento Crime, réu: Antonio Pacheco Góes (clérigo in minoribus), autor: reverendo promotor e juízo em 1805”, Processos crimes, Interior – SP, Itu.

“Auto de Querela, réu: Antonio Pacheco Góes (clérigo in minoribus), Querelante: Tenente José de Barros Penteado em 1805”, Processos cíveis, Interior – SP, Itu.

“Auto de Livramento Crime, réu seguro: padre Manoel Ferraz de Sampaio Botelho, denunciante: padre Pedro José da Silveira em 1820”, Processos crimes, Interior – SP, Itu.

“Auto de Livramento Crime, réu: reverendo Antonio de Pina e Vasconcelos, autor: reverendo promotor e juízo em 1819”, Processos crimes, Interior – SP, Itu.

“Auto de Livramento Crime, réu seguro: padre Manoel Ferraz de Sampaio Botelho, denunciante: padre Pedro José da Silveira em 1820”, Processos crimes, Interior – SP, Itu.

“Autos Cíveis de dívida, autor: padre José Pina de Vasconcelos, réu: padre José Rodrigues Castanho (vigário encomendado) em 1825”, Processos cíveis, Interior – SP, Itu.

## Projetos.

“Projeto de Constituição Eclesiástica de 4 de março de 1835 e assinado por João Crisóstomo de Oliveira Salgado Bueno, Idelfonso Xavier Ferreira, Dr. Manoel Joaquim do Amaral Gurgel, Diogo Antonio Feijó, Dr. Anacleto José Ribeiro Coutinho, Cura Manoel da Costa e Almeida”, Projetos eclesiásticos, Interior – SP, Itu.

5. Arquivo do Estado de São Paulo - Ofícios, Atas e Relação de Bens - 1803-1843.

## Ofícios Diversos.

“Ofício dos deputados Diogo Antonio Feijó e Francisco de Paula Souza e Mello ao Governo Provisório de 11 de agosto de 1821”, Ordem 316, Lata 75, Documento 183-A.

“Ofício da Câmara de Itu ao Governo bernardista de 13 de julho de 1822”, Ordem 316, Lata 75, doc. 247.

“Ofício do capitão-mor de Itu Vicente da Costa Taques Goes Aranha para o Governo Provisório de São Paulo de 9 de julho de 1823”, Ordem 1067, Lata 272, Documento 14.

“Ofício do capitão-mor de Itu Vicente da Costa Taques Goes Aranha para o Presidente da Província de 12 de agosto de 1824”, Ordem 1067, Lata 272, Documento 23.

“Ofício do capitão-mor Vicente da Costa Taques Goes Aranha ao Capitão-general João Carlos Augusto Oyenhausen de 9 de maio de 1820”, Ordem 316, Lata 75, documento 82.

“Ofício do capitão-mor Vicente da Costa Taques Goes Aranha ao Capitão-general João Carlos Augusto Oyenhausen de 6 de outubro de 1820”, Ordem 316, Lata 75, documento 109.

“Proposta sobre a civilização dos índios”. Ofícios Diversos de Itu – 1840/44, Ordem 1070, Lata 275, Pasta 1.

“Ofício do padre Manoel Ferraz de Sampaio Botelho ao capitão-general Conde da Palma de 16 de agosto de 1816”, Ordem 293, Lata 55, Doc. 154.

“Ofício do Bispo Diocesano ao Presidente da Província Conselheiro José Carlos Pereira de 23 de agosto de 1842”, Ofícios Diversos da Capital, 1843, Ordem 883, Lata 88, pasta 2, documento 17.

“Ofício do Bispo Diocesano ao Presidente da Província de 20 de junho de 1842”, Ofícios Diversos da Capital, 1843, Ordem 883, Lata 88, Documento 89.

“Ofício do Senado de Câmara de Itu a D. João VI de 30 de abril de 1809”, Ordem 293, Lata 55-A, Documento 76.

“Cópia da oração fúnebre do padre João Paulo Xavier nos funerais de Feijó em fins de 1843”, Ofícios Diversos de Itu, 1840/44, Ordem 1070, Lata 275, pasta 3, documento 3.

“Ofício do sub-delegado da Freguesia do Ó, Francisco Antonio de Oliveira Simões ao Presidente da Província Marquês de Monte Alegre de 29 de junho 1842, Ofícios Diversos da Capital, 1842, Ordem 884, Lata 89, pasta 2, documento 62.

## Atas do Conselho da Província.

“Atas do Conselho Geral da Presidência 1823-24”, Ordem 6148, lata 1, 4a sessão de 15 de janeiro de 1823.

“Atas do Conselho Geral da Presidência 1823-24”, Ordem 6148, lata 1, 9a sessão de 1o de Fevereiro de 1823.

“Atas do Conselho Geral da Presidência 1823-24”, Ordem 6148, lata 1, 18a sessão de 10 de outubro de 1825.

“Carta ao Imperador”. Atas do Conselho Geral da Presidência 1828-31, Ordem 6148, Livro 3º, página 3 de 20 dezembro de 1828.

“Projeto de Manoel da Cunha Azevedo Z. Souza Chichorro”. Atas e Processos do Conselho 1824-31 Geral, Ordem 5650, lata 2 de 11 de outubro de 1827.

