



Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial

Volume 3

Dimensões do catolicismo português

ISBN 978-85-61586-53-9

Realização
PPHIST/UFPA
FAHIS/UFPA

Apoio



Reitoria
Propesp
Proex
IFCH
CMA



Ficha Catalográfica

Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial. Dimensões do catolicismo português / Rafael Chambouleyron & Karl-Heinz Arenz (orgs.). Belém: Editora Açaí, volume 3, 2014.

323 p.

ISBN: 978-85-61586-53-9

1. História – Igreja - Catolicismo. 2. Império Português – Igreja Católica. 3. Catolicismo – Império Português – Antigo Regime. 4. Igreja – Instituições – Império Português. 5. História – Antigo Regime – Igreja Católica.

CDD. 23. Ed. 338.99358

Apresentamos os *Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial*, realizado em Belém do Pará, de 3 a 6 de Setembro de 2012. O evento contou com a participação de aproximadamente 750 pessoas, entre apresentadores de trabalhos em mesas redondas e simpósios temáticos, ouvintes e participantes de minicursos. O total de pessoas inscritas para apresentação de trabalho em alguma das modalidades chegou quase às 390 pessoas, entre professores, pesquisadores e estudantes de pós-graduação. Ao todo estiveram presentes 75 instituições nacionais (8 da região Centro-Oeste, 5 da região Norte, 26 da região Nordeste, 29 da região Sudeste e 7 da região Sul) e 26 instituições internacionais (9 de Portugal, 8 da Espanha, 3 da Itália, 2 da França, 2 da Holanda, 1 da Argentina e 1 da Colômbia). O evento só foi possível graças ao apoio da Universidade Federal do Pará, da FADESP, do CNPq e da CAPES, instituições às quais aproveitamos para agradecer. Os volumes destes *Anais* correspondem basicamente aos Simpósios Temáticos mais um volume com alguns dos textos apresentados nas Mesas Redondas.

Boa leitura.

A Comissão Organizadora

Sumário

A legislação sobre escravos no episcopado de D. Frei Antônio do Desterro, Rio de Janeiro (1747-1773) <i>Ana Margarida Santos Pereira</i>	1
Dispensa da Cor e Clero Nativo: poder eclesiástico e sociedade católica na América Portuguesa (1671-1822) <i>Anderson José Machado de Oliveira</i>	15
Missões indígenas e clero secular no Brasil colônia: o exemplo castelhano e as tentativas de normalização da malha eclesiástica sob os Felipes <i>Bruno Feitler</i>	29
Entre Desagravos e Glórias: igreja, governo e práticas jurídico-religiosas no Império Português (1696-1759) <i>Bruno Kawai Souto Maior de Melo</i>	42
Regalismo ou secularização? Significados das reformas pombalinas no mundo luso-brasileiro <i>Cláudia Rodrigues</i>	57
“Saibam quantos este testamento virem”: Purgatório, religiosidade colonial e verba testamentária (Rio de Janeiro, século XVIII) <i>Eduardo Cavalcante</i>	75
Entre mobilidade e legitimidade: as marcas da religiosidade presentes na formação familiar de freguesias da Ribeira do Jaguaribe-CE, (1780/1820) <i>Elisgardênia de Oliveira Chaves</i>	88
Ilustração e Catolicismo na Produção Escrita de Antônio Pereira de Figueiredo <i>Emilly Joyce Oliveira Lopes Silva</i>	100
As “chaves do sertão”: freguesias e o fenômeno urbano do sertão nordestino (1675 – 1822) <i>Esdras Arraes</i>	112

Conflitos internos: tensões entre jesuítas e capuchos da Piedade no rio Xingu (séculos XVII-XVIII) <i>Frederik Luizzi Andrade de Matos</i>	123
O concubinato no sertão dos Guayazes – 1755-1829 <i>Gabriel da Silva Pereira</i>	136
Práticas e vivências da ordem carmelita na sociedade colonial recifense entre os anos de 1654 e 1759 <i>Graça Aires Araújo</i>	149
“Tem mulheres e filhos naturais, o que provoca pouco escândalo”: as famílias de padres na zona da mata de Pernambuco nas últimas décadas do século XVIII (1768 – 1800) <i>Gustavo Augusto Mendonça dos Santos</i>	159
O “Missionário do Brasil”, a devoção a Nossa Senhora da Lapa e o seminário em São Salvador dos Campos – recortes <i>Gustavo Pereira</i>	171
Público, notório e escandaloso: delitos da carne em Minas Gerais setecentista <i>Hilton César de Oliveira</i>	189
Em nome do Pai e do Rei: catequização e colonização na Parahyba colonial (1589-1619) <i>Idelbrando Alves de Lima</i>	202
“Alguma coisa de mulato” ou “algum sangue da terra”: as ordenações sacerdotais no bispado do Maranhão (1738-1747) <i>Kate Dayanne Araújo Soares</i>	215
Apontamentos sobre o regimento normativo das irmandades do Rosário em Minas Gerais. Séculos XVIII e XIX <i>Leonara Lacerda Delfino</i>	230
<i>A ocupação católica em Santo Antônio de Jacutinga no século XVIII</i> <i>Lívia França</i>	245
No reino sagrado dos Etiopinos: trocas e conflitos culturais na Irmandade do Rosário de Vila Nova Real do rio São Francisco <i>Magno Francisco de Jesus Santos</i>	259

Os missionários jesuítas e o idioma japonês (1549-1608) <i>Mariana Amabile Boscariol</i>	270
Distinção social e Irmandades: a Irmandade do Santíssimo Sacramento do Ouro Preto (século XVIII) <i>Monalisa Pavonne Oliveira</i>	284
O manual de Martín Azpilcueta Navarro e sua influência na prática do confessionalismo no século XVI <i>Rafaela Franklin da Silva Lira</i>	297
O trabalho temporal nas oficinas conventuais coloniais: Beneditinos, Carmelitas e Franciscanos <i>Sônia Maria Fonseca</i>	307

A legislação sobre escravos no episcopado de D. Frei António do Desterro, Rio de Janeiro (1747-1773)

Ana Margarida Santos Pereira¹

Introdução

D. Frei António de Nossa Senhora do Desterro Malheiro, OSB, foi o sexto bispo nomeado para a diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro. Nascido em 1694, em Viana da Foz do Lima, professara como beneditino em 1711; em 1738 ascendeu à dignidade episcopal, sendo-lhe atribuída a diocese de Angola e Congo, da qual tomou posse no ano seguinte; daí partiu para o Brasil, onde viria a falecer, na cidade do Rio de Janeiro, em 1773, 27 anos depois de ali ter chegado para assumir o cargo para o qual fora nomeado um ano antes, em 15 de Dezembro de 1745.²

A presença de africanos, escravos e forros, e descendentes de africanos no território do bispado, onde, à semelhança do que se verificava noutros lugares da colónia, constituíam a parcela mais significativa da população, e os problemas de ordem religiosa daí decorrentes, exigiam a atenção do prelado.³ Neste aspecto, o cargo anteriormente ocupado por D. Frei António do Desterro colocava-o numa posição privilegiada, permitindo antever que a sua administração à frente do bispado do Rio de Janeiro seria marcada por uma série de medidas especialmente destinadas aos habitantes de origem africana, as quais evidenciariam a preocupação do bispo e a sua actuação em prol de um segmento da população que, apesar de numericamente maioritário, era objecto de discriminação no âmbito da sociedade colonial. É isso o que procuraremos averiguar, analisando para tal os diplomas emitidos por D. Frei António do Desterro, cujo registo se encontra no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, e as disposições neles contidas relativamente aos habitantes de origem africana.

¹ Doutoranda Universiteit van Amsterdam (Países Baixos). A pesquisa que deu origem a este trabalho foi financiada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia – FCT (Portugal), por intermédio do Programa POCTI – Formar e Qualificar, Medida 1.1.

² CUNHA, L. A. R. Relação da entrada que fez o bispo do Rio de Janeiro D. Fr. António do Desterro Malheiro nesta cidade em 1747. Sep. de **Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra**, Coimbra, v. XXX, 1973 [1747].

³ Segundo pôde testemunhar o autor francês (anónimo) que relatou a passagem do navio *L'Arc-en-ciel* pelo Rio de Janeiro em 1748, a cidade da Guanabara era “um verdadeiro formigueiro de negros”: o efectivo ali existente chegava a ser “prodigioso” mas, além disso, também havia “uma grande quantidade de mulatos”, cada vez mais numerosos devido ao progresso da miscigenação. Apud FRANÇA, J. M. C. Um visitante do Rio de Janeiro colonial. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 17, n. 34, p. 149-161, 1997. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-01881997000200008>. Acesso em: 21 mai. 2012.

1. A manutenção da «saúde» moral e religiosa da população era uma das atribuições centrais do bispo: segundo as disposições emanadas do Concílio de Trento (1545-1563), que reforçou as prerrogativas e o papel dos prelados, competia-lhes, de facto, assegurar o respeito pela ortodoxia, punindo os desvios, e tanto no interior do continente europeu, como nos territórios ultramarinos, onde esse objectivo assumia uma importância central, promover o desenvolvimento da evangelização, criando as condições necessárias à difusão e enraizamento do Cristianismo.⁴

No Brasil, a Igreja enfrentou diversos obstáculos, que punham em causa o sucesso da sua missão: a maioria da população era constituída por índios, negros e mestiços, ainda não convertidos ou com conhecimentos precários do Catolicismo e um domínio em muitos casos igualmente rudimentar da língua; os habitantes de origem europeia, entre os quais havia um elevado número de cristãos-novos, eram, muitos deles, degredados (ex: por delitos de fé) e, na sua maioria, tinham também um conhecimento superficial do Catolicismo, afastando-se com frequência das normas e parâmetros definidos pela religião oficial. As dimensões do território, as distâncias a vencer para chegar aos lugares distantes das povoações principais e os obstáculos de vária ordem com que se defrontavam os viajantes eram outros tantos factores que dificultavam a propagação da mensagem cristã e a prestação de assistência espiritual à população. A vastidão da colónia portuguesa da América e a distância que a separava da metrópole também limitavam o exercício da vigilância sobre a população e, ao fomentarem a impunidade, estimulavam o desvio. O pessoal eclesiástico, cuja preparação e competência deixavam em muitos casos a desejar, nem sempre revelava o empenho esperado, sendo, além do mais, insuficiente para fazer face às necessidades.

Tal como na Europa, a organização dos bispados assentava na existência de uma rede de paróquias que, em princípio, deveria cobrir a totalidade do território. Contactando directamente com a população, o clero paroquial tinha uma actuação decisiva para garantir o enraizamento do Catolicismo nos seus diversos grupos. Dirigindo-se aos párocos e capelães do seu bispado, D. Frei António do Desterro lembrava-lhes que, entre as suas obrigações, uma das mais importantes era “doutinar oz seuz freguezes”, especialmente os “rusticoz ignorantes, e parvulos”, nos domingos e dias santos de guarda. De acordo com as informações de que dispunha, a maioria deles não o fazia, razão pela qual lhes ordenou o cumprimento da sua obrigação, sob pena de serem punidos. Os fiéis, esses, eram intimados a todas as prédicas, acrescentando-se que “cada hum doz pays de familias, e senhorez de escravoz, tutorez”, etc., deveriam ter o cuidado de enviar

⁴ PAIVA, J. P. **Os bispos de Portugal e do Império: 1495-1777**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

os seus dependentes à doutrina, “compellindo-oz sendo necessario”. Não o fazendo, incorriam em pecado mortal e, como tal, não poderiam receber os sacramentos.⁵

O encontro, no território brasileiro, de indivíduos portadores de heranças culturais distintas, e as trocas daí resultantes, deram origem fenómenos de “mestiçagem”, cujos reflexos foram também sensíveis no âmbito das práticas religiosas. Pouco depois de assumir o seu cargo, D. Frei António do Desterro pronunciou-se sobre as festas religiosas e as desordens que nelas habitualmente teriam lugar, reforçando uma determinação anterior de D. Frei António de Guadalupe (1672-1740), pela qual se proibiam os “ajuntamentos de pessoas de hum e outro sexo com o pretexto de se festejar a Maria Santissima, e outra alguma imagem ornando (?) para isso altares com musica, e enstromentos e outra pompa”, porque

depois destas acçoens se empregavão as ditas pessoas de um e outro sexo em bailles batuques saraos e outros devirtementos totalmente alheyos do louvor de Deus; e Sua May Santissima concorrendo muita gente sendo isto ocaziaõ de escandalo parecendo estes obsequios com os que os gentios fasião a seos falços deozes misturados de accoenz indecentes e escandelozas⁶

Embora não houvesse qualquer referência explícita à participação de indivíduos de origem africana em tais ajuntamentos, a alusão aos batuques aponta nesse sentido. Por outro lado, as festas religiosas aparecem aqui como ocasiões privilegiadas para a interação não só entre os sexos, como também entre indivíduos pertencentes a grupos étnicos e culturais distintos, proporcionando o desenvolvimento das trocas e a emergência de uma religiosidade nova, com elementos provenientes de diversas origens.⁷

2. Os sacramentos desempenham um papel central na vivência religiosa dos cristãos: conferindo sacralidade a determinados acontecimentos e situações, reactivam periodicamente a ligação entre o homem e o divino, exprimindo ainda, de forma ritualizada, a participação do fiel na comunidade dos crentes. Na época

⁵ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (daqui em diante: ACRMJ), Pastorais e Editais, liv. 1, fl. 107-108v: pastoral de 20 de Abril de 1764.

⁶ ACRMJ, Pastorais e Editais, liv. 1, fl. 35-36: pastoral de 04 de Abril de 1747.

⁷ Os infractores incorreriam em pena de excomunhão mas, ao que parece, isso não foi suficiente para que a “desordem” cessasse, porque, em 03 de Dezembro de 1748, o bispo viu-se obrigado a reforçar a proibição anterior, lembrando que as festas particulares em louvor dos santos careciam de autorização especial do próprio bispo. Por outro lado, as festas que tinham lugar nos oratórios públicos da cidade deveriam terminar antes do pôr-do-Sol e não depois, como era hábito, de modo a evitar as “muitas irreverencias as imagens da Virgem (?) e santos” que daí se seguiam e os “excessos que se viam de noutte em semilhanτες ocazioens entre pessoas de hum e outro sexo passadas as ditas horas de Ave Marias”. ACRMJ, Pastorais e Editais, liv. 1, fl. 44-44v (edital).

moderna, os movimentos reformistas contestaram a necessidade dos sacramentos mas o Concílio de Trento reforçou o seu protagonismo, explicitando a doutrina da Igreja sobre o assunto, o qual seria também naturalmente objecto de atenção nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, o regimento pelo qual se regeu a Igreja no Brasil a partir de 1707.

As características da vida na colónia, a que acima fizemos referência, não só criavam obstáculos ao progresso da evangelização, como dificultavam a imposição da moral católica. Num território marcado pela imigração, em que boa parte da população residente era originária da Europa e principalmente de África, e pelo desequilíbrio entre os sexos, com uma acentuada preponderância do elemento masculino, o modelo de família assente no casamento enfrentou sérias dificuldades, assistindo-se, por outro lado, à difusão do concubinato, designadamente entre a população de origem africana.

No que se refere aos escravos, algumas vezes eram os seus senhores que, ao arrepio da lei, impediam a realização do casamento. Outros casos haveria em que os nubentes, escravos e não-escravos, ignoravam os procedimentos que deveriam tomar para ter acesso ao casamento cristão ou não possuíam os meios necessários para tal. Muitos habitantes deixavam de casar porque, estando impedidos de fazê-lo à luz da legislação eclesiástica, não podiam solicitar a respectiva dispensa, quer por viverem em lugar isolado, quer pela falta de meios materiais para o fazerem; noutros casos, o que faltava era o ânimo para enfrentar a burocracia da Igreja, mesmo porque o casamento não era tido por todos como uma imposição. As questões relacionadas com a obtenção das dispensas matrimoniais são, de facto, uma das razões que explicam a elevada prevalência de uniões não sacramentadas pela Igreja no Brasil, durante todo o período colonial. Em 1755, D. Frei António do Desterro concedeu autorização ao vigário da vara de Campos dos Goitacazes para

despensar com os indios, e escravos ainda que hum dos contrahentes só o seja que [havitassem] dentro dos limites de sua jurisdição no primeiro e segundo grau de afinidade de coppula illicita [i.e. fora do casamento] tanto no foro eterno como externo inpodo-lhes (sic) porem penitencia publica nos cazos publicos e nos occultos penitencia oculta saudavel.

Além disso, teria também autoridade para dispensar “com os mesmos no 2.º grau de consanguinidade e afinidade nascida de copula liçta tanto para o matrimonio contrahido como contrahendo”.⁸

⁸ ACMRJ, Portarias e Ordens Episcopais, liv. 1, fl. 52v. A portaria, com data de 23 de Maio de 1755, foi emitida na sequência de uma representação do vigário da vara, na qual dava conta que “naquele lugar e nos limites de sua jurisdição [padeciam] os moradores notavel detrimento em recorrer a nos pella despensa dos impedimentos do matrimonio [...] por cauza da grande longitude falta de meyo e suma pobreza em que [viviam] perpetuando-se

O vigário da vara de Vila Bela, no Mato Grosso, recebeu a mesma faculdade, pela “grande impossibilidade” e “notável detrimento” que os habitantes daquela região tinham para recorrer ao bispo e este para acudir-lhes. As dispensas seriam concedidas “de graça e sem algum estipêndio”, sob pena de nulidade. Para facilitar a regularização das uniões, o vigário da vara poderia ainda isentar os contraentes de apresentarem os banhos corridos – mas apenas nos casos “que de outra sorte se não pudessem remediar” e mediante a certificação prévia de que não havia impedimento para a realização do matrimónio.⁹ Outra portaria, esta enviada ao vigário da vara de Cuiabá, atribuía-lhe a faculdade de dispensar “com os escravos, e administrados e com outras pessoas tão pobres e miseráveis que se [reputassem] como estes, no impedimento de afinidade ilícita em 1º, e 2º grão mas só no foro interno, e sendo o impedimento tão occulto que não [houvesse] perigo de se reduzir ao foro externo.”¹⁰ O regimento passado ao mesmo vigário continha disposições minuciosas acerca das dispensas matrimoniais, nas quais eram contempladas as mais variadas circunstâncias. Relativamente aos escravos e análogos, referidos na portaria, especificava-se que, uma vez recebida a petição pela qual era solicitada a dispensa, o pároco do lugar deveria informar-se acerca das alegações nela contidas; do que apurasse, daria conta ao vigário da vara. Se se verificasse que as alegações apresentadas tinham fundamento, o vigário da vara concederia a dispensa solicitada, estabelecendo as penitências a cumprir pelos dispensados,

e [mandaria] que em tendo cumprido [jurassem] perante o seo reverendo paroco em como as cumprirão entende se as internas e que o reverendo paroco tomando-lhes o juramento vocalmente e sem escrever [passasse] certidam do que elles depusessem e juntamente das penitencias externas.

Sendo-lhe apresentada a certidão (a qual deveria ser passada nas costas da petição), o vigário da vara tornaria a dispensa efectiva, por meio de um “simples despacho”, no qual deveria dar ordem ao pároco para que, ao fazer o assento de casamento, declarasse que “forão os contrahentes dispensados no tal impedimento por elle reverendo vigario da vara por faculdade [do bispo] que para isso tinha”. Desta forma, evitar-se-iam “as despezas para que essas pessoas estavam impossibilitadas, e dando-se-lhes a providencia do modo possível”.¹¹

A preocupação em defender a prática do casamento, com a consequente diminuição do número de pessoas concubinadas, também emerge de forma muito

nas culpas annos e annos com ruina espirital de suas almas por não poderem ou não se animarem a recorrer”.

⁹ ACMRJ, Portarias e Ordens Episcopais, liv. 1, fl. 53-54: portaria de 19 de Junho de 1755.

¹⁰ ACMRJ, Portarias e Ordens Episcopais, liv. 1, fl. 75v-77 (citação a fl. 76v): portaria de 20 de Junho de 1758.

¹¹ ACMRJ, Portarias e Ordens Episcopais, liv. 1, fl. 77v-79v: regimento para o vigário da vara de Cuiabá, passado em 21 de Junho de 1758 por D. Frei António do Desterro.

clara nas orientações para os visitantes do bispado, isto é, os representantes nomeados pelo bispo para inspecionarem as paróquias que se encontravam sob a sua jurisdição.¹² O doutor Filipe da Silveira e Sousa, que em 1756 recebeu a incumbência de visitar a capitania de Goiás, levava instruções expressas para acudir às pessoas que fossem “tão pobres, e miseráveis (como eram escravos, administrados, e outros semelhantes a estes na pobreza)” que não dispusessem dos meios necessários à solicitação de dispensa matrimonial. Nestes casos, o visitador deveria proceder a averiguações extra-judiciais, informando-se sobre o impedimento e os motivos alegados pelos requerentes para a dispensa junto de pessoas fidedignas, as quais seriam inquiridas pelo pároco do lugar. Os dois interessados teriam de cumprir “penitencias internas de rezas, jejuns, e externas de trabalho, ou servisso em alguma igreja que elles pudessem satisfazer sem dispendio” e, umavez satisfeita a penitência, receberiam a dispensa solicitada.¹³ O padre Francisco dos Reis que, no mesmo ano, visitou as partes do Norte, isto é, as seis comarcas da Repartição do Norte pertencentes ao bispado do Rio de Janeiro (Porto Seguro, Espírito Santo, São Salvador de Campos dos Goitacazes, Cabo Frio, Nossa Senhora do Amparo de Maricá e São Sebastião de Itaipu),¹⁴ recebeu atribuições idênticas em relação aos índios, escravos e outras pessoas “tão pobres, e miseráveis, que se [reputassem] como os mesmos escravos”.¹⁵

Em 1758 o padre Bento José Caetano Barroso Pereira foi incumbido de visitar as freguesias do Recôncavo; segundo as instruções que, na altura, recebeu poderia conceder dispensas matrimoniais a pessoas que se encontrassem “em occasião de

¹² O mesmo se pode dizer dos missionários que D. Frei António do Desterro decidiu enviar para todo o bispado. Um deles era o padre Caetano Dias, da Companhia de Jesus, a quem o bispo concedeu diversas faculdades, entre as quais a de dispensar “no segundo grão de consanguinidade, e affinidade por copula licita e no primeiro grão sendo nascida de copula illicita com as pessoas que verdadeiramente [fossem] pobres, e miseráveis”. A sua autoridade neste domínio era porém mais limitada do que a dos vigários da vara, porque a determinação abarcava apenas os casos em que o impedimento não era do conhecimento público; se o fosse, o missionário não poderia conceder a dispensa. ACMRJ, Pastorais e Editais, liv. 1, fl. 72v-73v: portaria de 28 de Novembro de 1751. Outro jesuíta, o padre António Simões, receberia faculdades idênticas às que foram atribuídas a Caetano Dias (seria ele o “companheiro” referido na portaria de 1751?). ACMRJ, Portarias e Ordens Episcopais, liv. 1, fl. 56-56v: portaria de 16 de Novembro de 1755.

¹³ ACMRJ, Portarias e Ordens Episcopais, liv. 1, fl. 62v-64: portaria passada em 26 de Agosto de 1756 por D. Frei António do Desterro. O visitador não deveria cobrar dinheiro algum para conceder as dispensas mas, se os dispensados quisessem casar-se, faria as diligências exigidas por lei, a fim de determinar se se encontravam ou não livres e desimpedidos, dispensando-as “em cauza de tão urgente necessidade, que de outra sorte se não [pudesse] remediar”, e, tanto ele como o escrivão da visita, cobriam pela realização de tais diligências o valor estipulado no regimento.

¹⁴ ACMRJ, Visitas Pastorais, liv. 5, passim.