“Fala de abertura dos trabalhos do Conselho Provincial para o ano de 1828”. Atas do Conselho Geral da Presidência 1828-37, Ordem 6149, Lata 12– 80a sessão de 4 de outubro de 1828.

“Carta ao Imperador”. Atas do Conselho Geral da Presidência 1828-31, Ordem 6148, Livro 3o, página 18 de 8 de fevereiro de 1830.

“Atas do Conselho Geral da Presidência 1828-37”, Ordem 6149, Lata 12, 123a Sessão Ordinária de 21 de novembro de 1829.

“Atas e Processos do Conselho Geral 1824-25”, Ordem 5649, Lata 1 de 14 de outubro de 1825.

“Atas do Conselho Geral da Presidência 1823-24”, Ordem 6148, Lata 1, 10a sessão de 20 de dezembro de 1824.

“Atas do Conselho Geral da Presidência 1828-37”, Ordem 6149, Lata 12, 103a Sessão Extraordinária de 27 de junho de 1829.

“Propostas sobre as licenças que tiram os sacerdotes para pregar e confessar de 20 de janeiro de 1831”. Atas do Conselho Geral da Presidência (1828-1831), Ordem 6148, Lata 1, Livro 3.

“Propostas sobre pagamento das conhecenças de 20 de janeiro de 1831”. Atas do Conselho Geral da Presidência (1828-1831), Ordem 6148, Lata 1, Livro 3.

Bens Rústicos de Itu — 1817 - fora de catálogo.

“Relações exatas de todas as pessoas que por qualquer título de compra, de herança, de posse, ou de sesmaria possuem terras no distrito de Itu com todas as declarações indicadas em o Aviso Régio de 21 de outubro de 1817”. Bens rústicos de Itu (1817, 1833 e 1835), Fora do catálogo.

## Fontes impressas.

Revistas, almanaques, coleções e viajantes.

*ANALIS do Parlamento Brasileiro*. Brasília: Câmara dos Deputados, 1982.

ANDRADE, Mário de. "Uma carta do padre Jesuíno do Monte Carmelo". *Revista do SPHAN*. 5(1941): 207-212.

BRASIL. Câmara dos Deputados. *O Clero e o Parlamento Brasileiro*. Brasília, Câmara dos Deputados, Rio de Janeiro: Fundação Casa Rui Barbosa, 1979, volumes 1-4.

CESAR, Joaquim Leme de Oliveira. "Notas históricas de Itu". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 25(1927): 43-83.

DAVATZ, Thomas. *Memórias de um colono no Brasil*. São Paulo: livraria Martins Editora, 1972.

DEBRET, Jean. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. São Paulo: Círculo do Livro, 1988.

EGAS, Eugênio (org.). *Diogo Antonio Feijó: documentos*. São Paulo: Tipografia Levy, 1912.

FEIJÓ, Diogo Antonio. "Oração Fúnebre pregada pelo padre Diogo Antonio Feijó no aniversário do padre Jesuíno do Monte Carmelo, em ocasião que se mudaram os ossos do mesmo do convento do Carmo para a igreja da Senhora do Patrocínio, a 2 de junho de 1821". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 25(1927): 80-89.

FEIJÓ, Diogo Antonio. "Retrato do homem de honra e verdadeiro sábio". In: Miguel Reale (org.), *Cadernos de Filosofia*. São Paulo: Grijalbo, 1967.

FEIJÓ, Diogo Antonio. *Cadernos de Filosofia*. Introdução e notas de Miguel Reale. São Paulo: Grijalbo, 1967.

FLORENCE, Hercules. *Viagem fluvial do tietê ao amazonas de 1825 a 1829*. São Paulo: Cutrix e Edusp, 1977.

KIDDER, Daniel Parish. *Reminiscências de viagens e permanência nas províncias do sul do Brasil: Rio de Janeiro e São Paulo: compreendendo notícias históricas e geográficas do Império e das diversas províncias*. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: EDUSP, 1980.

MARQUES, Manuel Eufrásio de Azevedo. *Apointamentos históricos, geográficos, biográficos, estatísticos e noticiosos da Província de São Paulo*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.

MARINHO, José Antonio. *História do movimento político de 1842*. São Paulo: EDUSP, Belo Horizonte: Itatiaia, 1977.

MULLER, Daniel Pedro. *Ensaio de um quadro estatístico da província de São Paulo*. 3ª edição fac-similar, São Paulo: Governo do Estado de São Paulo, 1978.

PIZA, Antonio de Toledo. “Crônica dos tempos coloniais”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 7(1902): 149-212.

REZENDE, Francisco de Paula Ferreira de. *Minhas Recordações*. São Paulo: EDUSP, Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem a província de São Paulo*. São Paulo: EDUSP, Belo Horizonte: Itatiaia, 1976.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Segunda viagem do Rio de Janeiro à Minas Gerais e à São Paulo (1822)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1974.

SEIXAS, D. Romualdo de (Marquês de Santa Cruz). *Memórias do Marquês de Santa Cruz*. Rio de Janeiro: Tipografia Nacional, 1861.

SPIX, Dr. Joh. Batpista e MARTIUS, Dr. Carl F. P.. *Viagem pelo Brasil. 1817-1820*. Rio de Janeiro: Melhoramentos, 1983.

“Um bilhete de Feijó” *Almanaque Literário de São Paulo para o ano de 1876*. Edição fac-similar, São Paulo: Instituto histórico e Geográfico de São Paulo, 1982, p. 144.

WALSH, Robert. *Notícias do Brasil*. São Paulo: EDUSP, Belo Horizonte, Itatiaia, 1885.

## Jornais e periódicos - artigos citados.

*Diário do Rio de Janeiro*, 1821 - Rio de Janeiro - Biblioteca Nacional.

“Livros a venda”, nº 21, sábado 25 de agosto de 1821.

“Ao Sr. Manoel Fernandes Thomas, deputado em Cortes, Soneto”, nº 3, terça 4 de setembro de 1821.

“Diálogo entre um pai e seu filho no qual a este explica aquele as bases da Constituição”, nº 8, terça 11 de setembro de 1821.

*O Novo Farol Paulistano*, 1831-1832 - São Paulo - Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo.

“Editorial”, nº 60, sábado, 10 de março de 1832.

“Do interesse e das opiniões”, nº 27, de 5 de novembro de 1831;

“O Espírito de partido”, nº 28, de 9 de novembro de 1831.

“Da incompatibilidade que há entre o espírito de partido e o espírito público”, nº 60, de 10 de março de 1832.

“A nacionalidade e a restauração”, nº 111, de 22 de setembro de 1832.

*O Justiceiro*, 1835-1837 - Rio de Janeiro - Biblioteca Nacional.

“É mais fácil ser justo do que ser prudente”, nº 10, 15 de janeiro de 1835.

“Dos partidos no Brasil”, nº 2, 13 de novembro de 1834.

“Causas da tranqüilidade do Brasil”, nº 5, 4 de dezembro de 1834.

“Necessidade de purificar-se a Monarquia Constitucional”, nº 9, 8 de janeiro de 1835.

“Golpe de vista sobre o atual estado do Brasil”, nº 1, 7 de novembro de 1834.

“Negócios provinciais”, nº 5, 4 de dezembro de 1834.

“Golpe de vista sobre o atual estado do Brasil”, nº 1, 7 de novembro de 1834.

*A Phenix*, 1839-1841 - São Paulo - Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo.

“Editorial”, n 160, 4 de setembro de 1839.

“Causas dos acontecimentos de julho”, nº 254 (26 de agosto de 1840).

“Correspondência do Leitor”, nº 207, de 26 de fevereiro de 1840.

“O ministério de 19 de setembro: sua retirada”, nº 140, 22 de junho de 1839.

“Belezas do ex-regente”, nº 148, 24 de julho de 1839.

“O Discurso do Sr. Feijó”, nº 185, 30 de novembro de 1839.

“Notícia interessante”, nº 253, 22 agosto de 1840.

“Rápidas Conversões”, nº 251, 12 agosto de 1840.

“Variedades”, n 228, 13 de maio de 1840.

“A Anarquia em SP”, nº 220, de 11 de abril de 1840.

“Do Instinto”, nº 220, de 11 de abril de 1840.

“O Sr. D. Pedro II há de impor jugo aos republicanos”, nº 244, de 15 de julho de 1840.

*O Observador Paulistano*, 1842 - São Paulo - Arquivo do Estado de São Paulo.

“Editorial”, nº 439, de 2 de maio de 1842.

*O Paulista*, 1842 - Rio de Janeiro - Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

“Causas da atual revolução”, nº 1, de 27 de maio de 1842.

*O Governista*, 1842 - São Paulo - Arquivo do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo.

“Agradecimento”, nº 19, de 30 de junho de 1842.

“Declaração”, nº 13, de 16 de junho de 1842.

“Correspondência”, nº 29, de 23 de julho de 1842.

*O Verdadeiro Paulista*, 1842 - São Paulo - Arquivo do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo.

“Carta de Feijó a Caxias e sua resposta”, nº 18, de 28 de junho de 1842.

“As terças-feiras”, nº 4, de 6 de julho de 1842.

“Editorial”, nº 2, de 20 junho 1842.

“Os sacerdotes de Moloch”, nº 4, de 6 de julho de 1842.

*Jornal do Comércio*, 1843 - Rio de Janeiro - Biblioteca Nacional.

“São Paulo”, nº 181, de 10 de julho de 1842.

*Suplemento do Jornal do Comércio* de 5 de julho de 1843.

“Editorial”, 10 de julho de 1843.

“Editorial”, de 25 de agosto de 1843.

## Bibliografia citada.

## Bibliografia sobre Feijó.

AMARAL, Pedro Ferraz do. “Feijó: paulista por mercê de Deus”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989): 7-1.

AMARAL, Antonio Barreto do. “Um grande paulista”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989): 9-37.

ANDRADA E SILVA, Raul de. “A presença de Feijó no pensamento brasileiro”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989): 115-119.

ARAÚJO E SILVA, João Deusdedit de. “Padre Diogo Antonio Feijó: conferência realizada no salão D. Antonio Joaquim de Melo, Itu, 13 de maio de 1948”. São Paulo: *Folhetos do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 49(1948): 1-18.

AZEVEDO, Vítor de. “Diogo Antonio Feijó”. In: *Homens de São Paulo*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1955.