¹⁵ ACMRJ, Portarias e Ordens Episcopais, liv. 1, fl. 66-66v: portaria de 06 de Setembro de 1756.

ruína espiritual” ou que fossem “taõ pobres, e miseraveis” que não pudessem recorrer ao bispo para serem dispensadas. Também poderia administrar ou fazer administrar o sacramento do matrimónio às mesmas pessoas, sendo as diligências preparatórias tratadas com o próprio visitador, sem necessidade de recurso à cidade do Rio de Janeiro. Deste modo, evitar-se-ia que os fiéis permanecessem “no seo mao estado”. No entanto, se estes fossem naturais de outras terras, não pertencentes ao bispado do Rio de Janeiro, teriam de provar perante o visitador

o seu estado livre, e desimpedido, ou menoridade, com que vierão de suas patrias, e [dariam] caução por deposito ou fiança a mandar vir certidam de banhos, e de baptismo das suas naturalidades, e lugares por onde [tivessem] assistido por mais de seis mezes.¹⁶

O cumprimento de tais exigências era manifestamente impossível quando se tratava de africanos, o mesmo se passando, aliás, com os escravos (ou uma boa parte deles) nascidos na própria colónia. Além das disposições gerais, a legislação por nós consultada contém várias determinações a este propósito, dirigidas especificamente aos índios: na sequência da expulsão dos jesuítas do território brasileiro, ocorrida em 1759, os vigários das aldeias anteriormente administradas pelos mesmos receberam, de facto, autorização para casarem os que nelas residiam sem a realização dos “preparatórios” exigidos por lei perante o vigário-geral.¹⁷ Relativamente aos indivíduos de origem africana, além das disposições inseridas nas Constituições de 1707, as únicas indicações por nós conhecidas inserem-se no mesmo contexto histórico, versando sobre os escravos confiscados aos jesuítas, juntamente com o resto dos seus bens, na altura em que foi decretada a expulsão. Em 03 de Julho de 1760, o vigário da vara da capitania do Espírito Santo viu serem-lhe atribuídas diversas competências relativamente aos escravos pertencentes às fazendas de que os padres da Companhia ali haviam sido possuidores. Considerando que os referidos escravos teriam “grande detrimento” em recorrer ao Rio de Janeiro para a obtenção das dispensas necessárias, em caso de impedimento matrimonial, “habitando-se talvez nas culpas e concubinatos por não poderem recorrer”, D. Frei António do Desterro subdelegava no vigário da vara a faculdade de dispensá-los

¹⁶ ACRMJ, Portarias e Ordens Episcopais, liv. 1, fl. 83-83v: portaria de 02 de Outubro de 1758. No ano seguinte, D. Frei António do Desterro nomeou o doutor António Francisco Bettencourt, vigário de Inhomirim, para terminar a visita iniciada pelo padre Bento Pereira, deslocando-se às freguesias do Paraíba, Família Santa e Alferes, que este não pudera visitar, por se encontrarem em lugar remoto, no caminho para Minas Gerais, e à margem do trajecto habitualmente seguido pelos visitadores. No âmbito da sua missão, o visitador teria faculdades idênticas às do visitador do Recôncavo, as quais seriam igualmente válidas para a freguesia de Inhomirim. ACRMJ, Portarias e Ordens Episcopais, liv. 1, fl. 88-88v e 97-97v: portarias de 28 de Março e 04 de Outubro de 1759, respectivamente.

¹⁷ ACRMJ, Portarias e Ordens Episcopais, liv. 1, fl. 110 e ss.: várias provisões de 1760, passadas pelo bispo D. Frei António do Desterro.

tanto no foro interno, como no externo, tanto nos impedimentos occultos, como nos publicos, e tam antes como post matrimonium, no impedimento de primeiro, e segundo gráo de afinidade de copula illicita ou [fosse] na linha recta, ou na transversal: e no segundo gráo de consanguinidade; e afinidade de copula licita comtanto que de nenhum modo [fosse] mixto com o primeiro.

Além disso, também poderia conceder dispensa aos escravos noutras circunstâncias, como eram:

no impedimento de publica honestidade, que [provisse] de esponsaes validos: no impedimento crimen, comtanto que nenhum dos contrahendos [tivesse] concorrido para a morte do seo primeiro consorte, ou do de qualquer delles: e no impedimento de cogação espiritual excepto entre os padrinhos, e afilhados.

A concessão, que seria válida por dois anos, destinava-se unicamente aos escravos dos jesuítas.¹⁸

Segundo o que determinavam as Constituições, os senhores eram responsáveis pela instrução religiosa dos seus escravos: além de lhes ensinarem, ou fazerem ensinar, a doutrina, deviam permitir-lhes a assistência à missa, preocupando-se em fazê-los baptizar e, em caso de morte, proporcionar-lhes um enterramento condigno. No entanto, as evidências da época indicam que muitos senhores ignoravam as obrigações que enquanto tal lhes cabiam, ignorando igualmente os preceitos que, como cristãos, tinham o dever de cumprir. Uma das medidas tomadas por D. Frei António do Desterro no início do seu episcopado evidencia, de facto, a gravidade do problema: deplorando a “inhumanidade” dos senhores de escravos que, na cidade do Rio de Janeiro, costumavam “lansar fora de suas cazas os escravos, que morriam”, não cuidando de encomendar os seus corpos, nem de os fazer enterrar em lugar sagrado, mas sim na vala comum, censurava-lhes a ingratidão para com quem toda a vida os servira, determinando que, quando morresse algum escravo, o seu senhor deveria informar o pároco do lugar, para que este o encomendasse, enterrando-o em lugar sagrado, com mortalha “conforme suas possibilidades”. Os párocos, por sua vez, deveriam vigiar o procedimento dos senhores; além destes, todos os que tivessem conhecimento das suas faltas na matéria e não as denunciassem, incorreriam, como eles, em pena de excomunhão e 50 cruzados pagos do aljube.¹⁹

A persistência do problema é atestada por outra pastoral, emitida alguns anos mais tarde, na qual se afirmava que os escravos mortos eram, muitas vezes, abandonados pelos seus senhores nos cemitérios, “do que procedeo acharem ce ja

¹⁸ ACMRJ, Portarias e Ordens Episcopais, liv. 1, fl. 125v.

¹⁹ ACMRJ, Pastorais e Editais, liv. 1, fl. 37v: pastoral de 15 de Abril de 1747.

algumas vezes despedaçados pelos caens”. Invocando as Constituições de 1707 e as obrigações decorrentes do direito natural, D. Frei António do Desterro lastimava assim, uma vez mais, a “ímpiedade” dos senhores, que apelidava de “bárbaros”, ordenando, em tom de súplica, que, daí em diante, “qualquer senhor que lhes (sic) falecesse algum escravo lhe desse sepultura eclesiastica com aquela caridade e possibilidade que devia”. Os párocos deveriam assegurar o cumprimento da determinação, impedindo os faltosos, que não poderiam receber a desobriga pascal, de assistir aos ofícios divinos e denunciando-os ao visitador da paróquia. Se o senhor fosse pobre e, por esse motivo, não pudesse satisfazer as suas obrigações, a encomendação do escravo e o sepultamento do seu corpo seriam feitos de graça.²⁰

Estas determinações não surtiram também qualquer efeito: 11 anos mais tarde, em 1765, D. Frei António do Desterro voltaria, de facto, a pronunciar-se sobre o assunto, censurando asperamente os senhores que, a coberto da noite, mandavam abandonar os corpos dos seus escravos mortos em monturos e nos adros das igrejas, embrulhados em palhas, “como se foraõ de brutos, animaes”.²¹

3. Uma das funções do prelado consistia em supervisionar os eclesiásticos que se encontravam sob a sua jurisdição, verificando se possuíam a formação e competência necessárias e se o seu comportamento obedecia ou não às regras estabelecidas pela Igreja para os seus representantes. Os regulares que actuavam na área do bispado obedeciam aos superiores das suas ordens; algumas instituições religiosas encontravam-se porém sujeitas à vigilância do prelado, que sobre elas tinha jurisdição. Um exemplo é o do convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda, o primeiro estabelecimento religioso feminino do Rio de Janeiro, fundado em 1750. As suas freiras viviam segundo a regra das concepcionistas franciscanas mas as Constituições do convento, aliás mais extensas e detalhadas do que a Regra instituída em 1511 pelo papa Júlio II, foram traçadas por D. Frei António do Desterro.²² Em 13 de Agosto de 1760, o bispo dirigiu-se à abadessa para lhe ordenar que tomasse medidas a fim de evitar que as religiosas do convento mantivessem conversações à janela com pessoas de fora, tanto de dia como de noite, e reprimissem as “desenvolturas” das escravas, impedindo-as de conversar “para fora”.²³

²⁰ ACMRJ, Pastorais e Editais, liv. 1, fl. 80-80v: pastoral de 18 de Janeiro de 1754.

²¹ ACMRJ, Pastorais e Editais, liv. 1, fl. 110-110v: pastoral de 12 de Agosto de 1765.

²² ACMRJ, Portarias e Ordens Episcopais, liv. 1, fl. 11-32. MARTINS, W. S. Devoção, *status* e busca de autonomia: o Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro (c. 1750). In: **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, Julho 2011, p. 11-12. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1307471453_ARQUIVO_OConvento_deNossaSenhoradaConceicaodaAjudadoRiodeJaneiro.pdf. Acesso em: 27 abr. 2012. Segundo o autor, “a adoção desta organização canónica [com a sujeição das instituições à autoridade do bispo e não aos prelados da ordem franciscana] está inserida, sem dúvida, nas medidas de reforço da autoridade episcopal derivadas do Concílio de Trento.”

²³ ACMRJ, Portarias e Ordens Episcopais, liv. 1, fl. 128-129.

Segundo chegara ao seu conhecimento, teria havido alguns distúrbios no convento, motivados pela “muita liberdade”, “nenhum respeito” e “pouca submissão” com que nele viviam as escravas: além de ofenderem as religiosas, a quem dirigiam “diterios, e nomes afrontozos sem atenção ao sagrado do seu habito, e decoro das suas pessoas”, a sua desfaçatez era tal que “se atreviam a falar (...) das janellas conventuaes, e particularez de dia, e de noute com gravissimo escandalo de quem as ouvia, e infamia escandalosa do convento”. As recriminações mais graves eram, porém, dirigidas às próprias religiosas, que não só permitiam as acções das escravas, como as “corrompiam” com o seu mau exemplo. A abadessa deveria assim executar as disposições apontadas pelo bispo para corrigir as suas freiras e castigar “severissimamente” as escravas cujo comportamento fosse menos próprio. As que não se emendassem seriam presas no aljube, o mesmo acontecendo com as que desobedecessem à autoridade da abadessa. Por outro lado, se a escrava não pudesse ser castigada, porque a freira a cujo serviço se encontrava o impedia, esta deveria ser igualmente punida, com prisão, se necessário. Mesmo porque, lembrava o bispo, as religiosas tinham a responsabilidade de administrar as escravas mas não eram suas proprietárias:

porquanto nas religiosas em particular não há dominio algum nessas escravas, porque este o tem a comunidade, e essas tão somente hua simples administração, e uzo que lhe concedemos por authoridade apostolica, emquanto a nós parecer.²⁴

A ameaça aqui introduzida de forma velada seria claramente enunciada mais à frente, evidenciando, por outro lado, a dependência da sociedade colonial em relação ao trabalho escravo. Assim, se a sua ordem não fosse cumprida e as escravas continuassem a agir de maneira escandalosa, todas as que ali viviam, tanto negras como mulatas, receberiam ordem do bispo para abandonar o convento, sem que a ele pudessem voltar. Mais do que punir as escravas, pretendia-se com esta medida castigar as religiosas que, uma vez privadas do seu serviço, teriam ocasião para se arrependem de dar “tanta liberdade, e ousadia” às mesmas escravas.

Ao que parece, as determinações emanadas do bispo não surtiram o efeito desejado e, apesar das suas advertências, as freiras do convento de Nossa Senhora da Ajuda continuaram a agir de forma menos própria, não obedecendo, como deviam, aos estatutos que regiam a vida conventual e à autoridade da abadessa. É isso o que se depreende de uma pastoral, publicada por D. Frei António do Desterro dois meses após a emissão da ordem a que acima fizemos referência:²⁵ nesta, o bispo proibia as religiosas daquele convento, bem como as suas noviças, de fazerem uso de adornos e outros objectos valiosos, de receberem comida de fora, de manterem

²⁴ A este propósito, ver ALGRANTI, L. M. A escravidão no cotidiano das instituições de reclusão feminina no Sudeste do Brasil Colonial. In: Maria Beatriz Nizza da SILVA (org.). **Brasil: colonização e escravidão**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, p. 77-78.

²⁵ ACMRJ, Portarias e Ordens Episcopais, liv. 1, fl. 133-134v: a pastoral tem a data de 18 de Outubro de 1760.

dinheiro em seu poder e de o gastarem sem licença, e ainda de pedirem “trastes ricos” de fora para com eles enfeitarem as suas escravas. Censurando-as por se entregarem às vaidades do mundo, instruíam-as para usarem apenas o que “cheirasse a pobreza, e humildade”, cumprindo assim os votos a que estavam obrigadas. Relativamente às escravas, vale a pena transcrever as palavras do bispo:

e (...) nos consta que em algumas festas do anno costumão algumas religiosas pedir trastez de fora rícoz, ouros, lenços preciozos, e outros vestidos profanos para comporem as suas escravas, e que assim as trazem enfeitadas com ellez em dias determinados, tratando, e fallando com escandalo para dentro, e para fora do convento, sendo com isto occazião de mil vicios, e peccados, e o que mais he (que fará doer o coração a qualquer alma catholica) que moão, escarnecem, e zombão de qualquer religiosa que o não quer executar assim com a sua escrava (...)

De uma maneira geral, os estabelecimentos de reclusão feminina existentes na colónia admitiam a entrada de escravos de um e do outro sexo, adaptando-se assim aos usos da terra e aos condicionalismos inerentes ao perfil social das recolhidas, na sua maioria oriundas das famílias pertencentes à elite colonial e, como tal, avessas à realização de trabalhos manuais, tidos como próprios das camadas subalternas. Tanto as instituições destinadas à vida religiosa (conventos e recolhimentos), como as leigas, criadas com fins assistenciais e educativos ou de correcção, possuíam, de facto, escravos, comprados pela própria comunidade, obtidos em resultado de doações e cobranças de dívidas ou ainda recebidos na forma de dotes e heranças das recolhidas. Normalmente, os estatutos aos quais obedecia a vida no interior dos estabelecimentos femininos limitavam a utilização de escravos ao serviço “de fora”, isto é, às tarefas exteriores, contendo ainda instruções destinadas a restringir os contactos entre as religiosas, que deveriam concentrar-se nas actividades inerentes à vida religiosa, e os escravos, com os quais não teriam qualquer intimidade. O recolhimento da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro era o único estabelecimento de reclusão feminina da colónia que admitia explicitamente a entrada de escravas particulares: no que diz respeito aos outros, os seus estatutos não o autorizavam mas há indícios que atestam a presença de escravos particulares – homens (para os serviços externos) e mulheres (para os serviços internos) – em diversas instituições, sendo o seu sustento assegurado pelas proprietárias, que sobre eles tinham responsabilidade.²⁶

As admoestações emitidas por D. Frei António do Desterro indicam que, no convento da Ajuda, existia uma grande familiaridade entre religiosas e escravas, fossem estas particulares ou apenas sujeitas à sua administração. Na verdade, as escravas eram, em certa medida, o “espelho” daquelas a quem serviam; a riqueza dos

²⁶ ALGRANTI, L. M. A escravidão no cotidiano das instituições de reclusão feminina no Sudeste do Brasil Colonial. In: Maria Beatriz Nizza da SILVA (org.). **Brasil...**, p. 73-79.

seus adornos reflectia o estatuto social das religiosas e também, porque não dizê-lo, a sua própria condição de mulheres. Apesar dos abusos denunciados pelo bispo, a vida no interior do convento oferecia naturalmente menos oportunidades do que no exterior para o exercício da feminilidade e para a ostentação do luxo, sendo que, para muitas mulheres, a opção pela vida contemplativa era uma imposição familiar e não uma decisão individual, determinada pela vocação, quase sempre ausente.²⁷ A manipulação do “corpo cativo” por parte das religiosas permitia-lhes converter as respectivas escravas em expressão da sua própria sensualidade; entrando e saindo da clausura, estas asseguravam ainda o seu contacto com o mundo, agindo como intermediárias das reclusas ou até mesmo cúmplices das suas aventuras amorosas.²⁸ Os trajes e adornos com que as cobriam indiciavam, por outro lado, a condição social das religiosas que, através das escravas, burlavam a modéstia que lhes era exigida, reproduzindo no interior do convento o ordenamento em vigor na sociedade.²⁹ Aliás, a posse de escravos por parte de algumas reclusas sublinhava desde logo as distinções, infringindo os princípios inerentes à vida em clausura, que postulavam a anulação do indivíduo em função da comunidade e a obediência a um mesmo conjunto de regras; ao mesmo tempo, permitia a formação, no interior da instituição, de um grupo alheio às normas que a regiam e aos seus objectivos, mantendo a dualidade instituída pelo sistema escravista.³⁰

Os dados disponíveis não permitem conhecer com exactidão o número de escravos existentes em cada instituição, a sua variação ao longo do tempo e a proporção dos mesmos em relação à população livre,³¹ tornando assim difícil avaliar, de uma forma precisa, as consequências reais da sua presença na vida das instituições. A princípio, não parece ter havido qualquer oposição à presença de escravos nos estabelecimentos religiosos femininos mas, à medida que surgiam os abusos e as dificuldades para implantar a obediência à disciplina religiosa no interior desses estabelecimentos se tornavam patentes, a existência de escravos dentro e fora da clausura passou a ser tida como pernicioso, especialmente no primeiro caso, censurando-se-lhes os desvios comportamentais e as perturbações daí resultantes para a normalidade da vida em reclusão. D. Frei António do Desterro, na pastoral anteriormente citada, empregava termos pejorativos para se referir às escravas do

²⁷ MARTINS, W. S. Devoção, *status* e busca de autonomia: o Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro (c. 1750). In: **Anais...**, p. 3 e 13-14.

²⁸ ALGRANTI, L. M. A escravidão no cotidiano das instituições de reclusão feminina no Sudeste do Brasil Colonial. In: Maria Beatriz Nizza da SILVA (org.). **Brasil...**, p. 81-82.

²⁹ MARTINS, W. S. Devoção, *status* e busca de autonomia: o Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro (c. 1750). In: **Anais...**, p. 5-7 e 9-10.

³⁰ ALGRANTI, L. M. A escravidão no cotidiano das instituições de reclusão feminina no Sudeste do Brasil Colonial. In: Maria Beatriz Nizza da SILVA (org.). **Brasil...**, p. 84-86.

³¹ Alguns elementos em: *Ibidem*, p. 76-77 e FERREIRA, A. S. **A reclusão feminina no Convento da Soledade**: as diversas faces de uma experiência (Salvador – século XVIII). 2006. 178 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Univ. de Brasília, Brasília, 2006, p. 95-99.

convento da Ajuda, ameaçando “[lançar] de todo para fora a essa gente indomita, profana, e abominável, que com a sua escravidão não quer seguir, e imitar as virtudes, das que cuidão na perfeição da sua vida.” Ou seja, as escravas eram um elemento estranho à vida conventual, cuja presença se apresentava como nociva: segundo o ponto de vista sustentado pelo bispo, a escravidão não se limitava à sujeição do corpo, tinha também uma vertente moral, que se traduzia na sujeição ao vício e na incapacidade para obedecer aos ditames do Catolicismo. Por outro lado, como assinala Algranti, a presença de escravos nas instituições religiosas femininas “desafiava o princípio da hierarquia e o voto de obediência, além de permitir a propriedade privada nos claustros, dando origem a problemas difíceis de serem solucionados e que afetavam profundamente as bases da vida religiosa”.³² De facto, a permissão que, em muitos casos, era dada às reclusas para possuírem escravos particulares, sobre os quais tinham autoridade, punha em causa a hierarquia instituída, subvertendo o princípio da obediência, tão caro à Igreja, e infringia a autoridade da prelada. O caso de que aqui nos ocupamos é disso um bom exemplo.³³

Conclusão

Nas quase três décadas em que permaneceu à frente do bispado do Rio de Janeiro, D. Frei António do Desterro pronunciou-se diversas vezes a respeito dos escravos de origem africana em diplomas que, nuns casos, complementavam as disposições contidas nas Constituições de 1707, e noutros, se destinavam a resolver questões pontuais que exigiam a atenção do bispo. A experiência do prelado que, antes de chegar ao Rio de Janeiro tivera a seu cargo a diocese de Angola e Congo, acentuaria talvez o interesse por ele manifestado em relação a este grupo da população, tornando-o particularmente sensível aos problemas que afectavam os africanos e seus descendentes no Brasil. De qualquer forma, nos diplomas por ele emitidos não encontramos qualquer referência aos maus tratos sofridos pelos escravos ou à iniquidade do sistema ao qual se encontravam sujeitos e sobre o qual assentava a economia da colónia. Embora tivesse exprimido dúvidas em relação à forma como se processava a captura em África – numa breve passagem inserida num

³² ALGRANTI, L. M. A escravidão no cotidiano das instituições de reclusão feminina no Sudeste do Brasil Colonial. In: Maria Beatriz Nizza da SILVA (org.). **Brasil...**, p. 79 e 82-83.

³³ Sobre o convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro, ver SANTOS, A. A. F. **Notícia histórica da Ordem da Imaculada Conceição da Mãe de Deus e do Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Tipografia Leuzinger, 1913. Sobre as instituições de reclusão feminina no Sudeste brasileiro, durante o período colonial, ver ALGRANTI, L. M. **Honradas e devotas: mulheres da Colónia – condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste 1750-1822**. Rio de Janeiro: José Olympio/EdUNB, 1993. Sobre a presença de escravos nas instituições de reclusão feminina do Brasil colonial e pós-colonial, ver NASCIMENTO, A. A. V. **A postura escravocrata no convento de religiosas: Santa Clara do Desterro na Bahia, 1680-1850**. Salvador: UFBA/CEB, 1990.

dos diplomas –, a escravidão em si não foi contestada pelo bispo, como, em geral, não o era pelos seus contemporâneos.

Fazendo jus à posição tradicionalmente adoptada pela Igreja, D. Frei António do Desterro mostrava-se, antes de mais, preocupado em garantir a salvação da alma dos escravos, procurando assegurar o cumprimento, por parte dos senhores, das disposições contidas nas Constituições de 1707. O acesso à doutrina, a administração dos sacramentos e o sepultamento cristão foram algumas das questões que mereceram a sua atenção, revelando, por outro lado, que as disposições legais eram, muitas vezes, ineficazes, devido à incúria dos senhores que, por isso mesmo, foram alvo de críticas por parte do bispo. Um dos seus motivos de censura prendia-se com o facto de os senhores não comprarem bulas da cruzada para os seus escravos, negando-lhes assim as indulgências a que as mesmas davam acesso: sabendo que os rendimentos por esse meio obtidos eram, em boa parte, aplicados ao resgate de cativos no Norte de África, a incongruência implícita na exortação para que o fizessem parece-nos evidente mas D. Frei António do Desterro não o entendeu da mesma forma, colocando uma vez mais o plano espiritual acima de qualquer consideração de ordem material. As perturbações resultantes do contacto entre europeus e africanos e as “ameaças” daí resultantes para a manutenção da ordem estabelecida também foram alvo de atenção por parte do bispo, disso sendo exemplos as determinações por ele emitidas relativamente às festas em louvor dos santos e às escravas do convento de Nossa Senhora da Ajuda.

Dispensa da Cor e Clero Nativo: poder eclesiástico e sociedade católica na América Portuguesa (1671-1822)*

Anderson José Machado de Oliveira¹

Peço licença para começar este texto relatando cinco histórias que transcorreram, entre a segunda metade do século XVII e início do século XIX, em que os protagonistas eram sacerdotes do Hábito de São Pedro que tiveram em comum a necessidade, em função de suas origens, de serem dispensados pelo eclesiástico do chamado “defeito da cor”. Os casos em questão ocorreram na jurisdição concernente ao Bispado do Rio de Janeiro,² que é o recorte escolhido não só em função da importância das regiões abrangidas, mas também devido a pesquisa venho realizando no Arquivo Arquidiocesano do Rio de Janeiro.

Aos 22 de novembro de 1697, o bispo do Rio de Janeiro, Dom José de Barros de Alarcão, reconhecia e aceitava um Breve Apostólico conseguido junto ao Papa por Francisco de Paredes. Tratava-se de um Breve *ex defectus sanguinis* que o dispensava no “defeito do sangue, da ilegitimidade e defeito de cor” para que pudesse se ordenar sacerdote do Hábito de São Pedro. Francisco fora batizado na Freguesia de Irajá, em 1672, como filho de Leonor, mulher solteira e escrava de Luiz de Paredes. Este último tido como senhor de engenho e com fama de cristão novo. Luiz de Paredes, posteriormente, alforriou Leonor e reconheceu os três filhos que tivera com ela, entre eles Francisco, ao qual criou mandando-o, inclusive, estudar em Coimbra com o propósito de tornar-se padre.³

Aos 13 do mês de fevereiro de 1713 foi a vez de Vidal Arias Maldonado dar início à sua habilitação de gênero junto ao escrivão da Câmara Eclesiástica do Bispado do Rio de Janeiro. Vidal era filho natural do Tenente Coronel Miguel Arias Maldonado e da preta forra do gentio da Guiné Joana de Jesus. Procedente da Freguesia da Candelária no Rio de Janeiro foi aí batizado aos 31 de maio de 1695. As origens de Vidal, pelo lado paterno, eram de uma família de principais da terra que remontava aos conquistadores do século XVI. O próprio pai de Vidal, afamado senhor de engenho da Freguesia de São Gonçalo que, à época em que o filho

* Pesquisa financiada pelo CNPq através do Edital Ciências Humanas.