AZEVEDO, Vítor de. *Feijó: vida, paixão e morte de um chimango*. São Paulo: Editora Anchieta, 1942.

BASTOS, Geraldo Leite. *Necrologia do Senador Diogo Antonio Feijó escrita pelo cônego Geraldo Leite Bastos e publicada por Alexandre José de Melo Moraes em 1861*. Rio de Janeiro: Tipografia Brasileira Editor J. J. do Patrocínio, 1861.

BOURROUL, Estevam Leão. “O padre Feijó”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 11(1906): 249-260.

CARVALHO, Roberto Machado. “Feijó e os padres do Patrocínio de Itu”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989): 63-73.

CUNHA, Fernando Whitaker. “Feijó e o sentimento republicano”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989): 120-123.

DAUNT NETO, Ricardo Gumbleton. *Diogo Antonio Feijó na tradição da família Camargo*. São Paulo: Imprensa do Estado de São Paulo, 1945.

EGAS, Eugênio (org.). *Diogo Antonio Feijó: estudo*. São Paulo: Tipografia Levy, 1912.

EGAS, Eugênio (org.). *O monumento de Diogo Antonio Feijó: sua história - sua execução - festas inaugurais - 1908-1913*. São Paulo: Tipografia do Diário Oficial, 1913.

- EGAS, Eugênio. "O padre Feijó". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 13(1908): 115-124.
- ELIIS JÚNIOR, Alfredo. *Diogo Antonio Feijó e a primeira metade do século XIX*. 2ª edição, São Paulo: Brasiliense, 1980.
- FARINA, Duílio Crispin. "Temperamento e doença em Diogo Antonio Feijó", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989): 152-161.
- FLEURY, Renato Sêneca de. *Padre Feijó*. São Paulo: Melhoramentos, 1958.
- FONTOURA, Ezechias Galvão da. *O padre Feijó: conferência realizada em sessão do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo a 22 de abril de 1919*. São Paulo: Edição do Instituto Medicamenta em comemoração ao quarto centenário de São Paulo, 1954.
- FREITAS, Afonso A. de. *Quem descobriu os despojos de Feijó?*. São Paulo: Tipografia São Iázaro, 1922.
- FREYRE, Gilberto. "O padre Feijó e seu jansenismo caboclo". *Pessoas coisas e animais*. 2ª edição, Rio de Janeiro: Globo, 1981.
- GUIMARÃES, Alberto Prado. "Feijó: um paulista velho", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989): 34-54.
- LEITE, Antonio Roberto Paula. "Feijó e seu papel na história". *Revista Brasiliense*. 15(1958): 116-134.
- LEITE, Antonio Roberto Paula. "Feijó e a atualidade". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989): 162-167.
- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Reformistas na Igreja do Brasil Império*. São Paulo: FFI.CH-USP, 1977 (Boletim nº 17).
- MARSON, Izabel Andrade. "Minha formação: autobiografia, política e história". *Biografia, biografias*. *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH/Ed. Unijuí, 33(1997): 70-97.
- MELO, Francisco Ignácio Marcondes Homem de. "Diogo Antonio Feijó". *Biblioteca Brasileira*. volumes 2 e 4, Rio de Janeiro: s/ed., 1862.
- MELO, Francisco Ignácio Marcondes Homem de. "Diogo Antonio Feijó". *Esboços Biográficos*. São Paulo: Tipografia Literária, 1858.
- MORAES, Alexandre José de Melo (org.). *Necrologia do senador Diogo Antonio Feijó*. Rio de Janeiro: Tipografia Brasileira, 1861.
- MORAES, Alexandre José de Melo. *Diogo Antonio Feijó*. Rio de Janeiro: Tipografia Brasileira, 1861.
- MOTA, Cândido José da. "Oração Fúnebre à memória do padre Diogo Antonio Feijó". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 2(1897): 234-252.

- NOVELLI JÚNIOR, Luiz Gonzaga. *Feijó, um paulista velho*. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1963.
- ORICO, Osvaldo. *O demônio da Regência: romance de vida brasileira na primeira metade do século XIX*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1930.
- ORICO, Osvaldo. *Feijó: o demônio da Regência*. 2ª edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1932.
- PIMENTEL, J. L. de Barros. “O padre Diogo Antonio Feijó na filatelia”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989): 230-231.
- PORTELLI, Alessandro. “O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luto e sendo comum”. In: Marieta de Moraes Ferreira e Janáina Amado (orgs.). *Usos e abusos de história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, pp. 103-130.
- PUPPO, Celso Maria de Melo. “Padre Feijó, senhor de engenho”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989): 55-62.
- REALE, Miguel. “Feijó e o Kantismo”. *Revista da Faculdade de Direito*. 45(1950): 330-345.
- SANTOS FILHO, Lycurgo de Castro. “O maçom padre Feijó e alguns de seus pertences”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989): 138-143.
- SOUSA, Octávio Tarquínio de. *Diogo Antonio Feijó (1784-1843)*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1942.
- SOUSA, Washington L. P. de. *Diogo Antonio Feijó*. São Paulo: Tipografia Brasil Rothchild, 1913.
- TALASI, Padre Luís. *A doutrina do padre Feijó e suas relações com a sede apostólica*. São Paulo: Pontifícia Universita Gregoriana, 1954.
- TORRES, Luiz Wanderley. “Padre Diogo Antonio Feijó, consolidador da Independência”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989): 77-96.
- VERÍSSIMO, José. “O padre Feijó”. *Letras e literatos (estudinhos críticos da nossa literatura do dia) 1912-1914*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1936.
- VIOTTI, Hélio Abranches. “Formação eclesiástica de Diogo Antonio Feijó”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 84(1989): 97-104.

## Bibliografia geral.

- ABREU, Martha Campos. *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Tese de Doutorado em História. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1996.
- ACCIOLY, Hildebrando. *Os primeiros núncios no Brasil*. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1948.
- AGULHON, Maurice e outros. *Ensaio de Ego-história*. Lisboa: Edições Setenta, 1989.
- ALMEIDA, Tito Franco de. *A Igreja e o Estado*. Rio de Janeiro: Garnier, 1874.
- ALTER, Robert e outro (org.). *Guia literário da bíblia*. São Paulo: Unesp, 1997.
- ANDRADE, Mário de. *Padre Jesuíno do Monte Carmelo*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1945.
- ANSBACHER, R. (org.). *Adler, Alfred, Superiority and social interest: a collection of later writings*. New York: Harper, 1979.
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites - século XIX*. São Paulo: Paz e Terra, 1987. AZZI, Riolando. *A crise da cristandade e o projeto liberal*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- AZZI, Riolando. *O episcopado brasileiro frente ao catolicismo popular*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- AZZI, Riolando. *O altar unido ao trono: um projeto conservador*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- BEAL, Tarcísio. *Os Jesuítas, a universidade de Coimbra e a Igreja brasileira, subsídios para a história do regalismo em Portugal e no Brasil (1750-1850)*. Tese de Doutorado em História. Washington, D. C., Faculty of the Graduate School/Catholic University of America, 1969.
- BEOZZO, José Oscar (coord.). *História da igreja no Brasil, ensaio de interpretação a partir do povo*. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 1992.
- BEOZZO, José Oscar. "A Igreja no Brasil do Século XIX". In: Eduardo Hoornaert (org.). *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1980, vol. 2, tomo II.
- BEOZZO, José Oscar. "Irmandades, santuários e capelinhas de beira de estrada". *Revista eclesialística brasileira*. 37(1977): 741-758.
- BLAKE, Augusto Victorino Sacramento. *Dicionário Bibliográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Tipografia Nacional, 1883.
- BLOCH, Marc. *Introdução à história*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1989.
- BOAGA, Emanuele. *O Carmo, como pedras vivas, para ler a história e a vida do Carmelo*. Roma: Oficinas da Litografia do Príncipe, 1989.

- BOFF, Leonardo. "História da Igreja no Brasil". *Revista eclesiológica brasileira*. 37(1977): pp.368-372.
- BOURDIEU, Pierre. "A ilusão biográfica". In: Marieta de Moraes Ferreira e Janaína Amado (orgs.). *Usos e abusos de história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996, pp. 183-192.
- BRADBURY, Malcolm e MCFARLANE, James. *Modernismo, guia geral*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- CAMARGO, Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na história de São Paulo*. São Paulo: Editora do Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953, volume VII.
- CAMARGO, Paulo Florêncio da Silveira. "Os padres do Patrocínio". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. 215(1961): 227-232.
- CARONE, Edgard. *A República velha II, evolução política (1889-1930)*. 3ª edição, Rio de Janeiro: Difel, 1977.
- CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- CASALECCHI, José Ênio. "A política paulista - consolidação e crise (1906-1929)". *O Partido Republicano Paulista (1889-1926)*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CHALHOUB, Sidney e PEREIRA, Leonardo. *História contada: capítulos de história social da literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- CONTIER, Arnaldo Daraya. *Imprensa e ideologia em São Paulo - 1822-1842*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- CUNHA, Maria Clementina Pereira. *O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: DPH, 1992.
- DAMACENO, Daniel Tarifa. *Facciosos de São Paulo: acerca da Bernarda De Francisco Ignácio, 13/5/1822- 25/8/1822*. Dissertação de mestrado, São Paulo: FFLCH/USP, 1993.
- DARMON, Pierre. *Médicos e assassinos na Belle Époque: a medicalização do crime*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- DIAS, Maria Odila Leite de (org.). "Sérgio Buarque de Holanda, historiador". In *Sérgio Buarque de Holanda*, São Paulo: Ática, 1985.
- D'INCAO, Maria Angela (org.). *História e ideal: ensaios sobre Caio Prado Júnior*. São Paulo: Secretaria de Estado e Cultura; Brasiliense; Unesp, 1989.
- DORNAS FILHO, João. *O padroado e a Igreja Brasileira*. São Paulo: Editora Brasileira, 1958.
- DREHER, Martin N. (org.). *História da Igreja em debate*. São Paulo: Aste, 1994.