¹ Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

² O Bispado do Rio de Janeiro, criado em 1676, abrangia um longo território que ia da Capitania do Espírito Santo até o Rio da Prata, tendo jurisdição sobre o sul da Bahia, Espírito Santo, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Colônia do Sacramento, e, até 1745, sobre São Paulo, Paraná, Minas Gerais, Mato Grosso e Goiás. Cf. LIMA, Maurílio César de. **Breve História da Igreja no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2001, p. 94-95.

³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) – Inquirição de Lisboa (IL) – Francisco de Paredes - Processo n° 8198.

recebeu as ordens sacras superiores em 1717, já era Coronel e Cavaleiro professo da Ordem de Cristo.⁴

Em 14 de julho de 1785, também por intermédio de um Breve, o núncio apostólico em Lisboa, Dom Vicente Cardeal de Ranunzio, autorizava a Joaquim Gomes de Jesus o acesso às ordens sacras dispensando-o do impedimento decorrente de descender “por parte paterna de cor preta e branca e pela materna de parda e branca”. O breve obteve o reconhecimento do bispo da Diocese do Rio de Janeiro e o beneplácito da rainha D. Maria I. Joaquim era originário da Capitania do Espírito Santo, filho do Alferes Severo Gomes de Jesus, homem pardo liberto que tivera o ofício de sapateiro e que no momento de transcurso do processo de ordenação do filho era reconhecido como vivendo de seu negócio mercantil, e de Úrsula das Virgens, uma parda liberta.⁵

Em 25 de junho de 1799, outro sacerdote de cor lograva o mesmo êxito, era ele o habilitando Lourenço Leite de Magalhães. Nascido na Freguesia de São José de Tocantins, jurisdição eclesiástica da Prelazia de Goiás subordinada ao Bispado do Rio de Janeiro, Lourenço era filho natural de Josefa, uma preta da costa da Mina, e de pai incógnito. Ambos, mãe e filho, haviam pertencido a Manoel Leite de Magalhães que, segundo Lourenço, o criara com amor e o havia posto nos estudos. Ainda com base da fala do habilitando, o desconhecimento em relação à pessoa de seu pai dera-se em função de sua mãe ter sido uma meretriz, nuca tendo lhe dado a noção de quem fora seu progenitor. O juiz de gênero do Bispado, usando das faculdades que lhe foram dadas pelo bispo, fundamentou a dispensa reconhecendo a vocação de Lourenço, a falta de sacerdotes em sua região, a sua aplicação aos estudos e desejando que não fosse imitador das incontínuas de seus pais.⁶

Por fim, com o propósito de melhor compor o quadro a ser analisado, passo a história de Florindo Afonso dos Santos. Nascido na Freguesia da Candelária na Cidade do Rio de Janeiro, Florindo era filho natural da parda forra Romana Angélica, de pai incógnito, e neto pela parte materna da preta angola Quitéria. Como reconheceu o juiz de gênero, Antônio Rodrigues Miranda, em função dos seus defeitos de nascimento – a cor e a ilegitimidade – Florindo deveria conseguir as dispensas necessárias dadas pela Santa Sé Apostólica. Estas foram obtidas em 1807 passadas pelo núncio Dom Lourenço dos Condes de Calepio, recebendo no mesmo ano o beneplácito do príncipe regente.

⁴ Arquivo Arquidiocesano do Rio de Janeiro (AARJ) – Habilitações Sacerdotais (HS) – Vidal Arias Maldonado (1713-1717); RHEINGANTZ, Carlos G. **Primeiras Famílias do Rio de Janeiro (Séculos XVI e XVII)**. Volume 1. Rio de Janeiro: Livraria Brasileira Editora, 1965, p. 135-136; AGUIAR, Juliana Ribeiro. “A família Arias Maldonado: as práticas de reprodução social das elites aristocráticas setecentistas da Freguesia de São Gonçalo”. Comunicação apresentada no **I Seminário do Projeto Pensa Rio** – Grupo de Pesquisa do CNPq Antigo Regime nos Trópicos, 2011.

⁵ AARJ – HS – Francisco Gomes de Jesus (1766-1798).

⁶ AARJ – HS – Lourenço Leite de Magalhães (1795-1800).

Embora demarcando conjunturas diferenciadas, que não discutirei aqui por em função dos limites do texto, os casos apresentados podem suscitar questões semelhantes. Uma delas que já venho explorando diz respeito às estratégias de mobilidade social dos homens de cor através do acesso ao clero secular.⁷ Uma segunda questão que gostaria de explorar neste trabalho relaciona-se à gestão das dispensas do “defeito da cor” e seu papel na afirmação da Igreja enquanto um poder que procura colocar-se na intercessão dos interesses da Coroa e das elites locais na América Portuguesa.

A dispensa de impedimentos para habilitar-se ao clero secular passava necessariamente pela alçada do poder eclesiástico. De acordo com as *Constituições Primeiras*, no Título LXIX, os defeitos estavam entre as irregularidades, as quais eram impedimentos que inabilitavam para as ordens e, no caso específico dos defeitos, estes teriam sido postos pelos Sumos Pontífices. Neste ponto em destaque, no que define a imputação dos defeitos, as constituições baianas faziam referência direta às *Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa* publicadas em 1640.⁸ Embora nas *Constituições Primeiras* não houvesse uma menção explícita ao defeito da cor, penso ser correto interpretar que ele era associado ao que era definido como irregularidade por defeito da origem que “é aquela por que os escravos são irregulares”,⁹ já que na América Portuguesa a classificação social com base na cor definia-se a partir do universo da escravidão.

No Título LXXII – *Da dispensação das irregularidades* – as constituições baianas previam que, nas irregularidades nascidas dos defeitos, somente o Sumo Pontífice podia dispensar ou conceder aos bispos esta prerrogativa. Relatava-se que no caso dos bispos ultramarinos estes poderiam receber licenças de dez em dez anos do Papa para dispensar mais largamente.¹⁰ Deste modo, as dispensas do defeito da cor eram um assunto da jurisdição papal que poderia ser delegada aos legítimos representantes do Pontífice como os núncios apostólicos e bispos diocesanos. O mecanismo para obter tais dispensas requeria a abertura de um processo junto à Câmara Eclesiástica na Diocese, requisitando a dispensa do diocesano ou solicitando a emissão de um Breve Apostólico dado pelo núncio ou pelo Papa que seria cumprido na respectiva diocese de origem do habilitando. Até 1765 estes breves eram cumpridos diretamente somente com o reconhecimento do diocesano, a partir de 6 de maio

⁷ OLIVEIRA, Anderson José M. de. Padre José Maurício: “limpeza de cor”, mobilidade social e recriação de hierarquias na América Portuguesa. In: GUEDES, Roberto (org.) **Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Mauad, 2011.

⁸ VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia** (edição de Bruno Feitler e Evergton Sales Souza). São Paulo: EdUSP, 2010, p. 582-583.

⁹ *Ibidem*, p. 585.

¹⁰ *Ibidem*, p. 589-590.

deste ano uma lei passou a exigir que lhes fosse dado o beneplácito régio.¹¹ Esta mudança pode ser observada na tramitação dos breves conseguidos por Joaquim Gomes de Jesus e Florindo Afonso dos santos, que além da aprovação do diocesano tiveram que contar com o reconhecimento da rainha e do príncipe regente. A conjuntura desta legislação corresponde ao período pombalino, onde as medidas que visaram reforçar o papel da monarquia procuraram controlar os poderes da Igreja, adotando, por vezes, medidas de cunho mais regalistas em relação à instituição.

Tenho até o presente momento um universo de 18 processos de homens de cor identificados que cobrem o período entre 1669 e 1814, destes 16 já foram transcritos integralmente. Destes, 11 são processo que chamo de completos, cotendo as peças processuais de gênero, vita et moribus, patrimônio e dispensas. Entre estes 11, 7 dispensas da cor foram concedidas por Breve Apostólico e 4 diretamente pelos diocesanos locais. Embora a amostra ainda seja pequena, os casos são significativos do ponto de vista qualitativo e julgo que é possível ver uma certa tendência do controle exercido pela Santa Sé em relação ao processo e, inegavelmente, uma prerrogativa do poder eclesiástico em não ceder em uma questão que, a partir da Reforma Tridentina, passou a ser crucial para a Igreja que era formação e controle do clero como um elemento de reforma da própria instituição e ao mesmo tempo de salvaguardar a condução moral da sociedade exercida no contexto das monarquias confessionais modernas.

No que tange especificamente à questão do impedimento da cor para o acesso à carreira eclesiástica, a legislação restritiva parece ter se consolidado na segunda metade do século XVII e princípio do século XVIII. Em meu entendimento tal processo se insere dentro da discussão mais ampla que diz respeito à ordenação de populações nativas não europeias e mestiças à Época Moderna. Em 1518, um breve papal autorizava o capelão de Lisboa a ordenar “etíopes, indianos e africanos”. Todavia, a controvérsia sobre este tipo de ordenação não desaparecera. Entre o fim do século XV e primeira metade do século XVI, parece haver por parte de setores da Igreja Católica e da Coroa portuguesa uma opinião até certo ponto favorável à ordenação de um clero nativo. Na África, por exemplo, acreditava-se que estes sacerdotes poderiam cumprir um importante papel como intérpretes, missionários e facilitadores da conversão das populações locais. Talvez o caso mais célebre tenha sido o de D. Henrique, filho de Afonso I, rei do Congo, que fora educado em Lisboa e retornou em 1521 à África. Os jesuítas, pelos menos até o século XVII, foram responsáveis pela formação de padres em Cabo Verde e defensores da criação de um seminário em Angola. Os padres da Companhia de Jesus acreditavam na composição do que chamavam de um clero de “segunda linha” que pudesse favorecer a missão entre os povos africanos.¹²

¹¹ PORTO, Manoel José de Campos. **Repertório da Legislação Eclesiástica desde 1500 até 1874**. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1875, p. 137.

¹² BOXER, Charles R. **A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)**. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 15-21.

Discussão semelhante teve lugar na América Hispânica com relação à ordenação dos índios. No início do século XVI, os franciscanos eram fracamente favoráveis à educação dos índios visando à colaboração destes com a Igreja. O Colégio de Santa Cruz de Tlateloco, fundado em 1536, visava fornecer uma educação diferenciada à nobreza indígena, fortalecendo, principalmente, o senhorio indígena (os caciques) de forma que depois de convertidos se tornassem verdadeiros fideis da Igreja. Seguindo tal perspectiva, em 1539, a Junta Eclesiástica do México propôs que índios e mestiços não estivessem impedidos de receber as quatro ordens menores do sacerdócio, podendo, a partir de então, colaborar com os curas de suas paróquias. O Colégio de San Juan de Letrán, criado em 1547, foi também um importante centro de formação de um clero mestiço. Em meados do século XVI, em torno de 20 alunos deste colégio já haviam tomado o hábito de São Francisco ou de São Domingos. Em 1577, contrariando Felipe II, o papa Gregório XIII admitiu o acesso de índios e mestiços às ordens sacerdotais, sendo o Arcebispo do México também favorável à criação de um clero indígena. Assim como em África, os jesuítas mexicanos também eram francamente favoráveis à formação de um clero indígena.¹³ Insistia-se também sobre a perspectiva de que um clero indígena e mestiço seria conhecedor das línguas locais o que seria bastante favorável à obra da Igreja.¹⁴

No entanto, essa visão favorável à ordenação de índios e mestiços foi uma postura característica da primeira metade do século XVI. Entre o fim do quinhentos e meados do seiscentos sucedeu-se uma etapa marcada por uma legislação que estabeleceria uma exclusão formal desses setores do processo de ordenação sacerdotal. A segunda metade do século XVII e o século XVIII caracterizaram uma fase de acomodação marcada por um acesso mais significativo daqueles segmentos ao sacerdócio.¹⁵ Segundo Margarita Menegus e Rodolfo Aguirre foi em 1640 que a Universidade do México, um dos centros de formação que dava acesso ao clero, alterou seu regulamento de forma a estabelecer barreiras para negros e mulatos em suas fileiras. Dominada por uma elite crioula temerosa de sua posição hierárquica, tais regulamentos expressavam um processo de diversificação social que forçosamente criava barreiras para índios, negros, mulatos e mestiços. Aos índios, por exemplo, passou-se a exigir que, pelos menos, fossem descendentes dos caciques ou principais da terra,¹⁶ enquanto os crioulos paulatinamente se apoderavam dos cargos inferiores e médios na hierarquia eclesiástica.¹⁷ Tais impedimentos em relação

¹³ MENEGUS, Margarita e SALVADOR, Rodolfo Aguirre. **Los índios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España – Siglos XVI-XVIII**. México: UNAM, 2006, p. 22-27.

¹⁴ POOLE, Stafford. Church Law on the Ordination of Indians and Castas in New Spain. **The Hispanic American Historical Review**, vol. 61, n. 4, 1981, p. 638.

¹⁵ *Ibidem*, p. 637-638.

¹⁶ MENEGUS, Margarita e SALVADOR, Rodolfo Aguirre. **Los índios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España...**, p. 61-74.

¹⁷ ELLIOT, Jonh H. **Imperios del Mundo Atlántico**. España y GranBretañaen América (1492-1830). Madrid: Taurus, 2006, p. 203.

ao acesso aos estudos e às ordens sacerdotais coincidem com uma política geral, a partir do século XVII, em torno de um maior cuidado com a questão da pureza de sangue na América Espanhola. Segundo María Elena Martínez, tal contexto reflete mudanças demográficas impulsionadas pelo crescimento da escravidão africana. Especialistas atribuem a esta conjuntura o aparecimento do termo *castas*,¹⁸ cujos membros passam a ter participação econômica e social em esferas antes restritas aos descendentes de espanhóis. Neste momento cresceram as preocupações com a noção de limpeza de sangue como um elemento claro de exclusão social.¹⁹

A questão no Império colonial português teria também uma periodização semelhante no que tange ao processo de ordenação dos segmentos de cor. Segundo Boxer, no século XVI a barreira racial para este tipo de ordenação teria sido menor.²⁰ Ao longo do século XVII os impedimentos relativos à pureza de sangue também se intensificaram nas áreas de colonização portuguesa. Na América lusa, as discussões acerca de um clero nativo dividiram os religiosos. Jesuítas como os padres Luís de Grã e Inácio de Azevedo eram completamente contrários a experiências de ordenação de índios e mestiços. Anchieta tinha uma posição intermediária sendo contrário à ordenação dos índios, mas admitindo que os mestiços pudessem ser enviados para o Colégio de Coimbra com o propósito de serem instruídos. Já uma segunda corrente, onde se destacou o padre Manoel da Nóbrega, acreditava que era necessário cultivarem-se vocações no Brasil, pois a dependência em relação à Europa tornaria lenta a conversão dos nativos. Tais discussões se alongaram até o século XVII, sendo o padre Vieira favorável a um clero nativo, porém, membros da própria Companhia formularam na segunda metade do seiscentos um documento que rechaçava tal posição. Entre as diversas alegações contrárias estava aquela que argumentava que embora os mestiços dessem sinais de inteligência os mesmos demonstravam comportamento irrequieto pouco afeito à vida religiosa.²¹

O quadro de maior contrariedade à formação de um clero mestiço, assim como na América Espanhola, não pode ser dissociado do crescimento do escravismo colonial. À medida que o regime escravista se expandiu, ampliou-se a necessidade de recriação das hierarquias sociais. O alto índice de manumissões que caracterizou a América Portuguesa singularizou uma sociedade onde uma camada importante de homens livres de cor exigia novas classificações sociais que os afastasse do universo

¹⁸ O termo na América Espanhola designava, de forma geral, a população livre de origem subalterna.

¹⁹ MARTINEZ, Maria Elena Religion, Purity, and “Race”: The Spanish Concept of Limpieza de Sangre in Seventeenth Century Mexico and the Broader Atlantic World. In: **International Seminar on the History of the Atlantic World, 1500-1800**. Harvard University: Cambridge, MA, 2000, p. 11.

²⁰ BOXER, Charles R. **A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)**..., p. 17.

²¹ AZZI, Rioldo. A Instituição Eclesiástica durante a Primeira Época Colonial. In: HOORNAERT, Eduardo et alii. **História da Igreja no Brasil – Primeira Época**. 4ª. edição. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 201-207.

de cativo. Ao mesmo tempo tornou-se mister o estabelecimento de diferenças entre os livres de cor e o grupo dos cristãos velhos.²² Foram, efetivamente, os grupos locais, notadamente, os segmentos de elite que reforçaram os obstáculos com vistas a impedir os homens de cor de acessarem o clero paroquial.²³

Embora já existisse um sistema discriminatório que atingia mouros, judeus, cristãos-novos, ciganos e ameríndios, em 1603, as Ordenações Filipinas passaram a incluir negros e mulatos entre os grupos estigmatizados pela não pureza de sangue.²⁴ Em 1671, através de um Decreto de 16 de agosto, o governo português instituiu formalmente o impedimento de negros e mulatos à ocupação de qualquer cargo público e ao desempenho de funções oficiais.²⁵ Não é demais assinalar que pelo Regime do Padroado, vigente nas colônias, o clero paroquial era mantido com recursos providos pela Coroa, compondo, portanto, o rol de cargos públicos. É provável que esse decreto tenha inspirado a carta régia de 1694 ao governador de Angola, na qual entre outros assuntos, D. Pedro II reforçava a lembrança do impedimento que tinham pardos e ilegítimos de tornarem-se clérigos.²⁶ O reforço dos impedimentos, ratificados no Decreto de 1671, denotava de forma clara a preocupação com o crescimento da importância do regime escravista de base africana, na segunda metade do seiscentos, e a necessidade de ampliar os sistemas classificatórios que serviam como fundamento à hierarquização social, principalmente na América Portuguesa, a partir de então centro do Império Português. Considero que, não por acaso, este decreto tenha sido formulado na regência de D. Pedro II, que marcou o período de consolidação da dinastia de Bragança, cristalizando as hierarquias aristocráticas e definindo de forma categórica o Brasil como ponto central da política atlântica portuguesa.²⁷

Com efeito, a explicitação do impedimento de cor ao sacerdócio apareceria de forma mais cabal no texto das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. No Título

²² MATTOS, Hebe Maria. **Marcas da Escravidão**: biografia, racialização e memória do cativo na História do Brasil. Tese de Titular em História do Brasil. Niterói: UFF, 2004, p. 236-237.

²³ FIGUIERÔA-RÊGO, João de e OLIVAL, Fernanda. “Cor da pele, distinções e cargos: Portugal e os espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII)”. **Tempo**, Vol. 15, Nº30. Niterói: Departamento de História da UFF, 2011, p. 133-134.

²⁴ CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Preconceito Racial**. Portugal e Brasil-Colônia. 2ª. edição. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 55; MATTOS, Hebe Maria. **Escravidão e Cidadania no Brasil Monárquico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 14.

²⁵ SILVA, José Justino de Andrade e Silva. **Legislação Portuguesa**: compilada e anotada 1657-1674. Lisboa: Imprensa de F. X. de Souza, 1856. (www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt – acesso: 03/07/2010).

²⁶ Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) - Carta Régia de d. Pedro II para Gonçalo da Costa de Alcáçova Carneiro de Meneses, governador e capitão general de Angola (...). Lisboa, 20/03/1694.

²⁷ CARDIM, Pedro. “O Processo Político (1621-1807)”. In: HESPANHA, António Manuel (coord.). **História de Portugal – O Antigo Regime**. Lisboa: Estampa, 1998.

LXIII que tratava das diligências que deveriam ser feitas para a ordenação, entre os impedimentos que se deveriam verificar estava o “se tem parte de nação hebréia, ou de qualquer outra infecta, ou de negro ou mulato”.²⁸ É interessante notar que as *Constituições Primeiras*, que procuraram adaptar a legislação tridentina para a América Portuguesa, neste ponto adotaram critérios de impedimentos que estavam ausentes das determinações do Concílio, pois no item que se determinava a quem se devia dar a primeira tonsura e as ordens menores o que se exigia era que os candidatos fossem crismados, ensinados nos princípios da fé e que soubessem ler e escrever.²⁹

Parece evidenciar-se neste ponto que as questões locais, relativas à escravidão e o rol de hierarquias por ela constituído, pesaram na adaptação da legislação canônica. Ressalte-se que ao final do século XVII, a Câmara de Salvador reclamou ao rei a ausência de uma legislação canônica própria que regulasse a ação dos ministros clericais e da Justiça Eclesiástica. Neste sentido, além da necessidade de adaptação da legislação canônica às especificidades da América Portuguesa, a pressão dos grupos locais, que se sentiam prejudicados diante da ausência de normas para lidarem com o poder eclesiástico, também pesou na decisão de D. Sebastião Monteiro da Vide em promover o Sínodo de 1707 que redundou na promulgação das *Constituições*.³⁰ Portanto, o texto não poderia deixar de expressar o conjunto das hierarquias locais, onde a questão da cor tinha um peso importante.

O diálogo estabelecido com as questões locais, em meu entendimento, confirmaria as observações de Hespanha quanto à adaptabilidade do direito canônico à supremacia dos costumes.³¹ É possível aproximar esta reflexão daquela proposta por Giovanni Levi que vê, nas áreas mediterrânicas sob o Antigo Regime, o direito canônico como um bom exemplo do que denomina de “direito débil”, onde a jurisprudência prevalece sobre a lei. Tal característica seria uma das bases de uma justiça distributiva, com forte hierarquização social, fundamento de uma desigualdade vista como natural. Com efeito, a administração da justiça se dá caso a caso, com base numa noção de equidade que está longe do sentido de equivalência,

²⁸ VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...**, p. 224.

²⁹ Biblioteca Nacional de Lisboa – Biblioteca Nacional Digital - <http://purl.pt/15158> - **Decretos e determinações do Sagrado Concílio Tridentino**. Lisboa: Francisco Correa, 1564, Seção 23 (Consulta em 05/05/2011).

³⁰ FEITLER, Bruno e SOUZA, Evergeton Sales. Estudo Introdutório. In: VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...**, p. 36-37.

³¹ HESPANHA, António Manuel. **Imbecilias**. As bem-aventuranças na inferioridade nas sociedades de Antigo Regime. São Paulo: Annablume, 2010, p. 175.

mas próxima da idéia de uma gestão desigual de privilégios,³² ou seja, “dar a cada um o que lhe é devido segundo a razão de sua natureza e condição”.³³

Diante deste quadro, acredito ser possível refletir com um pouco mais de atenção para o sentido das dispensas do defeito da cor e constituição de um clero nativo. A instituição da dispensa foi uma característica estruturante das sociedades de Antigo Regime. Associado em grande parte à figura o rei, o ato de dispensar pressupõe a distribuição da graça e com isso a atribuição de hierarquias políticas e sociais entre os súditos.³⁴ No âmbito da Igreja, as dispensas configuravam igualmente um ato hierarquizador, primeiro porque geridas pela cúpula institucional – os papas, núncios e os bispos -, segundo pelo fato de denotarem a concessão de privilégios.

As dispensas dos chamados “defeitos” com vistas à ordenação sacerdotal já não eram incomuns no Reino, já que se fazia notar desde o século XVII o acesso de cristão-novos ao clero regular e secular.³⁵ Na América Portuguesa a postura de alguns bispos, diante das constantes reclamações da ausência de sacerdotes que ministrassem os sacramentos, foi também a de dispensar dos defeitos e ordenar alguns candidatos que apresentavam a chamada nódoa de sangue.³⁶ Destarte, a dispensa eclesiástica compunha uma complexa faceta da justiça distributiva onde caso a caso era analisado e as concessões se davam dentro da lógica dos privilégios a exemplo das mercês régias.

No caso particular da Igreja tal perspectiva afinava-se de forma exemplar com o desenvolvimento de uma teologia prática e moral fundada na casuística. A partir da Época Moderna e, principalmente, após o Concílio de Trento a Igreja Católica reconheceu cada vez com maior ênfase a sua impossibilidade jurídica de regular a vida social, jurisdição essa cada vez mais sob o controle das monarquias modernas. Deste modo, ao abandonar a possibilidade jurídica de controle social dos súditos, a instituição voltou suas forças para o exercício mais incisivo de controle dos comportamentos. Com isso, transferiu toda sua jurisdição para o foro íntimo, para o controle das consciências. O reforço da obrigatoriedade da confissão talvez seja o aspecto mais evidente deste processo, mas não foi o único. Normas de comportamento foram definidas para a administração de todos os sacramentos e tais regras disciplinares compunham um conjunto de decisões que tinham em Roma o centro da resolução de todos os problemas individuais. Estes problemas eram

³² LEVI, Giovanni. “Reciprocidade mediterrânea”. In: OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de e ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de. **Exercícios de micro-história**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2009, p. 51-59.