- DUBY, Georges. *Guilherme o marechal ou o melhor cavaleiro do mundo*. 2ª edição, Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DUBY, Georges. *A história continua*. Rio de Janeiro: Zahar/UFRJ, 1993.
- DUBY, Georges. *O domingo de Bouvines: 27 de julho de 1214*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- EATON, Michael A. e CARR, G. Lloyd. *Eclesiastes e cantares: introdução e comentário*. São Paulo: Imprensa da Fé, 1989.
- ELLIS JÚNIOR, Alfredo. *Um parlamentar paulista da república - subsídios para a história da República em São Paulo e subsídios para a história econômica de São Paulo*. São Paulo: Silveira Martins, 1950.
- ELLIS JÚNIOR, Alfredo. *O banderantismo paulista e o recuo do meridiano*. 2ª edição, São Paulo: Cia Paulista de Letras, 1938.
- ELLIS JÚNIOR, Alfredo. *Raça de gigantes*. São Paulo: Editora Novíssima, 1926.
- ELLIS JÚNIOR, Alfredo. *Os primeiros troncos paulistas e o cruzamento euro-americano*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1935.
- ELLIS JÚNIOR, Alfredo. *Resumo da história de São Paulo. Quinhentismo e seiscentismo*. São Paulo: Rothschild/ Loureiro e Cia, 1942.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. "Sílvia Romero na Amazônia: Quem diria? *A Cidade dos Encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia, a constituição de um campo de estudo 1870- 1950*. Dissertação de Mestrado. Campinas: UNICAMP, 1996.
- FLORY, Thomas. *Judge and jury in imperial Brazil, 1808-1871: social control and political stability in the new State*. Austin : University of Texas Press, 1981.
- FONSECA, Antonio Augusto da. "Tipos ituanos: padre Jesuíno do Monte Carmelo". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 1 (1896-97): 157-165.
- FONTOURA, Ezechias Galvão da. "Os padres do Patrocínio: conferências realizadas nas seções regimentais de 5 de março e 22 de abril de 1919". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 26(1928): 175-199.
- FONTOURA, Ezechias Galvão da. *Vida do Exmo. e Revmo. Senhor D. Antonio J. de Melo, bispo de São Paulo*. São Paulo: Escola Tipográfica Salesiana, 1898.
- FORJAZ, Djalma. *Senador Vergueiro: sua vida e sua época (1776-1859)*. São Paulo: Oficinas do Diário Oficial, 1924.
- FREITAS, Afonso A. de. *Tradições e reminiscências paulistanas*. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1985.

- FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Maia e Schimidt, 1933.
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mocambos: decadência do patriarca rural e desenvolvimento do urbano*. 3ª edição, 2 volumes, Rio de Janeiro: José Olímpio, 1961.
- FREYRE, Gilberto. *Problemas brasileiros de antropologia*. Rio de Janeiro: Edição da Casa do Estudante do Brasil, 1943.
- FREYRE, Gilberto. *Perfis de Euclides e outros perfis*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1944.
- GINZBURG, Carlo. “Provas e possibilidades à margem de “Il ritorno de Martin Guerre” de Natalie Zemon Davis”. *A Micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand, Lisboa: Difel, 1991.
- GOMES, Angela de Castro. *História e historiadores: a política cultural do Estado Novo*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.
- GUIMARÃES, Manoel Luiz Lima Salgado. “A revista do Instituto Histórico e Geográfico brasileiro e os temas de sua historiografia (1839-1857). In: Arno Wehling (org.). *Origens do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, idéias filosóficas e sociais e estruturas de poder no segundo reinado*. Rio de Janeiro: Erca Editora, 1989.
- HILL, Christopher. *O eleito de Deus: Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- HILL, Christopher. “A biografia na história da Inglaterra setecentista” *Vária história*. 1(1985):124-144.
- HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence (org.) *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Monções*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- HOLLOWAY, Thomas H. *Polícia no Rio de Janeiro, repressão e resistência numa cidade do século XIX*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1997.
- HOORNAERT, Eduardo. “Para uma história da Igreja no Brasil”. *Revista Eclesiástica Brasileira*. 37(1977): 185-187.
- JANOTTI, Maria de Lourdes M. “Historiografia, uma questão regional? São Paulo no período Republicano, um exemplo”. In: Marcos Silva (org.). *A República em migalhas*. São Paulo: Marco Zero/CNPq, 1990.
- KRANTZ, Frederick (org.). *A outra história: ideologia e protesto popular nos séculos XVII a XIX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- LACOMBE, Américo Jacobina. *Introdução ao Estudo da História do Brasil*. São Paulo: Editora Nacional/Edusp, 1973.