³³ São Tomás de Aquino. **Suma Teológica**. *Apud*: HESPANHA, António Manuel. **Imbecilias...**, p. 52.

³⁴ HESPANHA, António Manuel. **Imbecilias...**, p. 49.

³⁵ OLIVAL, Fernanda e MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Mobilidade social e carreira eclesiásticas em Portugal (1500-1820). **Análise Social**, Vol. XXXVII (65), 2003, p. 1222.

³⁶ FEITLER, Bruno. **Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil**. São Paulo: Alameda/Phoebus, 2007, p. 53.

analisados de acordo com as circunstâncias produzindo uma casuística que permanecia sob segredo em função da proibição de glosas, comentários e de uma jurisprudência interpretativa imposta pelo Papa Pio IV (1559-1565).³⁷ Esta política de sigilo, embora fosse relativizada pelas dinâmicas locais, não deixava de funcionar no sentido de criar uma certa insegurança quanto às decisões, o que ampliava o poder de controle sobre as consciências pretendido pela instituição. No caso das dispensas de defeitos para a ordenação isso se reproduzia em cadeia ligando os tribunais da Santa Sé aos seus legítimos representantes no mundo católico. Deste modo, embora a construção de estratégias fosse fundamental para o sucesso dos processos, parte delas deveriam levar em consideração a administração casuística dos privilégios de dispensa manejados pelo poder eclesiástico.

Segundo Hespanha o ato de concessão da graça real, através das mercês, pode ser visto como uma espécie de sacramento temporal, já que muda a natureza das pessoas. A graça real, portanto, operava verdadeiros milagres sociais e políticos, pois legitimava bastardos, transformava peões em nobres, atribuía bens e recursos.³⁸ Seguindo a reflexão proposta de pelo autor, acredito poder afirmar que no processo das dispensas de impedimento, através de uma interpretação casuística, a Igreja operava na lógica de uma graça dupla. A dispensa tal qual o sacramento temporal suspendia o defeito, no caso o “acidente da cor” que era uma marca do pecado. A ideia de que a cor era um acidente condicionava sua superação a uma vida virtuosa, diga-se cristã, que poderia ser reconhecida pela Igreja como um atenuante da marca do pecado.³⁹ Diante desse quadro, a perspectiva de controle moral se fazia evidente, pois, para ser alvo da dispensa, um comportamento ético católico era fundamental. É possível perceber este discurso presente na dispensa concedida ao já citado Joaquim Gomes de Jesus pelo nuncio apostólico, como na do Padre José Maurício Nunes Garcia concedida pelo provisor do bispado em nome do diocesano.

Dispensa de Joaquim Gomes de Jesus

Por parte do amado em Cristo Filho Joaquim Gomes de Jesus da Diocese do Rio de Janeiro. Nos foi exposto que ele abrasado no fervor da devoção deseja grandemente condecorar-se com caráter clerical usar dos privilégios e ser promovido a todas as ordens menores e sacras até presbítero e promovido servir nelas ao Altíssimo, mas por que descende por parte paterna de cor preta e branca e pela materna de parda e branca, não pode cumprir nesta parte seu desejo sem dispensa da Sé Apostólica.

(...)

³⁷ PRODI, Paolo. **Uma história da justiça**: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 298-303.

³⁸ HESPANHA, António Manuel. **Imbecilias...**, p. 252 e 269.

³⁹ OLIVEIRA, Anderson José M. de. **Devoção Negra**: santos pretos e catequese no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Quartet/Faperj, 2008, p. 184-186.

Por estes escritos mandamos a Vossa discrição(sic) temos em o Senhor uma especial confiança nestas coisa que consideradas todas as circunstâncias que se deve atender sobre a idoneidade do referido Joaquim se para isso se achar que se acha idôneo e lhe sufragarem outros merecimentos para alcançar a graça desta mesma dispensa sobre o que encarregamos muito a vossa consciência pela Nossa Autoridade Apostólica de que gozamos para que dispenseis com o mesmo Joaquim

(...)

Por semelhante autoridade nossa total inteiramente lhe extingais toda a mácula da inabilidade de geração ou nota a respeito de qualquer forma resultar das premissas não obstante este mesmo defeito de origem e as constituições e ordenações apostólicas e quaisquer outras coisas contrárias.⁴⁰

Dispensa de José Maurício Nunes Garcia

Excelentíssimo Reverendíssimo Senhor Diz José Maurício Nunes Garcia natural e batizado na catedral desta cidade filho legítimo de Apolinário Nunes Garcia e de Vitória Maria da Cruz pardos libertos que ele para ser dispensado da Cor, merecer Nossa Excelentíssima dispensa quer justificar os Itens seguintes que ele é natural desta cidade filho legítimo dos Pais acima declarados homens pardos filhos de pretos, os quais deram boa educação ao Justificante. Provaram que este mesmo desde sua infância teve vocação para o estado Sacerdotal, e para melhor poder conseguir se tem aplicado aos estudos de Gramática, Retórica e Filosofia racional e moral e arte da Música assim como provará que o Justificante tem vivido com regularidade nos seus costumes sem nota alguma, penso sê-lo até o fim de sua vida exercendo ser temente a Deus, obediente as Leis e Provará que o Justificantes não desmerece esta graça não só por não estar incurso em alguma irregularidade que a do defeito da Cor

(...)

Ainda que descendente de pretos, e que tanto os Pais do Justificante Orador como este tem vivido com muita Cristandade o mesmo orador é bem morigerado e com muita vocação desde seus termos ano para o Estado Eclesiástico e com muita aplicação aos Estudos de latinidade, Retórica e Filosofia que por todas estas boas qualidade virá a ser muito útil à Igreja

(...)

nos quais termos estão Orador no de merecer a graça implorada por que supostos de Direito Canônico sejam repelidos os Neófitos de pouco tempo convertidos à fé católica, ainda estes mesmos são admitidos pelo mesmo direito ao Sacerdócio se derem boas provas de sua perseverança, e como o Orador não é Neófito, nem filho de algum ainda que seus Pais deles descendam não pode compreender-se nessa proibição, e muito mais sendo Constante a sua boa conduta na observância da Lei e Preceitos de Sua Majestade digo, Preceitos da Santa Madre Igreja sem que objete ao referido a disposição do Concilio Tridentinosess. (sic) vinte e três de ref. (sic) cap. (sic) sétimo, enquanto ordena que os que houverem de ser promovidos a Ordens a bem de constar de sua boa índole, vida, e costumes devam ser de boa geração, porque esta determinação procede em conformidade

⁴⁰ AARJ – HS – Francisco Gomes de Jesus (1766-1798)

dos Sagrados Cânones, isto é que sejam tais quais não sejam repelidos pelos Sagrados Cânones, e por isso não obsta ao Orador Justificante assim como não pode objetar-lhe a Constituição da Bahia porque ela neste Bispado não é preceptiva, é somente diretiva, e por isso ainda que pudesse entender-se como soa, não impede a dispensa. Portanto pelas facultades a Sua Excelência Reverendíssima competentes e a mim cometidas julgo ao Orador Justificante hábil para ser admitido sem embargo do defeito declarado, e o dispenso, e hei por dispensado dele para o referido fim e mando se lhe dê sentença pagos os Autos.⁴¹

Ressalte-se que o discurso das duas dispensas converge em ressaltar a devoção, a idoneidade dos candidatos, a aplicação aos estudos, a vivência segundo os princípios cristãos ainda que descendentes de pretos, como se assinala em relação a José Maurício. Neste caso, inclusive, se recorre à legislação tridentina para asseverar que as *Constituições Primeiras* tinham caráter diretivo e não preceptivo ao direito canônico, o que antes de denotar conflito, no meu entender, apresenta a já assinalada maleabilidade do direito eclesiástico para lidar com questões particulares que se prestam, no caso, a afirmar os interesses institucionais, já que se demarca que as qualidades cristãs e de estudante aplicado atribuídas a José Maurício seriam úteis à Igreja.

Com efeito, a superação do impedimento abria caminho para a segunda parte da graça relacionada ao sacramento espiritual da ordem. Esta discussão permite que se avance numa maior compreensão sobre o significado da formação de um clero de cor para a Igreja na América Portuguesa, já que a questão do sacramento na Cristandade Moderna se colocava para além de um debate puramente espiritual.

A discussão em torno dos sacramentos ocupou lugar de destaque na teologia tridentina. Afirmava-se, em polêmica com as críticas protestantes, que os sacramentos não só continham como conferiam a graça. O sacramento da ordem assumia igualmente um papel singular, já que os demais sacramentos dependiam da ação do sacerdote.⁴² O sentido teológico e político desta discussão passava por reafirmar o caráter visível e jurisdicional da Igreja, diante da crítica luterana, fundamentando esta visibilidade na tradição erguida sobre a antiguidade da instituição, na sua abrangência mundial, na sucessão apostólica dos bispos, na unidade sob o papa e no conjunto das doutrinas católicas; o que, em última instância reforçava sua autoridade hierárquica e legislativa. A Igreja, deste modo, era uma autoridade legislativa independente, operando o direito canônico em paralelo às leis civis da república.⁴³ Atuando deste modo, o papa e seus representantes poderiam

⁴¹ AARJ – HS – José Maurício Nunes Garcia (1791).

⁴² BOUGEIS, Henri et SESBOÛÉ, Bernard. La doctrine sacramentaire du concile de Trente. In: BOUGEIS, Henri, SESBOÛÉ, Bernard et TIHON, Paul. **Histoire des Dogmes**. Les signes du salut. Paris: Desclée, 1995, p. 143-153.

⁴³ SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Cia. das Letras, 2006, p. 422-423.

exercer a função de corrigir os erros do poder secular, atuando na condução moral da sociedade, ratificando a teoria do “poder indireto”.⁴⁴

O teor deste discurso embasava a concepção que conduziu a aceitação do Estado Moderno como natural, não tendo como causa o pecado, uma instituição boa em si e necessária para a vida do homem neste mundo. No entanto, reconhecia-se igualmente a Igreja como uma instituição completa e não subordinada a nenhuma outra, ou seja, uma instância também dotada de poder. A importância destas definições colocava-se na medida em que era fundamental definir o controle do aparelho eclesiástico diante do fenômeno do Estado confessional, no interior do qual esse controle foi alvo de inúmeras disputas entre Estado e Igreja.⁴⁵

A discussão sobre a concessão do sacramento neste contexto dava à Igreja uma margem de manobra e de negociação com outras instâncias de poder, já que esta problemática se colocava na alçada do direito canônico. As dúvidas geradas neste campo foram um importante instrumento, por exemplo, de reação do papado diante dos padroados ibéricos.⁴⁶ No que tange ao sacramento da ordem, um exemplo do que se afirma foi o breve apostólico *Nuper ad Nos* (1577), de Gregório XIII, que autorizou a ordenação de índios e mestiços, dando aos bispos o poder de decisão, em confronto com um conjunto de cédulas reais lançadas por Felipe II, a partir de 1575, onde as ordenações deste tipo foram proibidas.⁴⁷

As dispensas do defeito da cor, portanto, parecem apontar para duas questões que merecem reflexão. A primeira diz respeito a uma proposta de sacramentalização da ordem social que se fortalece no âmbito da Igreja a partir do Concílio de Trento. O reforço dos ritos sacramentais se inseria na lógica de melhor fundamentação de uma identidade cristã na qual o próprio Estado buscava um dos pilares de sua legitimidade.⁴⁸ As gerir o acesso dos homens de cor ao sacerdócio, a Igreja cumpria o importante papel de inserir hierarquicamente estes segmentos no interior da Cristandade, recolocando, de certa forma, a ideia de formação de um clero nativo enquanto um instrumento de cristianização.

⁴⁴ PRODI, Paolo. **El soberano pontífice**. Um cuerpo y dos almas: la monarquía papal em La primera Edad Moderna. Madrid: Ediciones Akal, 2010, p. 27-28.

⁴⁵ GOMES, Francisco José Silva. A Igreja e o Poder: representações e discursos. In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros (org). **A vida na Idade Média**. Brasília: Ed UnB, 1997, p. 54-57.

⁴⁶ BROGGIO, Paolo, CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de, PIZZORUSSO, Giovanni. “Le temps des doutes: les sacrements et l’Église romaine aux dimensions du monde”. In: _____. **Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: La Curie romaine et les *dubiis circa sacramenta*?**. Melanges de l’École française de Rome Italie-Méditerranée, n° spécial, 2009, p. 6 e 15

⁴⁷ POOLE, Stafford. Church Law on the Ordination of Indians and Castas in New Spain..., p. 641.

⁴⁸ PROSPERI, Adriano. **Dar a alma**: história de um infanticídio. São Paulo: Cia. das Letras, 2010, p. 216.

Uma segunda questão a que me referi, relaciona-se ao que chamei acima de dupla graça gerida pela Igreja diante da dispensa do defeito e da ordenação dos homens de cor. Este gerenciamento do sacramento da ordem também contribuiu para afirmar a Igreja enquanto um poder, mesmo levando-se em consideração os limites impostos pelo padroado régio nas áreas coloniais. O sacramento, por ser regido pelo direito canônico, estava completamente sob a jurisdição eclesiástica, o que conferia à instituição um importante elemento de também administrar privilégios e interferir no processo de ordenação social, exercendo, na prática, um “poder indireto”. Tal dimensão do processo de sacramentalização cumpria um destacado papel político,⁴⁹ pois interferia diretamente em uma das dimensões do processo de construção e reprodução das hierarquias vigentes na sociedade colonial.

Com efeito, assim como a administração do batismo inseria o novo indivíduo no corpo da sociedade cristã, o sacramento da ordem conformava o poder de um dos fiscalizadores do funcionamento desta sociedade que era o sacerdote. A sacramentalização da ordem social acabava por dar à Igreja uma imensa margem de negociação⁵⁰ com as instâncias dos poderes locais e central, pois ambos tinham grande interesse no desdobramento político que a teologia dos sacramentos exercia sobre o corpo social impondo o controle das consciências como um dos elementos básicos de disciplina e garantia do ordenamento social.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 222-223.

⁵⁰ Com relação ao processo de gestão sacramental e negociação política, ver: BROGGIO, Paolo, CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de, PIZZORUSSO, Giovanni. *Le temps des doutes: les sacrements et l'Église romaine aux dimensions du monde...*, p. 5-6.

Missões indígenas e clero secular no Brasil colônia: o exemplo castelhano e as tentativas de normalização da malha eclesiástica sob os Felipes

Bruno Feitler¹

O fim da trégua de doze anos firmada com as Províncias rebeldes em 1609 teve uma grande influência sobre as decisões tomadas em Madri e Lisboa no que se refere à ocupação e o controle do espaço e da população na colônia luso-americana. Com efeito, o medo de uma influência externa fez com que se pensasse em modos de melhor controlar tanto o espaço quanto a circulação de pessoas, inclusive pelo que toca a organização eclesiástica. Somente até certo ponto é que esta virada pode ser posta em paralelo com o que aconteceu no Reino, quando, a partir da subida ao trono de Felipe III, a coroa “pautou-se por um conjunto de posições anti-romanas e de ataque a privilégios da Igreja”, “motivando um clima de relações tensas e conflituosas quer com Roma, quer com o clero nacional”.² No reino, essa política culminou sob o valimento do conde-duque de Olivares, e irrompeu, sobretudo, no contexto da retomada das hostilidades nos Países Baixos em 1621, em torno de questões como a violação de privilégios e de imunidades eclesiásticas, ou seja, o ensejo de fazer com que o corpo eclesiástico participasse financeiramente do esforço de guerra.³ O paralelo funciona sobretudo na questão defensiva, materializando-se por um conjunto de tentativas do uso da estrutura e dos meios excepcionais da Inquisição para conter os hipotéticos aliados internos dos inimigos protestantes.⁴ Mas essas tentativas no fim das contas frustradas de uso da Inquisição, assim como o alargamento do papel do clero secular a partir do reinado de Felipe III, parecem apontar sobretudo para uma vontade de maior controle do território e da sociedade local; para uma vontade de aceleração da normatização das instituições locais, o que implicava, teoricamente, numa secularização do clero e uma setorização da ação das ordens regulares aos territórios de fronteira.

Para além do contexto do fim da trégua dos 12 anos, as medidas tomadas pela coroa em relação à organização eclesiástica local estavam todas, de um modo ou de outro, relacionadas com a questão indígena. Ou seja, com a questão da possibilidade ou não de se escravizar os nativos; do controle, de modo amplo, das populações já

¹ Unifesp/ CNPq

² PAIVA, José Pedro. A Igreja e o poder. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 2, p. 154-158.

³ José Pedro Paiva aponta as especificidades do período filipino no que toca as relações entre Igreja e Estado em Portugal, mas não chega a abarcar a questão no Brasil. Veremos mais adiante que para o Brasil pode-se observar a mesma cronologia verificada por este autor para o contexto mais geral. *Ibidem*.

⁴ Sobre as tentativas de uso da Inquisição nesse contexto, ver o meu Usos políticos del Santo Oficio portugués en el Atlántico (Brasil y África occidental). El período filipino. **Hispania Sacra**, vol. 119, p. 269-291, 2007.

atingidas pelo contato com o homem branco, e de modo mais específico, do controle da mão-de-obra indígena, seja da distribuição dos cativos, seja dos índios assentados, trabalhadores teoricamente livres. O embate entre jesuítas e colonos sobre o controle dos nativos não passava pela questão de quem devia ou não gerenciar a vida religiosa cristã dos índios e administrar-lhes os sacramentos, pelo menos não de modo claro e uniforme, como no que tocava a sua gestão civil. A supremacia dos inacionos nesta área não parece ter sido posta seriamente em dúvida, apesar da presença cada vez maior de outras ordens no palco da missão, e também de alguns atores locais preconizarem uma expansão da rede eclesiástica secular. De toda a legislação do período, cambiante no que toca as possibilidades da escravização dos índios e quem deveria administrá-los (quando livres), apenas a lei de 1611 inova no que diz respeito aos responsáveis pela catequese e administração da vida espiritual dos índios descidos.⁵ A lei de 1611 foi um ato de pacificação, tendo em vista a grande resistência à aplicação da lei de liberdade dos índios de 1609, altamente contestada pelos colonos.⁶ Foi assim uma volta à situação anterior, já que ela previa novamente a possibilidade, sob certas condições, de se escravizar os nativos, mas ela também inovava. Trata-se da primeira vez que a legislação contestava a primazia jesuíta na catequese dos índios aldeados, perdendo eles não só a gestão temporal dos índios para capitães civis, como já havia sido o caso em tempos de Mem de Sá (1557-1572), como lembrava Gabriel Soares de Souza em 1587,⁷ mas também a sua administração espiritual.

O que diz em relação a isto a lei de 1611?

Em cada uma das ditas aldeias, haverá uma igreja, e nela um cura, ou vigário, que seja clérigo português que saiba a língua; e em falta deles, serão religiosos da Companhia; e em sua falta, das outras religiões; os quais curas e vigários serão apresentados por mim, ou pelo governador do dito Estado do Brasil em meu nome e confirmados pelo bispo; e pelo dito bispo poderão ser privados quando das visitas resultarem contra eles culpas por

⁵ Sobre a legislação indigenista, as obras de referência são THOMAS, Georg. **Política indigenista portuguesa no Brasil. 1500-1640**. São Paulo: Loyola, 1982 e PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 115-132. A carta de lei de 10/09/1611 vem reproduzida em SILVA, José Justino de Andrade e. **Collecção Chronológica da Legislação Portuguesa** (doravante CCLP), Lisboa: Imprensa de J.J.A. Silva, 1854, vol. I (1603-1612), p. 309-310 e na obra de THOMAS, G. às p. 229-233.

⁶ Ver SCHWARTZ, Stuart B. **Burocracia e sociedade no Brasil colonial**. A Suprema Corte da Bahia e seus juizes: 1609-1751. São Paulo: Perspectiva, 1979 (1ª ed. em inglês: Berkeley, 1973), p. 108-112.

⁷ Ver **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro** (doravante ABNRJ) vol. 62, p. 373, 1940 e THOMAS, G. **Política indigenista...**, p. 89-92.

que o mereçam. E posto que os tais vigários e curas sejam regulares, ficarão subordinados ao Ordinário, no que toca o seu ofício de curas, conforme ao Sagrado Concílio Tridentino, e assim se declarará nas cartas que se lhes passarem. Nas aldeias que se fizerem dos ditos gentios, viverão juntamente os ditos capelães ou vigários, para os confessarem, sacramentarem, ensinarem e doutrinarem nas cousas da sua Salvação.

Mais do que a real aplicação da lei, o que nos interessa aqui em primeiro lugar é entender de onde se originou essa importante mudança no que toca a organização da catequese e da administração dos sacramentos aos indígenas. Para já, não me parece que se pode colocar esta reviravolta na conta de um desfavor da Companhia, já que ela não foi posta no mesmo patamar que as outras ordens, tendo, muito pelo contrário, a primazia no caso da falta de padres seculares. Devemos assim colocar-nos aqui duas perguntas. A primeira: de onde teria vindo a ideia desta nova lei, e do detalhe quanto à secularização da cura de almas, quando uma lei sobre o trabalho e a liberdade dos índios havia sido promulgada pouco tempo antes, em 1609, sem tocar no assunto? A segunda: como esta secularização inseriu-se na política geral da coroa em relação à Igreja no Ultramar?

O exemplo e modelo do que acontecia nas “Índias de Castela”, ou no “Peru” em relação aos nativos, aparece claramente na documentação, e isso desde bem antes da união das coroas. Já o padre Manuel da Nóbrega, em cartas enviadas da Bahia para Lisboa ao padre provincial Miguel de Torres, ao sugerir a submissão dos índios recalcitrantes à missionação, fazendo-os “tributários ao serviço d'El Rei e dos cristãos, que os ajudassem a senhorear”, evoca, de modo bastante geral, o exemplo de “todas as terras novas que são conquistadas, como do Peru e outras muitas”.⁸ Numa outra carta, escrita na Bahia em 1558, ao preconizar novamente o controle sobre os indígenas, Nóbrega evocou com mais precisão o exemplo peruano e paraguaio, que o fizeram mudar de opinião sobre a viabilidade do projeto. Ele era contrário à ideia “até que vi[u] e soube a experiência que se tem em outras partes, *scilicet* no Peru e Paraguai, onde está uma cidade de cristãos no meio da geração carijó, que é maior que todas as desta costa juntas e achega até as serras do Peru, tem mais de trezentas léguas. Destas, cem léguas ao redor, senhoreia aquela cidade donde não há mais gente que do que agora há nesta cidade. E quando começaram a senhoreá-las, foi com trinta ou quarenta homens somente”.⁹ Ou seja, o exemplo

⁸ LEITE, António Serafim (ed.). **Monumenta Brasiliae**. Roma: Monumenta Historica SI, 1957, vol. II (1553-1558), p. 401, n° 60 (carta de agosto de 1557). Manuel da Nóbrega encabeçou, a convite de d. João III, a primeira leva de jesuítas a chegar ao Brasil.

⁹ *Ibidem*, p. 452-453, n° 66. Carta ao padre Miguel de Torres, Bahia 08/05/1588. Sobre as variações no tempo do projeto missionário teológico-político jesuíta no Brasil, ver ZERON, Carlos Alberto de Moura R. *Les aldeamentos jesuítas au Brésil et l'idée moderne d'institution de la société civile*. **Archivum Historicum Societatis Iesu**, anno LXXVI, fasc. 151, p. 38-74, 2007.

espanhol esteve desde o princípio no horizonte dos habitantes da colônia portuguesa, aparecendo como o mais apropriado tanto para a cristianização dos índios (em todo caso aos olhos do já então experiente Nóbrega), quanto para o serviço dos colonos e do monarca, como lembraram em várias ocasiões os governadores do Brasil Diogo Botelho e D. Diogo de Meneses, durante a primeira década do século XVII.