- LEBRUN, François. *As grandes datas do cristianismo*. Lisboa: Notícias, 1989.
- LE GOFF, Jacques. "Comment écrire une biographie historique aujourd'hui?". In *Le Débat* 54(1989): 48-53
- LE GOFF, Jacques. *Reflexões sobre a história*. Lisboa: Edições Setenta, 1980.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: UNICAMP, 1990.
- LEITE, Antonio Roberto de Paula. *Vida de Rui Barbosa*. São Paulo: Melhoramentos, 1957.
- LEITE, Antonio Roberto de Paula. *Notas sobre Sílvio Romero*. São Paulo: Secretaria da Educação, Prefeitura de São Paulo, 1962.
- LEITE, Antonio Roberto de Paula. *Albert Camus, notas e estudo crítico*. São Paulo: Edaglit, 1963.
- LEITE, Aureliano. *Vida e obra de Rafael Tobias de Aguiar*. São Paulo: Força Pública do Estado de São Paulo: 1965. Para uma visão mais detalhada sobre esta visita do Imperador.
- LEONZO, Nanci. "A benarda paulista: história e historiografia". *Estudos Econômicos*. 13(1983):841-844.
- LEVI, Giovanni. "Usos da biografia". Marieta de Moraes Ferreira e Janaina Amado. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.
- LEME, Pedro Taques de Almeida Paes. *Nobiliarquia paulistana, histórica e genealógica*. Volume 1, São Paulo: Martins, 1953.
- LEME, Pedro Taques de Almeida Paes. *Nobiliarquia paulistana, histórica e genealógica*. (volume 2). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 39(1940), tomo especial.
- LIMA, Lana Lage da Gama. *A confissão pelo avesso: o crime de solicitação no Brasil colonial*. Tese de doutoramento em História. São Paulo: FFLCH-USP, 1991.
- LIMA, Nísia Trindade e HOCHMAN, Gilberto. "Condenado pela raça, absolvido pela medicina: o Brasil descoberto pelo movimento sanitário da primeira República". In: Marcos Chor Maio e Ricardo Ventura dos Santos (orgs.). *Raça ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996.
- LYRA, Heitor. *História de D. Pedro II, 1825-1891, Ascensão*. Belo Horizonte: Itaitaia, São Paulo: Edusp, 1977.
- LONDOÑO, Fernando Torres. *Público e escandaloso: igreja e concubinato no antigo bispado do Rio de Janeiro*. Tese de doutoramento em História. São Paulo: FFLCH-USP, 1992.

- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *A presença da Igreja no Brasil - 1500-1968*. São Paulo: Editora Giro, 1977.
- MACHADO, Maria Helena P. T.. “Um país em busca de moldura - o pensamento de Couto de Magalhães, O selvagem e os sertões”. In: Francisca L. Nogueira de Azevedo e John Manuel Monteiro (orgs.). *Confronto de culturas: conquista, resistência, transformação*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, São Paulo: Edusp, 1997.
- MAGALHÃES, José Vieira Couto de. *O Selvagem*. 3ª edição, São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1935.
- MAGALHÃES, José Vieira Couto de Magalhães. *Diário íntimo*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- MAGALHÃES JUNIOR, R. (org.). *Três panfletários do segundo reinado*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.
- MARSON, Izabel Andrade. “O Império da revolução: matrizes interpretativas dos conflitos da sociedade monárquica”. In: Marcos Cezar de Freitas (org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1998.
- MATOS, Odilon Nogueira. *Afonso de Taunay: historiador de São Paulo e do Brasil, perfil biográfico e ensaio bibliográfico*. São Paulo: Museu Paulista, 1977.
- MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O tempo Saquarema*. São Paulo: Hucitec, 1987.
- MEGALE, Nilza Botelho. *Invocações da virgem Maria no Brasil*. 3ª edição, Petrópolis: Vozes, 1997.
- MELO, Edílberto de Oliveira. *Raízes do militarismo paulista*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1982.
- MELO, Luís Correia de e ALVES, Odair Rodrigues. *Os homens que governaram São Paulo*: São Paulo: Nobel/Edusp, 1986.
- MENEZES, Raimundo de. *Dicionário literário brasileiro*. 2ª edição, Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1978.
- MENEZES, Walter Arruda (coord.). *Catálogo das obras de arte dos logradouros públicos de São Paulo: Regional da Sé*. São Paulo: Prefeitura do Município de São Paulo/Departamento do Patrimônio Histórico, 1982.
- MONTEIRO, John Manuel. “Caçando com gato: raça, mestiçagem e identidade paulista na obra de Alfredo Ellis Júnior”. *Novos Estudos CEBRAP*. 38(1994): 79-88.
- MORAES, Reginaldo e outros (orgs.). *Inteligência brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- MORAES, Rubens Borba de (org.). *Manual bibliográfico de estudos brasileiros*. Rio de Janeiro: Gráfica Editora Souza, 1949.