Foi sem dúvida em 1603 que o governador Diogo Botelho representou ao rei que se entregasse as aldeias a clérigos seculares, o que fez com que Felipe III consultasse, em 1604, a Mesa de Consciência e Ordens “sobre se porem nas aldeias dos gentios clérigos que os batizem e doutrinem, tirando-se com isso a administração dos religiosos [...] ponderando-se bem os inconvenientes que há em os religiosos terem a dita administração”. O bispo da Bahia D. Constantino Barradas também foi consultado, mas deu parecer favorável aos religiosos, lembrando, em carta de 1605, a pouca quantidade e a baixa qualificação lingüística e moral do clero secular.¹⁰ A opinião do governador vem referida numa carta régia de 30 de abril de 1604. Um ano mais tarde, uma outra carta régia, desta vez enviada a Diogo Botelho, refere a uma reviravolta em sua opinião sobre a questão da cura das almas dos índios, ou quem sabe a uma solução temporária em relação a novas aldeias, até que o monarca decidisse se mudaria ou não sua política em relação à administração dos aldeamentos. O governador escrevera que encomendara “aos religiosos da Companhia a dita cura [das almas dos gentios] e repartindo por eles duzentos mil réis, dando a cada aldeia vinte mil cada ano, por tempo de dois”, o que o soberano teve “por mui acertado”, enquanto não mandasse o contrário. Contudo, o governador também sugerira que se mandasse “ordenar o governo desse gentio na forma que se usa nas Índias de Castela”, dizendo, inclusive, ter enviado ao rei um “regimento das ditas Índias”, mas que Felipe III aparentemente não chegou a receber. Tudo isso é referido pelo rei numa carta régia datada de 19 de março de 1605.¹¹

Mais tarde, D. Diogo de Meneses, sucessor de Diogo Botelho, preconizava mais uma vez que as aldeias se organizassem nos moldes que “tem Vossa Majestade no Peru”, propondo novamente que elas fossem retiradas do controle temporal e espiritual dos jesuítas, para entregá-las a capitães que as administrassem e padres seculares que as doutrinassem.¹² Finalmente, Felipe III, pela referida lei de 1611,

¹⁰ IANNTI, Mesa de Consciência e Ordens, Cartas régias, cód. 18, fl. 60, *apud* RUBERT, A. **Igreja no Brasil**. Santa Maria (RS): Livraria Editora Pallotti, 1983, vol. II, p. 145. A carta régia endereçada à Mesa de Consciência e Ordens está transcrita em CCLP, vol. I, p. 76.

¹¹ **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, tomo 73, parte I, p. 5, 1910 (carta de Felipe III a Diogo Botelho, Lisboa, 19/03/1605). Stuart Schwartz chama a atenção para a incompreensão do sistema espanhol de repartição dos índios, sobretudo da *encomienda* pelos brasileiros, apesar dos diversos pedidos para sua implementação na colônia portuguesa. SCHWARTZ, S. B. **Burocracia e sociedade...**, p. 106-112.

¹² “Primeiramente ha V. Magestade de saber que neste estado não há jndio que seja christão nem saiba que cousa he a fé que disem que profissão, e o que sabem he como pessoa que

pretendeu pôr em prática estes projetos, entregando a administração dos índios a capitães seculares, e a cura das almas preferencialmente ao clero secular, e em todo caso, colocando as aldeias, no espiritual, sob a tutela do bispo da Bahia. Os missionários, mesmo regulares, poderiam então, segundo o texto da lei, “ser privados quando das visitas [episcopais] resultarem contra eles culpas por que o mereçam”, o que anulava os privilégios e autonomia que as ordens religiosas tinham na catequese dos naturais da terra. Como vimos, esta modificação foi duas vezes sugerida por sucessivos governadores (o que aponta de onde teria vindo a ideia), que não deixaram ambos de indicar o exemplo peruano. Até que ponto este paralelo é válido? O que significava, do ponto de vista político, esta mudança aparentemente de cunho religioso?

A implementação das resoluções tridentinas na América espanhola tinham um marcado cunho político. Paradoxalmente, a busca por uma normatização da Igreja sob a tutela da Igreja secular, ou seja, dos bispos e arcebispos – normatização preconizada por Trento em detrimento das liberdades das ordens regulares –, na América, por causa do padroado régio, significava um reforço do poder régio. Durante os primeiros anos da colonização do Novo Mundo, a evangelização foi levada adiante apenas por frades mendicantes (franciscanos e dominicanos), que por uma bula papal, a *Omnimoda*, de 1522, tinham poderes praticamente equivalentes ao de um bispo. Somente algum tempo depois do começo da formação de uma malha eclesiástica secular é que os conflitos entre bispos e frades começaram a surgir, ainda mais no contexto tridentino de reforço da autoridade episcopal. A coroa manteve a partir de então uma política temporizadora, até o dia 1º de junho de 1574, quando Felipe II promulgou a *ordonanza del Patronazgo*, pela qual as ordens mendicantes perdiam a maioria dos seus privilégios, devendo se submeter, quando exercessem ofícios paroquiais, ao poder episcopal. Os cargos de cura de almas, inclusive nas *doctrinas* de índios, deveriam a partir de então ser preenchidos por oposição, o

tem aquillo de cor a não ha mais, e a principal parte por onde isso esta desta maneira he pela pouca comunicação que tem comnosco e seu pouco entendimento, e para isto me parece que V. Mgde deue mandar por estar Aldeas e repartillas por toda esta costa segundo a necessidade dos sítios, e engenhos, e nas Aldeas por hum sacerdote que os doutrine, e seya seu prelado, e juntamente hum homem branco que lhe sirua de seu capitão, e hum escrivão e hum meirinho, e a estes todos elles mesmos dem por cada cabeça húa certa porção para seu mantimento e isto mesmo tem V Mgde no Peru, e este Capitão lhe ordene seus Alcaldes e húa Camara e os faça vereadores, e que consultem suas cousas sendo porem o capitão Prezidente com o seu escriuão e a este se lhe faça um regimento do que ha de fazer, e que estes Índios possão ir trabalhar por seus estipendios”. Carta de d. Diogo de Meneses ao rei, Olinda, 23 de agosto de 1608, **ABNRJ**, vol. 57, p. 39, 1935. O governador insiste sobre a questão, criticando a lei de liberdade dos índios, de 1609, em outras cartas. cf. carta de d. Diogo de Meneses ao rei, Bahia, 8 de maio de 1610 (id. p. 69) e carta de 7 de fevereiro de 1611 (id. p. 74). Em carta da Bahia de 1 de março de 1612, o governador agradece a nova lei, “que todo este estado a recebo por grande mercê, e eu da minha parte beijo a mão de V Mde”, dizendo tê-la posto logo em execução (id. p. 80).

candidato aprovado pelo ordinário sendo em seguida apresentado pelo vice-rei. A instalação do candidato no benefício cabia, finalmente, ao prelado. Estas idas e vindas serviam para manter pelo menos nominalmente a supremacia régia no contexto do padroado.¹³

Interessante notar que, apesar do claro modelo hispano-americano, uma lei similar também havia sido promulgada no contexto da Índia portuguesa em 1607, dando seguimento a um processo de distanciamento de para como as ordens regulares começado em 1581, quando a coroa instituiu os ofícios de conservador e juiz dos cristãos da terra, retirando assim aos regulares um importante papel na gestão civil dos autóctones.¹⁴ Pela lei de 1607, segundo Ângela Barreto Xavier, “o rei estabelecia uma hierarquia de preferências, possivelmente homóloga à sua percepção daquilo que devia ser a ordem imperial local”. Os ofícios paroquiais deviam assim ser ocupados em primeiro lugar por clérigos seculares que soubessem “a língua”, e somente na falta destes por membros das ordens, também (ao menos) bilíngües. Na Índia aparece ainda uma terceira categoria que ocupava o degrau inferior da escala: “os canarins naturais da terra”.¹⁵ O fato do exemplo goês não aparecer na documentação brasileira, não impede que ele acabe por reforçar ainda mais a ideia de que havia uma vontade normatizadora global de Felipe III quanto ao lugar privilegiado do clero secular na estrutura de controle das populações locais do seu império. Nesse sentido, seguimos ainda Xavier na sua afirmação da importância da conjunção do apostolado e da cura de almas como disponibilizadora das “estruturas necessárias para a cristianização dos locais, favorecendo a transição da conversão nominal para a verdadeira conversão cultural”.¹⁶

Mas voltemos ao exemplo hispânico. O que podemos concluir é que, apesar da vontade normalizadora tanto tridentina quanto régia, que passava em ambos os casos pela secularização das paróquias e *doctrinas*, este exemplo não serve como parâmetro prático, mas tão só como modelo teórico para a situação luso-americana, já que, pelo menos no que toca as questões doutrinárias e eclesiológicas, a realidade estava ainda longe de se aproximar da norma preconizada pelas *ordenanzas* régias. A ideia de uma matriz peruana para a lei de 1611, contudo, se mantém, pois, como vimos acima, o governador Diogo Botelho, ao se referir ao dito exemplo, evoca justamente o “regimento das ditas Índias”, e não uma descrição do que poderia ser a realidade observável localmente.

Em tempos de neo-escolástica, não podemos estranhar a preeminência da regra sobre a prática enquanto paradigma de conformação dos instrumentos de governo e

¹³ Para mais detalhes sobre a *ordenanza*, ver PADDEN, Robert B. The Ordenanza del Patronazgo of 1574: an interpretative essay. In SCHWALLER, John F. (ed.). **The Church in Colonial Latin America**. SR Books: Wilmington (Del.), 2000, p. 41-43.

¹⁴ XAVIER, Ângela Barreto. **A Invenção de Goa**. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008, p. 184.

¹⁵ *Ibidem*, p. 412.

¹⁶ *Ibidem*, p. 168.

dominação, preeminência que explicaria, aliás, o não raro fracasso e variações das tentativas de reforma do quadro institucional local por causa da por vezes evidente inadequação às possibilidades práticas regionais. Contudo, também nos interessa aqui vislumbrar a quê estava subsumida a política régia em relação às instituições eclesiásticas na colônia portuguesa, ou seja, o que movia as tentativas de reformas ou de reformulações das instituições locais. E deste ponto de vista podem ser evocados tanto o exemplo peruano quanto o goês de 1609, quanto brasileiro da lei de 1611, claramente vinculados a uma vontade de enquadramento forçado da população local tanto europeia como autóctone, à ordem ibérica, o que passava pela aplicação das normas tridentinas, ou seja, pela normatização da vida comunitária ao nível da paróquia. Tanto assim é que a lei de 1611 não deixa de mencionar que a subordinação dos vigários “ao Ordinário, no que toca o seu ofício de curas”, era “conforme ao Sagrado Concílio Tridentino”. As várias tentativas espanholas e portuguesas de vincular esse processo preferencialmente ao clero secular, mostram ainda mais a importância política deste na consolidação (sua construção era ofício das ordens regulares) do espaço imperial exclusivamente cristão “desses utópicos portugueses”.¹⁷ Ainda segundo Xavier, “A par da ambição de uma integração política mais estável que a conversão ao Cristianismo parecia promover, acrescia esta outra utopia: a alteração do *modus vivendi* local, a criação de um mundo novo, de uma outra *respublica christiana*”.¹⁸

Sobre os resultados da lei de 1611, temos poucas informações. O provincial jesuíta Henrique Gomes, em carta escrita da Bahia a Antonio de Mascarenhas em 16 de junho de 1614, diz que o governador Gaspar de Sousa decidira não aplicar a lei de 1611, deixando aos inácianos o poder temporal e espiritual das aldeias indígenas.¹⁹ Mas a menos que esta informação se refira apenas ao caso baiano, o provincial parece estar incorreto, e sua missiva pode ter sido uma cartada para dar ao seu superior uma imagem de perfeita concórdia e inserção da ordem na sociedade local, depois das grandes perturbações surgidas no contexto da publicação da lei de liberdade dos índios de 1609. Incorreta (ou limitada), pois sabemos que pelo menos em Pernambuco, o administrador eclesiástico nomeado em 1616, chegou a transferir algumas aldeias que estavam sob a administração de jesuítas e franciscanos, a clérigos seculares.²⁰ Somente pesquisas mais aprofundadas poderão esclarecer a questão da aplicação ou não da lei de 1611. Não tanto sobre uma total secularização das aldeias,

¹⁷ E, diria ainda, castelhanos... *Ibidem*, p. 316.

¹⁸ *Ibidem*, p. 342-343.

¹⁹ Apud CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. The Jesuits and the political language of the City: riot and procession in early Seventeenth-Century Salvador de Bahia. In: BROCKEY, Liam (ed.). **Portuguese Colonial Cities in the Early Modern World**. Farnham: Ashgate, 2008, p. 56.

²⁰ RUBERT, A. **A Igreja no Brasil...**, vol II, p. 61. Sobre as discórdias e entendimentos entre jesuítas e elite local baiana, ver o texto de Charlotte de Castelnau-L'Estoile citado na nota anterior.

que bem se sabe, não aconteceu, mas sobretudo no que toca um possível aumento da autoridade dos bispos e administradores eclesiásticos sobre as missões lideradas por clérigos regulares, já que a lei previa que estes clérigos fossem empossados pelo bispo, que por sua vez tinham, ainda segundo ela, jurisdição eles.

É quem sabe o pouco sucesso da lei de 1611 que explica por que na década seguinte, no contexto da conquista e colonização do Maranhão, foi mais uma vez o exemplo peruano e até o metropolitano, e não o brasileiro, que serviram de modelo para que personagens de relevo da política local pedissem a transferência da administração das aldeias a capitães civis e também o aumento da estrutura da Igreja secular. Em seu livro datado de 1624, Simão Estácio da Silveira pedia que as aldeias fossem dadas a “administradores casados e de cabedal”, para que estes sustentassem “Igreja e clérigo com algum moderado serviço, que para isso recebam de cada gentio cada mês, como se faz nas Índias”, terminando com um poderoso “que também os povos de Portugal são governados por ministros de Sua Majestade”. Um pouco antes, em petição de 1621, o depois governador do Maranhão Bento Maciel Parente, sugerira que fosse criado um bispado do Maranhão, e que ali fosse implementado um sistema de *encomienda*, também para “el sustento de este Obispo, y demas ministros Eclesiasticos que fueren imbiados a esta nueva Monarchia [...] assi como se haze em las Indias de Castilla”.²¹ Veremos que pelo menos a criação do bispado chegou a ser seriamente cogitada, mas nenhuma lei de teor semelhante à de 1611 chegou a ser promulgada, naquele contexto, especificamente para o Estado do Maranhão.

Nesse contexto, entende-se bem melhor o pedido régio feito ao papa, em 1611, para a criação de uma prelazia na Paraíba, a expansão para o norte da costa (Ceará, Maranhão) e a promulgação, naquele mesmo ano, da legislação régia que tirava aos jesuítas qualquer controle sobre os índios, numa vontade, nunca é demais repisar, de criar uma situação de normalidade, com índios e colonos sob os cuidados espirituais de um cura secular, e não de um religioso.

Um primeiro breve papal de criação da prelazia foi emitido em 12 de agosto de 1611, mas devido às imprecisões que continha quanto à área de jurisdição, fez-se necessária a publicação de um novo breve, chamado, como o anterior, *In supereminenti*, e datado de 14 de julho de 1614, e que definia o seu raio de ação, como desejava o monarca, não só à capitania de Pernambuco, mas também a Itamaracá, Paraíba e Rio Grande “até a linha equinocial com tudo quanto de novo se conquistará e se construirá”, ou seja, como lembra Rubert, uma imensa área

²¹ SILVEIRA, Simão Estácio da. Relação summaria das cousas do Maranhão [...] Dirigida aos pobres deste Reino de Portugal. In: **Memorias para a Historia do Extincto Estado do Maranhão cujo territorio comprehende hoje as provincias do Maranhão, Piauhy, Grão-Pará e Amazonas** colligidas e annotadas por ALMEIDA, Candido Mendes de. Rio de Janeiro: Nova Typographia de J. Paulo Hilderrandt, 1874, t. 2, p. 15. E petição dirigida pelo capitão mor Bento Maciel Parente ao rei de Portugal d. Felipe III acompanhada de um memorial. In: *Ibidem*, p. 35-36. Ver também RAMINELLI, Ronald. **Viagens Ultramarinas**. Monarcas, vassallos e governo a distância. São Paulo: Alameda, 2008, p. 50-51.

escassamente habitada que incluía o Maranhão, na época ainda com uma forte presença francesa.²² O fato da sua sede estar na cidade da Paraíba e não em Olinda, o verdadeiro centro regional, explica-se sem dúvida pela capitania paraibana ser de fundação régia, enquanto Pernambuco era terra donatária.

A criação da prelazia fora proposta ao rei pelo bispo d. Constantino Barradas (1603-1618), após uma prolongada visita a Pernambuco e Itamaracá. Segundo Pereira da Costa, o bispo também sugerira que a prelazia do Rio de Janeiro fosse ao mesmo tempo elevada a bispado, tendo em vista não só as grandes distâncias, mas também a sustentabilidade financeira dessas regiões.²³ A criação da prelazia pernambucana tinha ainda o apoio do governador geral do Brasil d. Diogo de Meneses, que, curiosamente, propõe a criação de um administrador em Pernambuco como meio de sanar as contendas jurisdicionais que tinha com o mesmo d. Constantino.²⁴

O primeiro administrador foi nomeado por carta régia de 19 de fevereiro de 1616. Antonio Teixeira Cabral, presbítero secular formado em cânones, criou curatos e paróquias, fez visitas, e, sem dúvida no espírito da lei de 1611, transferiu missões dos jesuítas e também dos franciscanos ao clero secular.²⁵ Teixeira Cabral morreu em 1620, e em seu lugar foi nomeado, em maio de 1622, o licenciado Bartolomeu Ferreira Lagarto. Este chegou a dar poderes de vigário-geral e provisor (ou seja, poderes jurisdicionais) ao franciscano fr. Cristóvão Severim, que estava de partida para o Maranhão (tomado aos franceses em 1614-15), e também de qualificador e revedor de livros do Santo Ofício.²⁶ Enquanto isso, o novo bispo da Bahia, Marcos Teixeira, reclamava da perda de verbas que a criação da administração lhe infligira, pedindo a reintegração ao bispado dos territórios perdidos. A Mesa da Consciência e Ordens, por carta régia de 9 de fevereiro de 1622, ao negar-lhe tal pedido, ordenava “que se trate de criar um novo bispado na conquista do Maranhão, que tem necessidade de cabeça eclesiástica para crescer e se povoar; e no seu distrito poderá entrar parte daquele que atualmente pertence ao Administrador de Pernambuco, e se verá se o restante se deve tornar ao bispado da Bahia, donde saiu”.²⁷ Quase exatamente um ano depois, o rei, por carta régia de 8 de fevereiro de 1623, reuniu a prelazia ao bispado da Bahia, o que foi homologado pelo papa em 6 de julho de 1624, mas o tal bispado, que deveria sem dúvida acompanhar a criação

²² RUBERT, A. **A Igreja no Brasil...**, vol. II, p. 58.

²³ *Ibidem*, p. 57 e COSTA, Francisco Augusto Pereira da. **Anais Pernambucanos**. Recife: Fundarpe, 1983 [1951-1966] (edição fac-símile em CdRom), vol II, p. 322.

²⁴ Carta de d. Diogo de Meneses ao rei, Bahia 7 de fevereiro de 1611. **ABNRJ**, vol. 57, p. 73-74, 1935. Sobre a “longa pendência” entre o bispo e os governadores D. Diogo Botelho e depois D. Diogo de Meneses, ver A. RUBERT, A. **A Igreja no Brasil...**, vol. II, p. 18-21.

²⁵ RUBERT, A. **A Igreja no Brasil...**, vol. I, p. 158. O decreto de nomeação de Teixeira Cabral pode ser lido em Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, 015, Cx. 5, d. 422 de 3 de agosto de 1651.

²⁶ SALVADOR, Fr. Vicente do. **História do Brasil 1500-1627**. São Paulo: Melhoramentos, 1965, p. 456.

²⁷ **CCLP** vol. III, p. 65-66 carta régia de 9 de fevereiro de 1622.

do Estado Maranhão, separado do Brasil desde 1621, só tornou-se realidade muito mais tarde, em 1677.

Também houveram tentativas de reorganização da estrutura eclesiástica das partes do Sul. Felipe IV, no contexto de guerra atlântica, mas também em conexão à sempre premente questão dos índios, promulgou a criação de um tribunal inquisitorial no Rio de Janeiro, ao mesmo tempo que nomeava um bispo para a região, o primeiro antístite sendo o então administrador da prelazia do Sul.²⁸ Para se entender o nexos entre a criação do tribunal inquisitorial e a questão indígena, não será despendendo repassar rapidamente os nomes e a ação dos diferentes prelados que ocuparam a administração eclesiástica do Rio de Janeiro.

A administração eclesiástica do Rio de Janeiro foi criada por uma bula de 19 de julho de 1575, alegando-se o aumento da população, a conversão dos índios e as longas distâncias que separavam os territórios do sul do bispo da Bahia. O primeiro administrador, o licenciado Bartolomeu Simões Pereira, que lá chegou em 1578, realizou visitas, criou novas paróquias, e em 1582 teve a oportunidade de mostrar sua fidelidade à coroa. Acumulando o governo da capitania com a prelazia por causa da ausência do capitão-mor, recusou as aliantes cartas que uma frota francesa lhe entregou em nome de d. Antonio, o prior do Crato. Mas segundo Rubert, um dos pontos mais sérios com que se houve o administrador, foi o inveterado abuso dos brancos em relação aos índios, colocando-se o prelado sempre do lado destes e dos jesuítas contra os colonos. Essa posição trouxe-lhe muitos dissabores, e Simões Pereira foi várias vezes obrigado a deixar o Rio para São Paulo, e dali para o Espírito Santo, pelas perseguições dos obstinados escravizadores de índios. Estes chegaram até a intentar-lhe um processo junto ao bispo da Bahia por irregularidades “morais e de ação” aparentemente infundadas.²⁹ Mas a realidade era mais complexa do que diz Rubert. Segundo Coaracy, os diferentes prelados queriam na verdade monopolizar as autorizações – contra pagamento – para a organização de expedições contra os índios e sua conseqüente escravização, o que apontaria para a existência de uma trama de interesses ao menos tripolar (podemos ainda adicionar uma quarta voz, a do capitão-mor), que podiam, é claro, eventualmente convergir. Sem contar com a influência de um quinto polo, indígena, aliás, nem sempre único, como mostra Maria Regina Celestino de Almeida em recente obra de síntese.³⁰

²⁸ As tentativas de criação de um tribunal no Brasil foram tratadas de modo mais pormenorizado em FEITLER, Bruno. Usos políticos del Santo Oficio portugués en el Atlántico (Brasil y África Occidental): el período filipino...

²⁹ RUBERT, A. **A Igreja no Brasil...**, vol. I, p. 170-172.

³⁰ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Ed FGV, 2010, sobretudo p. 75-106. Ver também a síntese de WRIGHT, Robin com a colaboração de CUNHA, Manuela Carneiro da. *Destruction, Resistance, and Transformation. Southern, Coastal, and Northern Brazil (1580-1890)*. In: SALOMON, Frank e SCHWARTZ, Stuart B. (org.). **The Cambridge History of Native Peoples of the Americas**. Cambridge UPress, 1999, vol. III, parte 2, p. 287-380.

O segundo prelado, o padre João da Costa acabou sendo destituído em 1605, não muito tempo depois de assumir o cargo, à pedido da população e do bispo da Bahia, pois pretendia, nas palavras de Coaracy “levantar bandeiras contra os índios para que à prelazia fosse reservado com exclusividade o direito de reduzi-los à escravidão e vendê-los aos habitantes”.³¹

Manoel da Costa Aborim assumiu a prelazia em 2 de outubro de 1607. Sua administração, que durou até 1629, também ficou marcada pelas disputas em torno da questão indígena.³² Aborim teria morrido envenenado (rumor que também corria sob a morte do primeiro prelado do Rio) por causa dos conflitos de jurisdição com os governadores civis, ouvidores e a Câmara, ou por ter impedido que um cristão-novo, Manuel da Nóbrega, o “arrevessa toucinho”, tomasse posse do cargo de vigário paroquial, impedimento que se inseria perfeitamente em todo um conjunto de cartas régias que tentavam conter a entrega de benefícios e da cura de almas a clérigos cristãos-novos.³³ Aborim chegou ainda a publicar excomunhões contra os que negociassem índios das reduções jesuíticas, enquanto as autoridades civis não lhe reconheciam poderes para deliberar sobre a questão da liberdade indígena.³⁴

O administrador seguinte, o dr. Lourenço de Mendonça, foi nomeado por alvará de 22 de julho de 1631. Nascido em Sezimbra, depois de terminados os estudos, foi nomeado juiz do tribunal da legacia apostólica de Lisboa e “membro” do Santo Ofício. Transferiu-se, por volta de 1615, para as Américas, sendo comissário inquisitorial em Potosi, e depois de lá estar por cinco anos, tornou-se missionário junto aos índios de Chichas. Em 1625 foi visitador das Províncias do Sul, passando inclusive pelo Paraguai, onde pôde ter uma ideia da ação devastadora dos paulistas nas missões do Guairá. Ou seja, era uma pessoa com experiência da administração espanhola e da missionação indígena. Sua nomeação em 1631 para a prelazia do Rio, não pode ser fortuita quando se pensa na política que ali devia ser implementada em relação aos apresamentos.³⁵

³¹ COARACY, Vivaldo. **O Rio de Janeiro no século dezessete**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1965, p. 22-23.

³² *Ibidem*, p. 27.

³³ Cf. cartas régias de 4 de fevereiro de 1603, **CCLP**. vol. I, p. 5; de 19 de abril de 1616, **CCLP**. vol. II, p. 200 e de 8 de junho de 1621, **CCLP**. vol. III, p. 46.

³⁴ COARACY, V. **O Rio de Janeiro no século dezessete...**, p. 72.

³⁵ RUBERT, Arlindo. O prelado Lourenço de Mendonça, 1º bispo eleito do Rio de Janeiro. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, vol. 311, p. 13-33, 1976. Lourenço de Mendonça também é o autor de vários textos nos quais descreve sua atuação, insta a criação do bispado do Rio e defende a presença de portugueses nas Índias de Castela. Ver CURTO, Diogo Ramada. O padre Lourenço de Mendonça: entre o Brasil e o Peru (c. 1630-c.1640). **Topoi**. v. 11, nº 12, p. 27-35, 2010 e CARDIM, Pedro. De la nación a la lealtad al rey. Lourenço de Mendonça y el estatuto de los portugueses en la Monarquía española de la década de 1630. In: GONZALES, D. (org.). **Extranjeros y enemigos en Iberoamérica: La visión del otro**. Huelva: Universidad de Huelva (no prelo). Agradeço ao autor ter-me facultado a leitura deste texto.

Ao partir para o Brasil, fora Mendonça incumbido pelo Conselho de Portugal e pelo Conselho das Índias de Castela de pôr um freio às incursões paulistas. Com efeito, assim que chegou, publicou éditos em vários lugares contra os que fossem às províncias de Castela,³⁶ mas como seus antecessores, encontrou uma forte resistência da população local, que além de atentar à sua vida, acusou-o de delitos inquisitoriais.³⁷ Mendonça voltou em 1637 para Portugal para esclarecer a situação sendo inocentado, tanto pelo rei quanto pela Inquisição. Foi sem dúvida perante os grandes problemas que encontrou ao chegar no Rio – problemas de autoridade, e relativos às necessidades espirituais da população negra, indígena e branca –, além de pensar em sua própria promoção, que Mendonça redigiu um largo memorial, ainda em 1631, instando que o rei elevasse a administração eclesiástica do Rio a bispado. A questão da autoridade era essencial, e um bispo, com jurisdição própria e o poder para administrar o sacramento da ordem e o crisma, não teria tido os mesmos problemas de atentados e perseguições que simples padres, como administradores, sofreram. Este memorial impresso não foi enviado apenas aos ministros régios, mas Mendonça também conseguiu o apoio do colector pontifício, que remeteu o texto à Congregação de Propaganda Fide. Em 1633 os cardeais ordenaram que “se escrevesse ao coletor pontifício em Portugal e ao núncio em Madrid para que urgissem junto aos ministros régios a criação do bispado do Rio de Janeiro”.³⁸

Felipe IV não agiu de imediato, mas o contexto de guerra e o medo de uma invasão holandesa nas partes do sul, de onde os hereges achariam caminho fácil para o Peru, encontrou um reforço no memorial de Mendonça e na pressão romana. O estopim, contudo, foi sem dúvida um outro memorial, escrito desta vez pelo padre Antonio Ruiz de Montoya, procurador da província jesuíta do Paraguai, entregue pessoalmente na corte em 1639. Nele, Montoya lembrava o perigo herético, mas desejava sobretudo conter a devastação que os paulistas faziam nas missões indígenas.³⁹ De modo ainda mais claro do que no caso da criação da administração paraibana, vemos aqui a importância que a estrutura eclesiástica podia revestir para os intentos régios.

No dia 19 de setembro de 1639 Felipe IV emitia duas cédulas reais fazendo do apresamento de índios um delito de foro inquisitorial a ser tratado por um tribunal carioca, dependente do tribunal de Lisboa. Elas também mencionavam a elevação da administração em bispado, “para que toda esta prohibicion y sus partes y penas se executen con mas terror, autoridad y respecto y eficacia”. Em 2 de outubro de 1639 Lourenço de Mendonça foi confirmado bispo do Rio de Janeiro pelo rei, que enviou, cinco dias depois, carta à Santa Sé pedindo a criação do bispado. A restauração

³⁶ STELLA, Roseli Santaella. **O domínio espanhol no Brasil durante a monarquia dos Felipes 1580-1640**. São Paulo, Unibero, 2000, p. 202.

³⁷ RUBERT, A. O prelado Lourenço de Mendonça..., p. 13-33.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ FEITLER, B. Usos políticos del Santo Oficio portugués en el Atlántico (Brasil y África Occidental): el período filipino...

portuguesa, evidentemente, deixou em suspenso e ao mesmo tempo impediu a concretização da elevação da prelazia em bispado, já que o movimento independentista acarretou a ruptura das relações entre Roma e Lisboa. O bispado do Rio de Janeiro só se tornaria realidade bem mais tarde, em 1676, no âmbito de uma reorganização geral da geografia episcopal da América portuguesa. Quanto a criação de um tribunal inquisitorial carioca, parece improvável que as altas instâncias do Santo Ofício português compactuasse com a ideia régia. Como nas primeiras tentativas de criação de um tribunal no Brasil, ainda em tempos de Felipe III, mesmo se a Restauração não tivesse acontecido, ela dificilmente se efetivaria.

Ao fim deste sobrevoo da política filipina em relação ao clero secular no Brasil, devemos ressaltar que a história indígena, a questão do apresamento, do controle e da catequese dos nativos surge como fulcral para se entender o período, durante o qual a Coroa tendeu a querer controlar cada vez mais o território e a população local, sobretudo por meio de uma normalização a ser efetivada pelos prelados seculares, pelos párocos, e pela repressão inquisitorial. Tratava-se de manter a ortodoxia católica da população de origem europeia, e de acelerar a inserção dos indígenas, por meio do clero secular, ao mundo cristão e ibérico. Finalmente, a comparação entre a história da estrutura eclesiástica do Brasil e a da porção hispano-americana do império, mostra em primeiro lugar que o exemplo hispano, sobretudo peruano, era o modelo a ser seguido segundo os poderes locais. Nota-se, por outro lado, uma convergência da política régia pelo que toca uma busca global por um melhor enquadramento episcopal e assim uma melhor integração das populações locais no império.

Entre Desagravos e Glórias: igreja, governo e práticas jurídico-religiosas no Império Português (1696-1759)

Bruno Kawai Souto Maior de Melo¹

Em fins do século XVII Pernambuco era um dilatado bispado, o que não era peculiaridade alguma naquele tempo. Seu território abrangia desde a foz do Rio São Francisco até o Ceará, segundo o que diz o relatório da visita *ad sacra limina Apostolorum* realizada pelo bispo D. Fr. Francisco de Lima em 1701.² Criado em 1676, governo da mitra olindense foi relativamente perene, passando apenas por pequenos períodos de vacância, o que não era comum para o período.³ O mais expressivo hiato governativo da diocese de Olinda se deu entre os anos de 1715 e 1725, momento posterior ao conflito conhecido como Guerra dos Mascates, onde o envolvimento do bispo de então, D. Manuel Álvares da Costa, acarretou o seu afastamento devido ao partido tomado ao lado dos olindenses.

Pernambuco desde muito cedo recebeu as tradicionais ordens religiosas que fundaram seus primeiros conventos já na segunda metade do século XVI na então capitania Duarte. Dificilmente chegaríamos à cifra estimada de eclesiásticos seculares e regulares existentes na capitania, afinal, como diz Nuno Gonçalo Monteiro,⁴ com base nas dioceses principais do Reino, a facilidade com que se obtinha as primeiras tonsurase ordens menores dificultava a disposição de estatísticas rigorosas sobre o número de religiosos atuantes. Tal fato não descarta a hipótese de haver uma quantidade superior de eclesiásticos em relação aos locais disponíveis ao pasto espiritual, o que não é impossível ter se dado ao longo do Antigo Regime.

No caso de Pernambuco, o levantamento de tais estatísticas se torna ainda mais inviável devido à quase total ausência de documentação eclesiástica do Bispado. Entretanto, se tomarmos por base a já citada visita *ad sacra limina Apostolorum* de 1701, verificaremos que para a freguesia de São Pedro Gonçalves, atual Recife, tínhamos em média 33 padres para uma população de aproximadamente 12.250 pessoas. No ano de 1749, quando Recife já havia sido elevado ao posto de Vila e abrigava importante elite mercantil, contabilizamos o número 163 padres para uma população

¹ Mestrando em História, Bolsista CNPQ – Universidade Federal de Pernambuco.

² Arquivum Secreto Vaticano. **Congregazione del Concílio, Relationes Diocesium**, 596 (Olinden).

³ A diocese do Maranhão, por exemplo, durante o século XVIII, passou por 63 anos de vacância, tendo apenas presença episcopal por 37 anos. Na Arquidiocese da Bahia tais numerários não eram discrepantes, entre 1551 e 1706, ou seja, durante 155 anos, a Bahia esteve sem bispo residente durante 56. Ver. AZZI, Riolando. *A Instituição Eclesiástica Durante a Primeira Época Colonial*. In: **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2008, p.173-174; PAIVA, José Pedro. **Os Bispos do Brasil e a Formação da Sociedade Colonial**. Textos de História. V. 14, N.1/2, 2006.

⁴ OLIVAL, Fernanda; MONTEIRO, Nuno Gonçalves. *Mobilidade Social nas Carreiras Eclesiásticas em Portugal (1500-1820)*. **Análise Social**, Vol. XXXVII (165), 2003.

média de 10.105 pessoas.⁵ Isso nos leva a perceber um considerável crescimento da quantidade de padres em meados do século XVIII.

Vista como possibilidade de mobilidade social, as carreiras eclesiásticas eram vislumbradas tanto pelos filhos da nobreza titular do reino ⁶ quanto pelas famílias das demais camadas sociais. No início do século XVIII o familiar do Santo Ofício e desembargador do Porto, Diogo Guerreiro Camacho de Aboym escrevia: “*assim como toda a república se compões de três ordens, sacerdotes, magistrados, e militares; assim toda família perfeita necessita de hum eclesiástico, de hum legado, de hum soldado; porque o soldado em campanha, e em as cortes; o legado em os governos, e conselhos; o eclesiástico em a Curia, e em a igreja (...)*”.⁷A inserção no estado eclesiástico possibilitava uma participação efetiva no círculo das relações sociais, podendo acarretar valiosos bens pecuniários, como a conquista de algum benefício, ou a participação em redes de influência, o que era de suma importância para se chegar aos escalões intermediários ou superiores do aparelho eclesiástico.⁸

Nesse contexto começamos a entender a trajetória religiosa de Domingos do Loreto Couto. Natural do Recife, não sabemos exatamente a data de seu nascimento, provavelmente em fins do século XVII, como se pode antever pela referência que Couto faz à sua mãe em seus *Desagravos*: “*desde que pario o ultimo filho, até que faleceu (1735), em que passarão trinta e sete anos não comeo carne, e sobre esta mortificação trazia o corpo sempre atormentado por silícios(...)*”.⁹

Sua mãe, Laura Soares Godim, era filha do Capitão Mor Marcos Velho Gondim, fidalgo da casa Real e cavaleiro professo na Ordem de Cristo, e de Isabel Soares da Fonseca, filha do Capitão Bartholomeu Soares Canha. Quanto ao seu pai, temos escassos dados bibliográficos. Sabemos que chamava-se João Álvares do Couto, originário do Couto do Capareiros, alferes ingresso na Misericórdia de Olinda no ano de 1689 e irmão leigo professo na Ordem Terceira de São Francisco do Recife em 29 de abril de 1698, conforme nos diz José Antônio Gonsalves de Mello.¹⁰

⁵ Informações Gerais da Capitania de Pernambuco. **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**, vol. XXVIII, 1906. Entendemos que o número populacional levantado na *visita ad limina* diverge um pouco da cifra de então. Afinal, dificilmente teríamos um decréscimo populacional, principalmente na área do Recife, que no século XVIII passa a ter importância fulcral na dinâmica da capitania de Pernambuco.

⁶ Ver. MONTEIRO, Nuno Gonçalves. A Crise de Um Modelo. In: **O Crepúsculo dos Grandes: a casa e o patrimônio da Aristocracia em Portugal**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003, p. 169-197.

⁷ ABOYM, Diogo Guerreiro Camacho de. **Escola Moral, Política, Cristã, e Jurídica**. Lisboa: Officina de Bernardo Antonio de Oliveira, 1759, p. 73.

⁸ OLIVAL, Fernanda; MONTEIRO, Nuno Gonçalves. **Mobilidade Social nas Carreiras Eclesiásticas em Portugal (1500-1820)**...

⁹ COUTO, Domingos do Loreto Couto. **Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco**. Vol. XXIV. Liv. VII. Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 1904, p. 157.

¹⁰ MELLO, José Antônio Gonsalves de. Loreto Couto e os Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco. In: **Estudos Pernambucanos**. Recife: FUNDARPE, 1986, p. 197.

O casamento entre Laura Gondim e João do Couto trouxe, provavelmente, bem mais benefícios para ele do que para ela, recém-chegado à terra, pelo menos em relação à família de sua esposa, precisava se unir a uma família que, por sua inserção social, possuísse um poder político efetivo, capaz de garantir a sua integração nos equilíbrios sociais existentes.¹¹ Anos depois já era descrito por Frei Jaboatão como um dos importantes e antigos moradores da povoação do Recife.¹²

A relação da família com a Ordem Franciscana do Recife se inicia desde cedo. Além de seu pai, irmão leigo, sua mãe fora enterrada na capela da ordem terceira de São Francisco, assim como alguns de seus irmãos professaram na mesma ordem.¹³ Uma de suas irmãs, Anna da Fonseca Gondim, casada com o coronel Manoel Araújo de Carvalho, proprietário de avultosa fazenda de gado Vacum na Paraíba que passaria a ser tutelada por Loreto Couto futuramente, “fazia da Igreja de Santo Antonio do Recife sua habitação, ouvindo missa todos os dias em que eram ditas”.¹⁴ Outro irmão de Couto, também padre, chamado José Álvares Couto, fora irmão professo na Ordem Terceira de São Francisco com entrada em 14 de outubro de 1708.¹⁵

Seguindo a devoção da família, Domingos do Loreto Couto professou na Ordem de São Francisco provavelmente no ano de 1725. Segundo Frei Inácio das Neves, procurador geral da província de Santo Antonio do Brasil, Domingos do Loreto Couto, assim como diversos outros sacerdotes coristas da mesma província, foi enviado para Lisboa para que assim se ordenasse devido à vacância dos bispados de Olinda, Rio de Janeiro e do Arcebispado da Bahia, e à necessidade imediata de sacerdotes na província.¹⁶

¹¹ SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. Os homens de negócios e a coroa na construção das hierarquias sociais: o Rio de Janeiro na primeira metade do século XVIII. In: **Na trama das redes: política e negócio no Império Português, séculos XVI –XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 472.

¹² JABOATÃO, Frei Antônio de Santa Maria. **Nova Orbe Seráfico Brasílico ou Chronica dos Frades Menores da Província do Brazil**. Vol. II. Rio de Janeiro: Typografia Brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro, 1858, p. 371.

¹³ PIO, Fernando. **A Ordem Terceira de São Francisco do Recife e suas Igrejas**. Recife, 1975.

¹⁴ COUTO, Domingos do Loreto Couto. **Desagravos e Glórias de Pernambuco...**, p. 160.

¹⁵ MELLO, José Antônio Gonsalves de. **Loreto Couto e os Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco...**, p. 199. Segundo Evaldo Cabral de Mello, antes da criação da Misericórdia de Olinda, a Ordem Terceira de São Francisco funcionou como a contrapartida mascatal da Santa Casa Olindense, seja no plano simbólico do prestígio, seja no prático, dos serviços dispensados aos sócios. MELLO, Evaldo Cabral. **A Fronda dos Mazombos: nobres contra mascates Pernambuco, 1666 - 1715**. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 156.

¹⁶ AHU – **Avulsos de Pernambuco – cx.67, doc. 5691 – 06/04/1748**. CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei [D. João V], sobre a carta do governador da capitania de Pernambuco, [conde dos Arcos, D. Marcos de Noronha e Brito], acerca da ordem para entregar ao padre frei Domingos do Loreto Couto.

Já em Lisboa, após ter professado na fé, Frei Domingos do Loreto Couto, como os demais padres, deveria regressar à província de origem, o que não foi feito, subvertendo a ordem de seus superiores, permaneceu em Portugal. Recém-professo, Frei Domingos fica durante oito anos em Portugal, empreendendo várias “*extravagâncias*” e “*escândalos*” em diversas partes do reino, dentre elas o furto de uma cama do convento das freiras da Esperança, a venda de conhecimentos falsos de uns fechos de açúcar e a prática de pedir dinheiro emprestado, conforme nos diz o definitório realizado no convento de Santo Antônio da Bahia em 5 de janeiro de 1735.¹⁷

Feito prisioneiro em Lisboa, foi mandado pelos padres procuradores para a Bahia, de onde fugiu ainda no porto, passando mais dois anos fora das regras de sua ordem, até que novamente foi preso pelos seus prelados em refúgio na casa do Capitão Francisco Vieira de Farias. Segundo o mesmo definitório, Frei Domingos teria sido visto em trajes seculares e pedindo esmola a diversas pessoas na cidade de Salvador. Recolhido à sua ordem, foi condenado a seis meses de cárcere formal, durante os quais lhe dariam “*três disciplinas por mão alheia no refeitório a cada semana, a saber nas segundas, quartas e sextas*”, assim como “*teria depois lugar abaixo dos religiosos deste estado*”.¹⁸

Frei Domingos não vivenciou a disciplina que lhe foi imposta, alegando algumas enfermidades, dentre elas queixas em uma das pernas e achaques incontrolláveis, passou à enfermaria do convento, onde prontamente, segundo Frei Inácio das Neves, tentou convencer os médicos de que a sua melhora só se daria se ele fosse enviado aos “*ares pátrios*”, ou seja, Pernambuco, o que conseguiu. Alegaram os médicos que eram verdadeiras as suas queixas, e que essas só seriam sanadas com banhos em “*rio corrente*”, o que seria impossível no convento, obtendo o dito Frei licença para tomar os citados banhos na fazenda de um dos seus cunhados.

Chegando a Pernambuco, Frei Domingos passou a residir na casa de suas irmãs, tutelando-as devido à morte de seus maridos, cuidando da educação de seus sobrinhos “*orphaons e menores*” e dando assistência ao seu pai, “*homem decrépito de mais de oitenta anos*”.¹⁹ Viveu em torno de sete anos na casa de suas irmãs, como atesta a carta de 8 de outubro de 1744 escrita pelo Frei Manoel de São José, provincial dos beneditinos. Nesse ínterim, alegando ser impossível a observância na ordem franciscana, solicita um breve papal para transitar para “*religiam mais larga*”, afirmando serem “*continuas as doenças sofridas ao longo de muitos anos e causadas pela observação a rigorosa regra quanto também para poder mais facilmente dar assistência a seu pai doente que é mais que octagenário e de várias de suas irmãs que eram viúvas e sobrinhos menores*”.²⁰

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*. Tal modelo de disciplina era previsto no **Estatuto da Província de Santo Antonio do Brasil**. Lisboa: Oficina de Manoel e Joseph Lopes Ferreyra, 1709.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

A solicitação de um breve papal de trânsito consistia em um ato de graça pontifício, onde Loreto Couto romperia os laços com a “*fé franciscana*” e professaria em outra ordem, ou “*religiam mais larga*”, como dito pelo próprio Domingos. Ora, a solicitação de um breve papal nos remete a uma discussão puramente jurídica, que compreende as possibilidades de agravos a instâncias de poder que estão além da estrutura normativa do pluricontinental Império Português.

Segundo Antonio Manuel Hespanha, a época moderna caracteriza-se por uma pluralidade de ordens jurídicas, que conduzia a um emaranhado de relações contraditórias entre uma multiplicidade de polos nos quais a coroa ocupava lugares e hierarquias diversas, onde a primazia cabia ao Direito Nacional, quer legislativo quer consuetudinário, devendo recorrer-se, na falta dele, ao Direito Comum, Romano ou Canônico.²¹ Diante desse caleidoscópio de forças atuantes, a Igreja Católica revela-se como entidade política de suma importância na estruturação da monarquia portuguesa moderna. Dotada de estatuto particular, dispunha de jurisdição privilegiada exercida em tribunais próprios, respondendo em causas tanto de *foro* interno como externo a um direito auto referencial que lhe permitia impor penas espirituais e temporais tanto a eclesiásticos quanto a leigos.²²

Partindo de tal, começamos a entender a complexa querela em que Domingos do Loreto Couto se metera. Solicitar um breve papal em nada feriria o princípio de primazia do direito régio, afinal, em matéria espiritual os eclesiásticos respondiam inteiramente ao direito canônico.

O direito canônico era completamente independente do direito temporal do reino e predominantemente tributário de fontes normativas e doutrinárias que escapavam ao controle da própria Igreja nacional. Pelo que a margem em que a influência dos poderes temporais sobre ele se poderia fazer sentir era estreitíssima, para não dizer inexistente. Na verdade, embora a coroa tenha procurado garantir, no plano do direito oficial, supremacia do direito régio, o certo é que, não se imiscuindo este na organização interna da Igreja, aí dominava plenamente o direito canônico e a sua doutrina.²³

Tal fórmula parece aceitável, não fosse o conjunto de prescrições existentes no *corpus* legislativo Português, que de alguma forma restringiam aos eclesiásticos a

²¹ HESPANHA, Antonio Manuel. Porque é que existe e em que é que consiste um direito colonial brasileiro. In: **Brasil – Portugal**: sociedade, culturas e formas de governar no Mundo Português (séculos XVI e XVIII). São Paulo: Annablume, 2006, p. 23; _____. **As Vésperas do Leviathan**: instituição e poder político em Portugal – séc. XVII. Coimbra: Almedina, 1994, p. 286-287; _____. **Imbecilias**: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades do antigo regime. São Paulo: Annablume, 2010, p. 172.

²² PRODI, Paolo. **Uma História da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 63.

²³ HESPANHA, Antonio Manuel. **As Vésperas do Leviathan**..., p. 335.

utilização das instâncias jurídicas de Roma como possibilidades para os seus agravos. Um exemplo dessas barreiras, encontramos já nas ordenações afonsinas, ainda no século XV, diz o texto normativo sobre as cartas apostólicas:

e porque os reis, que antes de nós foram, virão manifestamente que algumas vezes eram contra o serviço de Deus, e seu, e contra sua pessoa, e jurisdição, e contra o reino, e proveito comunal de seus súditos, e naturais, e ainda acontecia de algumas vezes serem sorraticias, e falsas: por onde ordenaram, que nenhuma letra, ou escritos apostólicos, nem qualquer outras letras, ou escritos, que venham de fora deste reino não sejam publicadas a menos desses impretrantes, ou aqueles, a que os negócios pertencerem gaacem (sic) ajam de nós carta para a publicar.²⁴

Os posteriores conjuntos legislativos portugueses não se contradizem nessa questão, assim fora com as ordenações manuelinas e filipinas, que ratificaram a fórmula “*em defesa da jurisdição*”, o que impossibilitava em certa medida o acesso indiscriminado dos eclesiásticos aos órgãos centrais em Roma, a exemplo das diretrizes impostas pelo código filipino, diz o texto:

Qualquer vassalo, ou natural nosso, que impretar provisão alguma de Roma, que seja contra alguma graça, bula, ou breve, que dos santos padres nós, ou a rainha tivemos (o que será pelo santo padre não ser lembrado do que nos tem concedido, ou por alguma informação não verdadeira), por esse mesmo feito o havemos por desnaturado de nossos reinos e senhorios, para em nenhum tempo poder haver neles honras, dignidades, ofícios, nem benefícios, e perderão qualquer fazenda, que tiverem, e legítima que esperarem herdar. E está pena haverá a pessoa, que por ele requerer. E sendo achado em nossos reinos, mandamos a nossa justiça, que os prendam, e não serão soltos sem nosso especial mandato.²⁵

Diante desse conjunto de restrições, é de se antever as barreiras enfrentadas por Loreto Couto no caminho que trilhou em direção à aprovação do seu breve de trânsito. Em 1740 inicia seu processo através da Cúria Patriarcal de Lisboa, onde teve seu pedido recusado, por seus argumentos terem sido interpretados como

²⁴ Ordenações do Senhor Rey D. Affonso V. Liv. II, Tit. XII. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1792. Disponível em: http://iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verobra.php?id_obra=70.