- MOTT, Luiz. “Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu”. In: Laura Mello de Souza (org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.
- NARDY FILHO, Francisco. *A cidade de Itu: crônicas histórica*. São Paulo: Publicação do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, 1950.
- NARDY FILHO, Francisco. *A cidade de Itu*. São Paulo: Salesiana, 1950, vol. 3.
- NOVELLI JÚNIOR, Luiz Gonzaga. *Noções de sociologia*. São Paulo: Casa Siqueira, Sales de Oliveira e Cia LTDA, 1934.
- NOVELLI JÚNIOR, Luiz Gonzaga. *Santa Clara*. São Paulo: José Olímpio, 1944.
- NOVELLI JÚNIOR, Luiz Gonzaga. *Não era a estrada de damasco*. São Paulo: José Olímpio, 1948.
- NOGUEIRA, Lenita Waldige Mendes. *Maneco músico, pai e mestre de Carlos Gomes*. São Paulo: Arte e Ciência/UNIP, 1997.
- ORICO, Osvaldo. *José de Alencar - patriarca do romance brasileiro*. 2ª edição, Rio de Janeiro: Livraria Editora Cátedra, Brasília: INL, 1977.
- ORICO, Osvaldo. *Da forja à Academia - memórias dum filho de ferreiro*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1956.
- ORIFUX, Jean. “A arte do biógrafo”, In: Duby e Le Goff Ariès (org.), *História e Nova História*. Lisboa: Teorema, 1980.
- OTONI, Teófilo Benedito. *Circular dedicada aos senhores eleitores de senadores pela província de Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1916.
- PASSOS, Maria Lúcia Perrone. “Monumentos urbanos de São Paulo”. *Cadernos de história de São Paulo*. 2(1992): 72-79.
- PEREIRA, Leonardo Afonso de Miranda. “Literatura e história social: A “geração boêmia” no Rio de Janeiro do fim do Império”. *História Social*. 1 (1994): 29-64.
- PINHEIRO, Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro. “Os padres do Patrocínio ou o Porto Real de Itu”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. 33(1870): 137-148.
- PIRES, Heliodoro. “Uma teologia jansenista no Brasil”. *REB*. 8(1948): 328-343.
- PRADO JÚNIOR, Caio. *Evolução política do Brasil e outros Estudos*. 10ª edição, São Paulo: Brasiliense, 1977.
- PROCHAT, Edith. *Informações históricas sobre São Paulo no século de sua fundação*. São Paulo: Iluminuras, 1993.

- REIS, João José Reis. "O cotidiano da morte no Brasil oitocentista". In: Fernando Novais (org.). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.
- REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- RIBEIRO, Gladysz Sabina. *A liberdade em construção: identidade nacional e conflitos anti-lusitanos no primeiro reinado*". Tese de doutorado. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1997.
- RICARDO, Cassiano. *Pequeno ensaio de bandeirologia*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1956
- RICCI, Magda Maria de Oliveira. "Padres, padres e mais padres: onde estavam a moral e os bons costumes?". *Nas Fronteiras da Independência, os significados da liberdade na região de Itu 1779-1822*. Dissertação de Mestrado. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1993.
- RODRIGUES, J. Wash, *Tropas paulistas de outrora*. São Paulo: Governo do Estado, 1978.
- ROMANOCHACON, Vamireh. "Jansenismo e Galicismo no Brasil". *O humanismo brasileiro*. São Paulo: Summus/Secretaria da Cultura, 1980.
- SALGADO, Graça (coord.). *Fiscais e meirinhos: a administração no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- SKIDMORE, Thomas E.. *Preto no branco, raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- SÉRGIO Buarque de Holanda: *vida e obra*. São Paulo: Secretaria de Estado e da Cultura, USP, 1988.
- SÉRGIO Buarque de Holanda: *3º colóquio da UERJ*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Movimento constitucional e separatismo no Brasil, 1821-1823*. Lisboa: Livros Horizonte, 1988.
- SISSON, S. A.. *Galeria dos brasileiros ilustres (os contemporâneos)*. 2ª edição, São Paulo: Livraria Martins, 1948.
- SOUSA, Octávio Tarquínio de. *Bernardo Pereira de Vasconcelos*. São Paulo: Edusp, Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.
- SOUSA, Octávio Tarquínio de. "Introdução à história dos fundadores do Império do Brasil". *Anbemi*. 82(1957):25-35.
- SOUZA, Francisco Belisário Soares de. *O sistema eleitoral no Império*. Brasília: Senado Federal, 1979.
- SOUZA, Iara Lis Franco Schiavinato Carvalho. *Pátria coroada: o Brasil como corpo político autônomo, 1780-1831*. Tese de Doutorado. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1997.

- STEIN, Stanley J.. "A historiografia do Brasil 1808-1889". *Revista de História*. 24 (1964). 81-131.
- STRACHEY, Giles Lytton. *Queen Victoria*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1921.
- STRACHEY, Giles Lytton. *Eminent victorians: cardinal Manning, Florence Nightingale, Dr. Arnold, General Gordon*. London: Chatto & Windus, 1918.
- TAVENAU, René. "El catolicismo postridentino". In PUECH, Charles (dir). *Historia de las Religiones*, vol. 8, México e outros: Editora Siglo XXI, 1981.
- TAUNAY, Afonso d' Escragnoille. *História da cidade de São Paulo*. São Paulo: Melhoramentos, 1953.
- THOMPSON, Edward P.. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. Vol. 1.
- THOMPSON, Edward P.. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica o pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- TUCHLE, Germano. "Efeitos remotos da dissidência religiosa". In J. Rogier e outros (org.) . *Nova História da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- VARNHAGEN, Francisco A. (org). "Vicente da Costa Taques Goes Aranha". In *Florilégio da poesia brasileira*. Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira de Letras, 1946.
- VAZQUEZ, Jose Antonio. *El doctor Francia visto y oido por sus contemporaneos*. Buenos Aires: Eudeba, 1975.
- WERNET, Augustin. *A igreja paulista no século XIX: a reforma de D. Antonio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática, 1987.
- WILLIAMS, John Hoyt. *The rise and fall of the paraguayan republic, 1800-1870*. Austin: University of Texas; Institute of Latin American Studies, 1979.
- WILLIAMS, Raymond. *Cultura e sociedade, 1780-1950*. São Paulo: editora Nacional, 1969.