²⁵ ALMEIDA, Candido Mendes de. **Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal recopiladas por mandado d'El-Rey D. Philippe I.** Liv. II. Tit. XV. Rio de Janeiro: tipografia do instituto Filomatico, 1870. Disponível em: http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verobra.php?id_obra=65

condizentes a um apóstata, o que em relação às ordens regulares designava aquele que sem licença nem ordem dos prelados vivem fora de seu convento,²⁶ acusação feita a Loreto Couto pelo Procurador Geral dos Antoninos no Brasil, como se diz em consulta feita ao Conselho Ultramarino: “*que nesse conselho ultramarino há notícia que nessa capitania anda fora do seu Convento com escândalo o padre Domingos do Loreto Couto*”.²⁷

Com a referida recusa do patriarcado, Loreto Couto não titubeou em se fazer valer de seus privilégios de eclesiástico, apelou ao Tribunal da Penitenciaria em Roma, um dos órgãos centrais da administração eclesiástica na cristandade e última instância no que se refere às relações entre os eclesiásticos e a disciplina canônica, uma espécie de tribunal de *Graça* do Papa. Cabia a esse tribunal a solução dos casos em que são abordados problemas de foro interno que refletiam na esfera externa: pecados reservados, censuras, dispensas (pela falta de nascimento legítimo, necessárias para a promoção às ordens sacras, para saída ou passagem de uma ordem religiosa para outra, pelos impedimentos matrimoniais etc.).²⁸

Em quatro de outubro de 1742, o Patriarcado de Lisboa recebe da Santa Sé a delegação para a iniciação do processo de trânsito de Frei Domingos, que seria subdelegada pelo Cardeal Patriarca ao bispo de Pernambuco, Frei Luiz de Santa Teresa (1739 – 1754), devendo esse levantar os autos de premissa que legitimariam ou não o trânsito de Loreto Couto para a ordem de São Bento da França, no mosteiro de Santa Maria do Crudácio, da diocese de Veviers. Em seu parecer o bispo diz:

Achasse ele orador há mais de cinco anos com muitas enfermidades habituais, que totalmente lhe impendem à observância e regras da religião de São Francisco, de que é aquele religioso; e outro sim se prova ter seu pai João Álvares de Couto homem decrépito de mais de oitenta anos, e que este não tem outro filho varão, que socorrer possa as suas necessidades, e acudir a sua assistência, e ter mais irmãs viúvas, e sobrinhos menores vexados de muitas demandas e com muitas dependências, para cuja direção e amparo é precisa a assistência do suplicante orador, o que tudo visto julgo as premissas por provadas; e por quanto o dito padre recorreu pelo tribunal da penitenciária suplicando faculdade para usar o novo decreto de sua santidade para passar para outra religião etiam laxioram.²⁹

²⁶ **Estatuto da Província de Santo Antonio do Brasil.** Lisboa: Oficina de Manoel e Joseph Lopes Ferreyra, 1709.

²⁷ AHU – Avulsos de Pernambuco – cx.67, doc. 5691 – 06/04/1748.

²⁸ PRODI, Paolo. **Uma História da Justiça:** do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 106.

²⁹ AHU – Avulsos de Pernambuco – cx.67, doc. 5691 – 06/04/1748.

A obtenção de breves papais permitindo o trânsito de religiosos franciscanos para as ordens de São Bento ou Espírito Santo da França parece ter sido uma constante a partir da década de 40 do século XVIII, Frei Bonifácio Mueller apresenta o número de 66 religiosos da província de Santo António transitados entre os anos de 1744 e 1797. Esse teria sido, inclusive, mote para a organização de um definitório no ano de 1739 que intentou por fim à prática do trânsito na província, o que pelo visto não obteve o êxito esperado³⁰.

Justificadas as premissas em 28 de janeiro de 1743, o processo de trânsito de Frei Domingos prosseguiu. Segundo Frei Manoel de São José, provincial dos beneditinos do Brasil, em dezembro do ano de 1742, Frei Domingos do Loreto Couto o teria apresentado “*hum decreto de sua santidade para usar de um indulto a seu favor (...) como uma carta patente do reverendíssimo Senhor João Ambrúiz, prior geral de Santa Maria do Crudacio de nosso padre de São Bento da França*”. Tendo em vista que todo o processo de trânsito fora legítimo e que os prelados franciscanos possivelmente tomaram ciência do dito processo, Frei Manoel de São José teria, em 03 de fevereiro de 1743, vestido o novo hábito no agora Dom Domingos do Loreto Couto diante da comunidade, inclusive na presença de religiosos franciscanos. Foi determinado que Dom Domingos tivesse seis meses de noviciado no mosteiro de Olinda, o que foi realizado. Professou na nova ordem em 04 de agosto do mesmo ano.³¹

Tudo parecia se engendrar com perfeição na vida de Dom Domingos. Livre dos grilhões de sua vida pregressa, administrava as avultosas fazendas de suas irmãs na Paraíba. Não sendo jurisdicionado por nenhuma ordem religiosa local, respondia apenas ao enquadramento ordinário do Bispo, seu declarado protetor. Tocava sua vida conforme provavelmente planejara, até que, por influência de Frei Inácio das Neves, procurador geral da província de Santo Antonio do Brasil, o quadro começou a mudar. O citado procurador afirma que no período em que Dom Domingos vivia na companhia de seus parentes “*se aumentaram os escândalos, queixas e representações aos prelados*” que pretendiam prendê-lo, não fosse a “*introdução tão íntima*” que cultivava com Frei Luiz de Santa Tereza, sendo, nas palavras do dito procurador, “*o seu maior válido*”. Nesse percurso, afirma Frei Inácio ter representado tudo ao Rei, que o “*atendendo com decoro, e paz de seus vassalos, foi servido mandar ordem para o governador de Pernambuco Henrique Luis Pereira Freire que se informasse da verdade*”.³²

Em provisão de 21 de dezembro de 1742, enviada ao então governador de Pernambuco, Henrique Luís Pereira Freire de Andrade (1737-1746), ordenava-se que, se provadas as notícias que haviam chegado ao Conselho Ultramarino de que na dita capitania andava fora do seu convento com escândalo o padre Domingos do Loreto Couto, “*o mandeis logo entregar ao seu prelado para que possa sair com efeito dessa*

³⁰ MUELLER, Bonifácio. Reforma e Reformadores. In: **Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil 1657 – 1957**. Recife: Provincialado Franciscano, 1957, vol. 1, p. 165-181.

³¹ AHU – Avulsos de Pernambuco – cx.67, doc. 5691 – 06/04/1748.

³² *Ibidem*.

mesma capitania”. Segundo José Antonio Gonçalves de Mello,³³ devido à morosidade das frotas que transitavam entre o reino e os centros ultramarinos, a provisão teria chegado às mãos do governador em fins de fevereiro ou início de março de 1743, ou seja, quando o processo de justificação das premissas de trânsito já estava concluso a favor de Dom Domingos. Isso não foi o bastante para impedir que o governador pusesse em prática a ordem régia.

Segundo Henrique Luís Freire de Andrade, lhe parecia estranho à vida do dito padre, por ter conhecimento de que há anos vivia fora do convento em casa de seus parentes segundo se fazia público. Sua desconfiança parece ter sido potencializada quando, ao receber o hábito da nova ordem, Dom Domingos apareceu em público vestido de clérigo e com uma muleta “*para melhor afetar a ocasião*”, o que se comprovou ser falso, segundo diz o governador, por ter aparecido no dia posterior ao olhar de todos “*sem muleta nem lesão alguma*”.³⁴

Baseando-se em tais informações e inclusive “*na voz do povo*”, que afirmava que o padre não havia apresentado o breve à secretária de estadonem aos seus prelados, o governador executou a ordem do Rei, mandando entregar o prisioneiro no convento dos franciscanos “*para que os prelados fossem seus juízes.*” A prisão de Dom Domingos sucinta algumas questões importantes. O próprio Domingos do Loreto Couto, em representação feita ao Rei, afirma ter sido sua prisão feita pública e ignominiosamente no meio da praça por gente militar, sendo ele eclesiástico e súdito do ordinário.

Ora, sabemos que os eclesiásticos, seculares ou regulares, respondem a um foro privilegiado, que segundo Antônio Manuel Hespanha desdobra-se em diversos planos: isenção da igreja e dos seus membros em relação ao Direito Comum do reino, autonomia jurisdicional da Igreja no que respeita à sua disciplina interna, e prerrogativas jurisdicionais da Igreja em matérias não espirituais ou disciplinares.³⁵ Respeitando o estatuto privilegiado dos eclesiásticos, a prisão do Padre poderia ser efetuada de duas formas. Ou pelo seu ordinário, o que ainda assim, no caso específico de Dom Domingos, seria inviável devido à liberação papal que possuía e que o acobertava das disciplinas da ordem franciscana. Ou através dos órgãos de normatização da diocese, que se preocupavam com as questões do enquadramento espiritual e temporal do bispado, nomeadamente o auditório eclesiástico, que decidia todas as querelas e casos de crime em que o foro eclesiástico tinha competência e que tinha como principal juiz o bispo, o que no caso de Loreto Couto anulava essa possibilidade, devido a sua aproximação com o antistes.³⁶

³³ MELLO, José Antônio Gonçalves de. **Loreto Couto e os Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco...**, p. 204.

³⁴ AHU – **Avulsos de Pernambuco** – cx.67, doc. 5691 – 06/04/1748.

³⁵ HESPANHA, Antonio Manuel. **As Vésperas do Leviathan...**, p. 325.

³⁶ PAIVA, José Pedro. **A Administração Diocesana e a Presença da Igreja: o caso da diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII.** Lusitania Sacra, 2ª série, 3, 1991.

Com Dom Domingos as prerrogativas do foro eclesiástico parecem ter sido esquecidas, o que era fruto da própria plasticidade jurídica do Antigo Regime. Segundo Frei Phelippe do Rozário, prior dos carmelitas descalços, teria sido Dom Domingos preso por um “*capitão da infantaria e vários sargentos*”.³⁷ A prisão se deu no dia 18 de dezembro de 1743. Já no dia 24 de dezembro do mesmo ano, escrevia Frei Luis de Santa Tereza ao padre guardião do convento franciscano, Padre Maria, que a prisão teria sido um ato de represália feita pelo antigo procurador da província, Frei Manuel de Jesus Maria Colégio, que, tomando Dom Domingos como inimigo, “*foi meter na cabeça ao governador que fazia capítulos contra ele por indução minha e tão bem o malquistou com a religião*”. Conclui sua carta pedindo que o padre guardião:

O trate com muita caridade por que esta doente e o é tanto que com qualquer moléstia corre perigo a sua vida e também para o conservar nos ares pátrios para poder viver e eu não procedo a demonstração alguma esperando a resposta de vossa grandeza e de sua caridade que obrara nesta matéria.³⁸

O pedido de Frei Luis de Santa Tereza parece não ter dado muito certo, pelo menos em parte. Segundo o já citado procurador geral da província de Santo Antônio do Brasil, Frei Inácio das Neves, Dom Domingos foi logo retirado da casa de disciplina do convento de São Francisco “*pelo empenho do excelentíssimo bispo*”, passando a lograr a mesma liberdade que os demais religiosos, sem contudo poder se retirar do convento. Na prisão Dom Domingos amealhou uma quantidade considerável de certidões que objetivavam atestar suas premissas de trânsito e suas virtudes. Dentre aqueles que depuseram a seu favor está o provedor e contador da fazenda da Paraíba, Bento Bandeira de Melo. Também encontramos um abaixo assinado dos oficiais da câmara da Paraíba, outro dos moradores da cidade, onde aparece a assinatura de diversos de seus familiares e um número expressivo de certidões de eclesiásticos prestigiosos de Pernambuco, tudo visto e aprovado pelo público apostólico notário, João Álvares Espínola.

É perceptível a estreita relação que Dom Domingos cultivava com a capitania da Paraíba, o que se explica pelo tempo em que administrou as avultosas fazendas de gado de suas irmãs, quando provavelmente teceu importante rede de relação.

Dentre as citadas certidões, anexadas a um requerimento enviado por Dom Domingos ao Rei, não se faz em nenhum momento menção à sua prisão em Lisboa e na Bahia, nem o próprio Couto se defende das acusações que as provocaram, o que é inteligível. Entretanto, tais questões parecem não tersido esquecidas pelos franciscanos, principalmente pelo procurador Frei Inácio das Neves, provavelmente seu maior inimigo.

³⁷ AHU – Avulsos de Pernambuco – cx.67, doc. 5691 – 06/04/1748.

³⁸ *Ibidem*.

Em correspondência enviada ao Rei datada de 14 de maio de 1745, afirma Frei Inácio que:

Não são atendíveis as certidões que ajunta no seu requerimento por serem todas passadas na capitania da Paraíba 25 léguas distante da praça do Recife de Pernambuco aonde vivia o dito frei Domingos e não duvido que a maior parte dos que assinaram as ditas certidões não vissem nunca nem conheçam ao dito a atestação do excelentíssimo Bispo e nada prova por ser suplicante pela intima amizade e empenho que mostra pela liberdade do dito empenho.³⁹

A figura de Frei Luis de Santa Tereza é ponto chave para o entendimento da trajetória de Dom Domingos em Pernambuco. Frei Luis fora um dos representantes em nível local de um importante movimento de reforma da Igreja Portuguesa surgido no início do século XVIII, chamado *Jacobeia*, que teve como ponto de partida um grupo de religiosos Eremitas de Santo Agostinho originários do Colégio da Graça de Coimbra, reunidos sob a direção espiritual de Frei Francisco da Anunciação. O movimento consistia em observar escrupulosamente os preceitos religiosos do catolicismo, tanto em nível do clero como entre os leigos, adequar os costumes da população à ética cristã, apregoando uma piedade mais interior do que ritualista.⁴⁰ Segundo as palavras de Dom Domingos, Frei Luis lutou com imperturbável constância para defender a jurisdição eclesiástica, sendo “*acérrimo defensor da sua dignidade, punindo severamente aos violadores dela, que se valiam da autoridade real para livremente cometer enormes insultos*”.⁴¹ A defesa da jurisdição eclesiástica parece ter sido realmente um dos pontos chaves do governo de Frei Luis, que chegou a ser afastado do seu cargo depois de um clássico envolvimento em uma conturbada querela com o Juiz de fora Antonio Teixeira da Mata, que teve como ápice a

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Sobre Frei Luis de Santa Teresa, ver. PAIVA, José Pedro. Reforma Religiosa, Conflito, Mudança Política e Cisão: o governo da diocese de Olinda por D. Frei Luís de Santa Tereza. In: **Império de Várias Faces Relações de Poder no Mundo Ibérico da Época Moderna**. Org. VAINFAS, Ronaldo e MONTEIRO, Rodrigo Bentes. São Paulo: Alamenda, 2009; Sobre a Jacobéia, ver. SOUZA, Evergton Sales. Mística e Moral no Portugal do Século XVIII: achegas para a História dos jacobeus. In. BELLINE, Lígia; SOUZA, Evergton Sales; SAMPAIO, Gabriela dos Reis Sampaio. **Formas de Crer**: Ensaio de História Religiosa do Mundo Luso-Afro-Brasileiro, séculos XIV-XXI. Salvador: EDUFBA, 2006. p. 107-128; PAIVA, José Pedro. D. Sebastião Monteiro da Vide e o Episcopado do Brasil em Tempo de Renovação (1701-1750). In: **A Igreja no Brasil**: normas e práticas durante a vigência das constituições primeiras do arcebispado da Bahia. São Paulo: UNIFESP, 2011.

⁴¹ COUTO, Dom Domingos do Loreto. **Desagravos e Glórias de Pernambuco...**, p. 197.

excomunhão do funcionário real.⁴² Em requerimento feito ao Rei, Frei Luiz defende sua jurisdição nos seguintes termos:

Diz o bispo de Pernambuco pôr seu procurador, que naquele bispado não há sargento de capacidade que queira servir ofício eclesiástico nem algum que o sirva com a inteireza que requer a boa administração da justiça pelas vexações que fazem os ministros seculares que presumindo ter jurisdição sobre os ofícios eclesiásticos estão a conhecer deles e puni-los por qualquer sinistras queixas de pessoas a quem fazem diligencias; como o meirinho geral Luiz Renovato de Andrade, que há muito tempo está preso, e o foi pelo juiz de fora José Monteiro cavilosamente o que é contra (direito) por que os oficiais eclesiásticos gozam de privilégios de foro, e só o bispo, e seus ministros o podem punir pelo crimes que cometerem não só enquanto servirem os ofícios mas ainda a respeito de quaisquer outros que se lhes não tiver formado culpa até o tempo em que entraram a servir, em ^{to} melhor no erros que cometer em nos ofícios e só ao depois que acabarem de servir poderão os ministros seculares puni-los.⁴³

Como “*acérrimo*” defensor dos privilégios eclesiásticos, Frei Luis não iria se restringir ao trabalho de levantar certidões comprovando a dignidade de Dom Domingos. Segundo resposta de Dom Marcos de Noronha, sucessor de Henrique Luís Freire de Andrade, ao conselho Ultramarino, teria Dom Domingos conseguido um novo breve datado de 1746, em que se validava o processo de trânsito, o que fora a saída encontrada por Frei Luis para declarar ilícita a prisão. Em 14 de dezembro de 1746, declarando obreticia⁴⁴ e subreticia⁴⁵ a provisão real de 21 de outubro de mil setecentos e quarenta e dois, a revoga, ameaçando sob pena de excomunhão aquele que se opusesse a dar liberdade a Dom Domingos do Loreto Couto.

Novas tentativas visando o recolhimento, ou como pretendia Frei Inácio Neves, a expulsão do dito religioso para o mosteiro a que estava vinculado, no caso na França, não geraram grandes efeitos. Em 07 de fevereiro de 1747, nova provisão foi enviada

⁴² **IANTT - Manuscritos do Brasil**, livro 34. Discursos apologéticos e notícia fidelíssima das vexações e desacatos cometidos pelo doutor Antonio Teixeira da Mata, contra a igreja, e jurisdição eclesiástica de Pernambuco. Composto pelo Doutor Verissimo Rodrigues Rangel, conego da sé de Olinda e promotor do Juízo eclesiástico.

⁴³ **AHU – Avulsos de Pernambuco** – cx.66, doc. 5605 – Ante. 03/08/1747.

⁴⁴ Segundo Raphael Bluteau, entende-se por obreticia o ato de calar alguma circunstância de fato, ou direito, para se obter algum despacho, que senão obtivera, ou não devera dar declarada a tal circunstância encoberta dolosamente.

⁴⁵ Por subreptícia entende-se algo que se faz ou se toma ocultamente e as escondidas. Ver. Real Academia Espanhola. **Diccionario de la Lengua Castellana**. Madrid, 1739.

ao então governador de Pernambuco, Dom Marcos de Noronha (1746-1749), nos mesmos termos da provisão anteriormente enviada ao seu antecessor, exigindo inteiro cumprimento.

A resposta de Marcos de Noronha à provisão do Rei inscreve-se nos seguintes termos. Após fazer um detalhado rememoração dos acontecimentos até então ocorridos, destacando os breves adquiridos por Dom Domingos e sua subdelegação ao bispo, questiona a validade da prisão do padre, já que os motivos referenciavam-se ao anterior vínculo antonino, chegando o governador a afirmar que durante os dois anos e meio em que esteve prezo Dom Domingos, os prelados da dita província de Santo Antônio não o reconheceram “*por filho daquela província*”.⁴⁶ Afirma que não poderia por em prática a provisão do Rei antes de lhe fazer presente as citadas circunstâncias, para que assim o Rei declare o que se deve fazer para o livrar dos “*embaraços com os meirinhos eclesiásticos que são os juizes privativos deste padre em consequente do breve concedido de quatro de março de mil setecentos e quarenta e seis*”.⁴⁷

No decorrer das décadas de quarenta e cinquenta, Dom Domingos não esteve totalmente despreocupado, recorrentemente o procurador geral da província dos franciscanos solicitava ao rei o recolhimento dos religiosos transitados para suas novas províncias, como se pode ver em pedidos realizados em 1745 e 1754. Em 1754, fazendo menção ao dito requerimento de recolhimento dos transitados franciscanos aos seus conventos, Dom Domingos solicita “*que a dita ordem senão devia entender com ele por serem os motivos, que teve para transitar em tudo diversos dos outros religiosos transitados; e porque costuma vossa majestade diferir a semelhantes requerimentos com informe*”.⁴⁸

A última menção feita ao caso de Domingos do Loreto Couto nos Arquivos do Conselho Histórico Ultramarino (AHU) data de 17 de maio de 1757. Trata-se de um ofício do bispo de então, Frei Francisco Xavier Aranha, sobre a execução da ordem para que “*prendesse os frades transitados dos conventos deste bispado, para outras ordens que não há no reino*”. Relata o bispo que não havia posto em prática a dita ordem, por temer vir do reino alguma outra exceção tal como a referida ao padre Dom Domingos do Loreto Couto: “*assistente na Vila do Recife sobre o qual tive na frota passada de 1756 carta da mesma secretária (Secretária de Estado da Marinha e Ultramar) para que com ele não executasse a ordem de prisão, e assim se conserva em casa de seus parentes muito achacado e sem causar escândalo*”.⁴⁹

Segundo José Antonio Gonçalves de Mello, Dom Domingos no início dos anos cinquenta ainda seria visitador do bispado de Pernambuco, ao tempo em que o bispo continuava sendo Frei Luis de Santa Teresa. Teria visitado a paróquia de Nossa Senhora da Boa Viagem a 3 de novembro de 1751, segundo se faz registrado no livro de receitas e despesas da referida capela.⁵⁰ Sabe-se que em fins da década de 50 não

⁴⁶ AHU – Avulsos de Pernambuco – cx.67, doc. 5691 – 06/04/1748.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ AHU – Avulsos de Pernambuco – cx.77, doc. 6465 - 09/12/1754.

⁴⁹ AHU – Avulsos de Pernambuco – cx.84, doc. 6942 – 17/05/1757.

⁵⁰ MELLO, José Antonio Gonsalves de. **Diário de Pernambuco**. Recife, 9 de jun. 1951.

mais era visitador, como se pode ler na folha de rosto de seu livro, que diz ser “*visitador que foi do bispado de Pernambuco*”.⁵¹

As últimas referências que temos sobre a vida de Loreto Couto fazem menção a publicação de sua importante obra intitulada *Desagravos do Brasil e Glória de Pernambuco – Discursos brasílicos, dogmáticos, bélicos, apologeticos, morais e históricos*, concluída em 26 de março de 1757 e oferecida a D. José I, pela mão de Sebastião José de Carvalho e Mello. Provavelmente nunca lida nem pelo rei, muito menos pelo marquês de Pombal, a obra original encontra-se hoje na Biblioteca Nacional de Lisboa na seção de manuscrito,⁵² onde permaneceu em anonimato até pelo menos meados do século XIX.

Sua obra ainda iria lhe propiciar a eleição para o cargo de acadêmico supranumerário da Academia Brasileira dos Renascidos⁵³ no ano de 1759, como atesta longa carta escrita ao secretário da Academia datada de 15 de outubro de 1759.⁵⁴ São essas as únicas referências documentais até então encontradas sobre a conturbada trajetória de Dom Domingos do Loreto Couto, nos faltando conhecimentos básicos sobre seu batismo, idade, óbito, passagem por Portugal, conflitos com o procurador geral dos franciscanos e inserção em redes de compadrio, tanto eclesiástica quanto atrelada a uma elite da terra, principalmente na Paraíba, onde administrou as fazendas de suas irmãs.

A investigação do caso do padre Domingos do Loreto Couto produz outros sentidos a uma historiografia que, talvez por excesso de amabilidade as fontes doutrinárias, apregou que “*somente de modo indireto os eclesiásticos se relacionavam com a Santa Sé*”, ou que “*a vida eclesiástica do Brasil dependia praticamente da mesa da Consciência e Ordens de Portugal, e não da Cúria Romana e da Santa Sé*”.⁵⁵ Sua trajetória de vida nos mostra que a relação entre Estado e Igreja não se deu necessariamente a partir da passividade dos eclesiásticos em relação ao *ius proprium* da monarquia, mas fora, por vezes, uma busca pelos privilégios de *foroprevisto* em estatuto e em suas próprias fontes doutrinárias.

A análise do processo de Loreto Couto nos revela que os órgãos papais, principalmente aqueles destinados a conceder graças ou indulgências, eram possíveis

⁵¹ COUTO, Dom Domingos do Loreto. **Desagravos e Glórias de Pernambuco**...

⁵² BNL. COUTO, Domingos do loreto. **Desagravos do Brazil e glorias de Pernambuco**: discursos brasílicos, dogmaticos, belicos, apologeticos, moraes e históricos. 1757, Cod. 873. Manuscritos reservados.

⁵³ Organização fundada em 1759, se propunha a unir grande número de pessoas das mais doutas e egrégias tendo por objetivo escrever a História universal, eclesiástica e secular da América Portuguesa. Ver: Estatuto da Academia Brasileira dos Renascidos. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, tomo XLV, 1882.

⁵⁴ LEMEGO, Alberto. **A Academia Brasileira dos Renascidos**. Sua fundação e trabalhos inéditos. Bruxelas, 1923, p. 111-114.

⁵⁵ AZZI, Riolando. **A Instituição Eclesiástica Durante a Primeira Época Colonial**. In: História da Igreja no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 170.

aos eclesiásticos que se propusessem a agravar alguma causa de cunho espiritual. A destreza de Couto, ou mais provavelmente de seus procuradores em Lisboa e Roma, reside no fato de se fazer valer dos privilégios de eclesiástico do qual disponha para impetrar licença papal, utilizando um indulto que permitia aos apóstatas que vivessem fora de suas religiões transitarem para outras. Trampolinando a legislação e as ordens régias, transitou para uma ordem sem representante no reino português, o que o abonava de qualquer jurisdição eclesiástica, afinal, sendo clérigo regular, respondia apenas ao enquadramento de sua regra, pelo menos em causas de *foro* próprio.

Regalismo ou secularização? significados das reformas pombalinas no mundo luso-brasileiro

Cláudia Rodrigues¹

Dentre as várias leis implementadas pelo Marquês de Pombal entre 1761 e 1775, com o intuito de regular o direito sucessório – no contexto da ampla intervenção realizada no campo do direito português, com leis que impactariam profundamente a sociedade do Reino e de seus domínios² –, algumas afetaram diretamente o ato de testar, no sentido de transformar a médio e longo prazo uma prática até então predominantemente religiosa em outra meramente civil de transmissão de heranças. As leis as quais me refiro são especificamente as chamadas “leis testamentárias” ou “leis novíssimas” de 25 de junho de 1766 e a de 9 de setembro de 1769, que buscaram limitar os testamentos que privassem os herdeiros legítimos em favor das associações religiosas regulares ou seculares.

Na primeira, sob o pretexto de afastar possíveis “maquinações” ou sugestões sobre o testador pela ação de conselheiros letrados ou eclesiásticos interessados em auferir benefícios para confrarias ou corporações religiosas, foram proibidos e declarados nulos os testamentos escritos por qualquer pessoa, secular ou eclesiástica, ou ordens religiosas e corporações a favor de si, de seus parentes, membros e/ou de suas respectivas ordens e corporações, feitos após o início de doença grave ou aguda do testador. Excetuando-se desta disposição os casos em que os testadores dispusessem dos seus bens a favor dos pais, filhos ou, não os tendo, de irmãos, sobrinhos diretos ou primos co-irmãos. Admitiam-se legados às comunidades eclesiásticas, seculares ou regulares desde que não excedessem 3 a 5 missas de esmola ordinária para cada um dos seus sacerdotes.³ Com esta medida, “procurava-se limitar a intervenção de terceiros na elaboração de testamentos e

¹ Doutora em História pela UFF. Professora Adjunta do Departamento de História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO.

² Uma síntese deste processo pode ser constatada em FALCON, Francisco José Calazans. **A época pombalina**: política econômica e monarquia ilustrada. São Paulo: Ática, 1982. E um apanhado do campo do direito encontra-se em MARCOS, Rui Manuel de Figueiredo. **A legislação pombalina**: alguns aspectos fundamentais. Coimbra: Almedina, 2006. Dentre inúmeras outras obras enfocando a temática.

³ ORDENAÇÕES FILIPINAS, Lei de 9 de setembro de 1769, livro 4º. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s/d., pp. 1054-1056. Cf. CABRAL MONCADA, L. **Estudos de história do direito**. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1948, volume 1, p.108-109; COSTA, Mário Júlio de Almeida. Debate jurídico e solução pombalina. In: **Como interpretar Pombal**. Lisboa: Brotéria, 1983, p.103; FALCON, Francisco José Calazans. **A época pombalina...**, p.419-420; SILVA, Maria Beatriz Nizza da. A legislação pombalina e a estrutura da família no Antigo Regime português. In: **Pombal revisitado**. Vol. 1. Lisboa: Editorial Estampa, 1984, p. 410; ARAÚJO, Ana Cristina. **A morte em Lisboa**: atitudes e representações (1700-1830). Lisboa: Editorial Notícias, 1997, p. 275.

coartar a transferência de riquezas para as mãos da Igreja ou de outros presumíveis interessados”.⁴

Tal determinação ensejou interpretações contraditórias por parte de juízes executores, bem como polêmicas, levando o governo pombalino a tentar limitar mais severamente a faculdade de testar.⁵ O que foi feito por meio da lei de 1769. Primeiramente, ampliando os direitos dos herdeiros legítimos, ao abranger os parentes colaterais até o quarto grau. Em segundo lugar, por distinguir os bens entre os adquiridos e os herdados. Em terceiro, por instituir uma terça de livre disposição, dentro da quota legitimária, com a qual o testador podia avantajá-los um dos seus herdeiros forçados. Se até então, esta quota era de dois terços, sem se distinguir a proveniência dos bens, considerando-se herdeiros necessários apenas os descendentes e os ascendentes,⁶ o que a nova lei estabelecia é que a terça só podia ser atribuída a pessoas estranhas à família quando se tratasse de bens adquiridos.⁷ Mas a mais significativa das limitações imposta por esta lei à liberdade de testar foi a que pretendeu coibir os exageros dos legados pios ou de bens da alma, quando o testador determinava sufrágios perpétuos, muitas vezes na forma de centenas e milhares de missas por sua alma, abarcando para isso parte substancial da terça ou, ainda, quando instituíam sua alma como única herdeira dos seus bens. Para isso, a medida legal limitou-os à quantia de 400\$000 réis ou a 800\$000 quando fossem destinadas a fins beneficentes como legados às Misericórdias ou hospitais, dotes de órfãs, cura de enfermos, sustentação de expostos, legados a escolas, dentre outras obras de caridade.

Além disso, a lei procurou coibir a instituição das *capelas*, que consistiam no encargo perpétuo de missas, aniversários ou quaisquer obras pias, imposto sobre certos bens, para ser satisfeito pelos seus rendimentos. O argumento utilizado no seu preâmbulo foi o de que eram tantos os encargos de missas, que ainda que todos os indivíduos existentes no reino e no ultramar, de um ou de outro sexo, fossem clérigos, nem assim poderiam dizer a terça parte das missas determinadas pelos testadores. Podendo-se chegar ao caso de as almas do outro mundo tornarem-se senhoras de todos os prédios do mundo português, uma vez que muitos testadores “imobilizaram” parte de suas propriedades a fim de que seus rendimentos fossem vertidos em missas por sua alma.⁸

⁴ ARAÚJO, Ana Cristina. **A morte em Lisboa...**, p. 275.

⁵ FALCON, Francisco José Calazans. **A época pombalina...**, p. 420; SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **A legislação pombalina e a estrutura da família no Antigo Regime português...**, p. 410; ARAÚJO, Ana Cristina. **A morte em Lisboa...**

⁶ COSTA, Mário Júlio de Almeida. Debate jurídico e solução pombalina. In: **Como interpretar Pombal...**, p. 103.

⁷ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **A legislação pombalina e a estrutura da família no Antigo Regime português...**, p. 411.

⁸ **ORDENAÇÕES FILIPINAS**, Lei de 9 de setembro de 1769, livro 4º. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s/d., p. 1057-1061.

A prática das *capelanias* vem recebendo diferentes estudos em relação à América hispânica.⁹ Para Portugal, podemos destacar os trabalhos específicos sobre a questão de Maria de Lourdes Rosa; além dos de Laurinda Abreu e de Ana Cristina Araújo.¹⁰ Para a América portuguesa, alguns estudos apontam para o igual costume de fundação *capelas* e/ou de missas perpétuas. No bojo da temática sobre herança no Brasil colonial, Maria Beatriz Nizza da Silva também abordou as *capelas* na América portuguesa. Em um deles, demonstrou que esta era uma prática recorrente na colônia, implicando na maioria das vezes a realização de missas perpétuas pelo seu

⁹ Dentre os quais, estão os seguintes: HORVITZ V, María Eugenia (dir.). **Memoria del nombre y salvación eterna**: los notables y las capellanías de misas en Chile (1557-1930). Chile: Universidad de Chile, 2006; WOBESER, Gisela Von. **Vida eterna y preocupaciones terrenales**: las capellanías de misas en la Nueva España, 1600-1821. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005; LEVAGGI, Abelardo. **Las capellanías en la Argentina**: estudio histórico-jurídico. Buenos Aires: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 1992; todos os estudos apresentados a seguir, se encontram na coletânea organizada por LÓPEZ-CANO, Ma. Del Pilar Martínez; WOBESER, Gisela Von e MUÑOZ CORREA, Juan Guillermo (coord.). **Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998. (MARTÍNEZ DE CODES, Rosa María. Cofradías y capellanías en el pensamiento ilustrado de la administración borbónica (1760-1808); WOBESER, Gisela Von, Las capellanías de misas: su función religiosa, social y económica en la Nueva España; RECORDES, Cyntia Monteiro. La capellanía: uma de las prácticas religiosas para el más allá; LEVAGGI, Abelardo. Papel de los patronos en las capellanías. Cuestiones suscitadas a su respecto en el Río de la Plata; CORREA, Juan Guillermo Muñoz. Las estrategias de una elite frente a la tierra y al cielo: capellanías en Colchagua en el siglo XVII; CERVANTES BELLO, Francisco Javier. Las capellanías en la Puebla de Los Ángeles: una apreciación a través de los censos, 1531-1620; MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, Ma. Del Pilar, Las capellanías en la ciudad de México en el siglo XVI y la inversión de sus bienes dotales; GARCÍA HERNÁNDEZ, Marcela Rocío, Las capellanías fundadas en los conventos de religiosos de la Orden Del Carmen Descalzo, siglos XVII e XVIII e QUIROZ, Alfonso W. Capellanías y censos de jesuitas en el Perú del siglo XVIII); CARETTA, Gabriela. **Las capellanías colativas en Salta a fines del periodo colonial**. Clero, familia, propiedad y crédito eclesiástico. Tesis de Licenciatura. Presentada en la UNSA en junio de 1997 (inédita) e, da mesma autora, Propiedades capellánicas: bienes cautivos?. Las capellanías en la ciudad de Salta a fines de la colonia. **Población y sociedad**. N° 6 y 7. UNT: y Fundación Yocavil, 1999.

¹⁰ ROSA, Maria de Lourdes. **O Morgadio em Portugal**. Lisboa: Editorial Estampa, 1996 e, da mesma autora, “**As almas herdeiras**”: fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400-1521). Lisboa: Tese de doutorado em História Medieval apresentada à École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, e à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2005. ABREU, Laurinda. **Memórias da alma e do corpo**: a Misericórdia de Setúbal na Modernidade. Viseu: Palimage Ed., 1999 e, da mesma autora, A política religiosa do Marquês de Pombal: algumas leis que abalaram a Igreja. **Revista Século XVIII**. Lisboa: Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII, vol. 1, tomo 1, p. 223-233, 2000. ARAÚJO, Ana Cristina. **A morte em Lisboa...**, pp. 403-416.

instituidor, tendo sido afetada pela legislação pombalina sobre a prática das heranças.¹¹ Tais afirmações só demonstram a necessidade de realização de estudos específicos sobre a prática das capelanias na América portuguesa. O que ainda está por se fazer.

O receio presente na lei de 1769 de que as almas do “outro mundo” se transformassem nas maiores herdeiras no império português não era infundado – apesar dos exageros de sua previsão –, na medida em que não foi rara a existência de casos em que toda a terça do falecido foi destinada para a salvação da alma do testador, no século XVIII, deixando, por vezes, os herdeiros em grandes dificuldades na hora da partilha por muitos dos bens serem direcionados para dar conta das determinações soteriológicas do testamento: tratando-se de funerais por vezes vultosos, de inúmeros pedidos de missas, de tantas esmolas deixadas para pobres, de legados piedosos instituídos em prol de uma ou várias associações religiosas e da decomposição de toda uma escravaria devido às alforrias concedidas pelos testadores aos seus escravos como forma de gratidão pelos serviços prestados ou, ainda, de compensação por terem escravos, cuja libertação poderia se constituir em uma espécie de penitência por parte do moribundo senhor.

Este fato foi identificado por Sheila de Castro Faria como uma contundente explicação para a grande dificuldade de os herdeiros conseguirem compor fortunas semelhantes àquela amealhada pelos pais/testadores, sendo uma das justificativas para o empobrecimento das gerações seguintes às de grandes proprietários na sociedade colonial. Segundo a autora, tais atitudes se constituíam num verdadeiro “comércio da salvação”, garantindo aos vigários o recebimento de “esmolas” pelas administrações de sacramentos, pelas encomendações de cadáveres, pelos acompanhamentos fúnebres e pelas celebrações de variadas missas de corpo presente, de dia, mês e ano de morte, dentre outros sufrágios.¹² Percebe-se, assim, o quanto a Igreja se beneficiava materialmente dos testamentos.

Benefício este que foi seriamente ameaçado no reinado “josefino” diante da política reformista implementada por Pombal nos 27 anos de sua governação (1750-1777), que teve como objetivo superar a crise conjuntural vivida pelo Reino, principalmente devido à queda da produção aurífera.¹³ Situação que teria exigido uma

¹¹ CAMPOS, Adalgisa Arantes. Irmandades mineiras e missas. **Varia História: Revista do Departamento de História/UFMG**. Belo Horizonte, no. 16, set. 1996, p. 69-70; MARTINS, William de Souza. **Membros do corpo místico: ordens terceiras no Rio de Janeiro (c. 1700-1822)**. São Paulo: EDUSP, 2009, p. 247-282; CHAHON, Sergio. **Os convidados para a ceia do senhor: as missas e a vivência leiga do catolicismo na cidade do Rio de Janeiro e arredores (1750-1820)**. São Paulo: EDUSP, 2008, p. 209-232 e 400-420.

¹² FARIA, Sheila de Castro. **A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 260-261 e 277-280.

¹³ OLIVEIRA, Antônio R. Poder e sociedade. A legislação pombalina e a antiga sociedade portuguesa. In: **Revista de História das Idéias: O Marquês de Pombal e seu tempo**. Vol. 4. Coimbra, 1982. Tomo I, p.61-78; MACEDO, Jorge Borges de. **A situação econômica no tempo de Pombal**. Alguns aspectos. Lisboa: Gradiva, 1989; FALCON, Francisco José

“reordenação” completa e profunda de estruturas, mecanismos e instituições que passaram a ser reconhecidas como arcaicos “por força das novas exigências de uma máquina estatal à míngua de rendimentos e às voltas, ironicamente, com uma verdadeira multidão de privilégios, isenções, fraudes, descaminhos, além da obrigação de atender ao pagamento de tenças e ordenados a um corpo hipertrofiado de oficiais e funcionários da Coroa”.¹⁴

Com efeito, a investida regalista de Pombal sobre um poderoso segmento da Igreja católica – composto pela Companhia de Jesus – o levaria a direcionar parte de suas ações no sentido de uma política de reforço do poder do Estado frente ao aparelho eclesiástico, para o que uma das estratégias foi atingir seu poder econômico.¹⁵ Destarte, fazia-se mister controlar os legados, sufrágios e esmolos a bem da alma instituídos pelos fiéis temerosos de irem para o Inferno ou para o Purgatório, os quais tinham como destino final os cofres de sacerdotes, religiosos, fábricas das paróquias, irmandades, conventos etc. Uma das frentes de atuação neste sentido foi a tentativa de regular o direito sucessório,¹⁶ afetando diretamente o ato de testar.

Pelo que cogito, a médio e longo prazo, tal ação se desdobraria na transformação de uma prática até então predominantemente religiosa em outra meramente civil de transmissão de heranças, cujo ponto culminante seria a segunda metade do século XIX. Muito embora seja importante não estabelecer uma associação mecânica e direta entre esta legislação e as transformações que identifiquei na segunda metade do Oitocentos, parece haver uma relação entre tais medidas legais, no período pombalino, e a alteração identificada por mim nos testamentos da cidade do Rio de Janeiro a partir de meados do século XIX,¹⁷ no sentido da progressiva perda daquele

Calazans. As práticas do reformismo ilustrado pombalino no campo jurídico In: **Revista de História das Idéias**. Coimbra: vol. 18, 1996, p. 526.

¹⁴ FALCON, Francisco José Calazans. **As práticas do reformismo ilustrado pombalino...**, p.526.

¹⁵ FALCON, Francisco. **A época pombalina...**

¹⁶ É neste sentido que, segundo Antonio Rodrigues, deve-se compreender as transformações do direito português no período, que acompanhará a reordenação econômica, social e cultural operada com objetivo de minimizar o período crítico vivido pelo Estado e sua estrutura arcaizante. Cf. OLIVEIRA, António R. **Poder e sociedade...**, p.71 e 54.

¹⁷ Em minha pesquisa de doutorado, ao investigar a frequência da prática testamentária entre os séculos XVIII e XIX, em busca da análise da secularização da morte a partir da segunda metade do século XIX, identifiquei uma redução dos índices de redação de testamentos, em torno das décadas de 1770/1780, em relação a qual aventei a hipótese de que estariam relacionadas ao processo de transformações implementadas durante a administração pombalina no que tange ao direito sucessório, como parte do programa reformista de cunho ilustrado encabeçado pelo ministro de D. José I (1750-1777). Na ocasião, entretanto, não me detive nesta questão, tendo tão somente aventado a hipótese. Cf. RODRIGUES, Claudia. **Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, especialmente o capítulo 6.

significado soteriológico – na medida em que diminuem até desaparecerem aqueles pedidos de intercessão, de sufrágios e de legados piedosos a associações religiosas, ao clero e às paróquias – e da transformação do documento em um instrumento exclusivo de transmissão de heranças.¹⁸

Algumas questões acerca da política pombalina e que se apresentam como diretamente relacionadas à problemática aqui proposta merecem análise mais detida e se colocam no nível de uma discussão mais teórica e conceitual, qual seja a natureza das reformas encaminhadas por Pombal. A partir dessa discussão enfocarei as questões sobre até que ponto as medidas pombalinas podem ser consideradas como sendo secularizadoras ou regalistas.

Secularização ou Regalismo?

Com o objetivo de melhor dimensionar o significado das leis testamentárias como parte das reformas pombalinas, creio ser importante neste momento discutir algumas questões em torno do sentido da chamada “governança pombalina” no âmbito das análises acerca do chamado “despotismo esclarecido”, como tradicionalmente vem sendo qualificada a ação administração de D. José I e seu poderoso primeiro ministro. No âmbito desta questão, ressaltam as argumentações acerca da ambigüidade, do ecletismo e/ou paradoxo do governo, tendo em vista a combinação entre despotismo/absolutismo e ilustração.

Por muito tempo, certa tradição historiográfica associou o chamado “despotismo esclarecido” a uma tentativa de modernização do “atraso”.¹⁹ Pensado desta forma, o “despotismo esclarecido” se apresentaria como uma exceção nos quadros do chamado Absolutismo, devido às práticas reformistas. Com efeito, a perspectiva de Absolutismo que está por trás desta visão é igualmente tradicional, ao pressupor um regime despótico/autoritário. Conceção esta que vem sendo questionada já há algumas décadas por estudiosos que vêm demonstrando as limitações do poder real e que a estrutura de poder dos Estados na Época Moderna – ou o chamado *Absolutismo* –, incluindo as monarquias ibero-americanas e suas colônias, teria obedecido a determinadas limitações, de modo que o exercício do poder central não se constituiria em via de mão única.²⁰

¹⁸ Cf. RODRIGUES, Cláudia. **Nas fronteiras do além...**

¹⁹ Segundo Pierre Chaunu, a expressão traduziria uma série de práticas levadas a cabo em regiões consideradas periféricas (como a Europa do Leste e mediterrânica) no sentido da implementação de reformas que teriam Inglaterra e França como modelos paradigmáticos. A Prússia de Frederico II seria o modelo mais exitoso, mantido, porém, o arcaísmo da servidão e da nobreza. Cf. CHAUNU, Pierre. **A civilização das Luzes**. Lisboa: Estampa, 1985.

²⁰ HARTUNG, F. e MOUSNIER, R. Alguns problemas concernentes à monarquia absoluta. **Storia Moderna**. Firenze: G. C. Sansoni, 1955; LADURIE, Emmanuel Le Roy. **O Estado monárquico, França, 1460-1610**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994; PUJOL, Xavier Gil. Centralismo e localismo? Sobre as relações políticas e culturais entre capital e território

Se, por um lado, o termo “despotismo” foi superestimado, no processo de caracterização do “despotismo esclarecido” como exceção, o seu par “esclarecido” também o foi. Neste caso, pelo fato de o termo remeter para certa visão do Iluminismo, que o identifica mais como ruptura do que como continuidade. Por trás desta abordagem, está a clássica perspectiva que associava Iluminismo a uma ideologia burguesa e a um espírito revolucionário, incompatíveis com o chamado “Absolutismo”.²¹ Ou seja, neste tipo de abordagem, Iluminismo não se conciliaria com o Absolutismo e/ou Antigo Regime, mas sim com aquilo que o negaria.²² Novas abordagens, entretanto, demonstraram que o Iluminismo esteve profundamente vinculado àquela sociedade do Antigo Regime e que os filósofos pensavam muito mais em reformas do que em revolução.²³ É neste sentido que é possível compreender a relação de dependência material de muitos dos filósofos para com o monarca e sua corte, que os protegiam e sustentavam. O que acabava dando um tom moderado as suas propostas de mudança.²⁴ Visto desta forma, não há como

nas monarquias européias dos séculos XVI e XVII. **Penélope: Fazer e Desfazer História.** Nº 6, Lisboa, 1991; HESPANHA, António Manoel. **As Vésperas do Leviathan.** Instituições e poder político. Portugal - século XVII. Coimbra: Livraria Almedina, 1994 e, do mesmo autor, *Depois do Leviathan.* **Almanack Braziliense**, n. 5, maio 2007; RUSSEL-WOOD, A. J. Centros e Periferias no mundo luso-brasileiro: 1500-1808. **Revista Brasileira de História.** São Paulo: ANPUH, vol. 18, nº 36, 1998; GREENE, Jack. *Negotiated Authorities: The problem of governance in the extended politics of the Early Modern Atlantic World.* In: **Negotiated authorities.** Essays on Colonial Political and Constitutional History. Charlottesville & London: University Press of Virginia, 1994; ELLIOTT, John. *Uma Europa de monarquias compostas.* In: _____. **Espanha en Europa.** Estudios de historia comparada. Valencia: Universidad de Valencia, 2002; FRAGOSO, João; BICALHO, Fernanda e GOUVEIA, Fátima. *Uma leitura do Brasil colonial: bases da materialidade e da governabilidade no Império.* **Penélope**, n. 23, 2000; HESPANHA, Antonio Manuel. *Antigo regime nos trópicos? Um debate sobre o modelo político do império colonial português.* In: FRAGOSO, João e GOUVEIA (orgs.). **Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 43-93.

²¹ BLANNING, T. **Aristocratas versus burgueses?** A Revolução Francesa. São Paulo: Ática, 1991.

²² GOLDMANN, Lucien. **The philosophy of the Enlightenment.** Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1968; SOBOUL, Albert. **A Revolução Francesa.** Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2003.

²³ Cf. ARENDT, Hannah. **Da Revolução.** São Paulo: Ática, 1988. BLACZKO, Bronislaw. *Iluminismo.* In: OZOUF, Mona e FURET, François. **Dicionário crítico da Revolução Francesa.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989; CAVALCANTE, Berenice. **A Revolução Francesa e a modernidade.** São Paulo: Contexto, 1990; FALCON, Francisco. **Iluminismo.** São Paulo: Ática, 1989.

²⁴ Cf. BLACZKO, Bronislaw. **Iluminismo...** e DARNTON, Robert. **O grande massacre dos gatos e outros episódios da História Cultural Francesa.** Rio de Janeiro: Editora

ignorar que as próprias monarquias centralizadas apresentariam um quadro de reformismo que os reis adotariam, com base nas idéias de alguns filósofos.

A partir da argumentação até aqui desenvolvida, pode-se perceber que a suposta concepção de que o “despotismo esclarecido”²⁵ seria contraditório ou uma exceção nos quadros das monarquias modernas – por pregar políticas ilustradas/iluministas para reforçar o poder central – não se sustenta. Este aspecto da contradição esteve muito presente nas análises sobre a chamada “governança pombalina”, enquanto expressão máxima do “reformismo ilustrado” em Portugal.

Identificando Pombal como o paradoxo do Iluminismo, Keneth Maxwell foi um dos propugnadores desta tese da contradição.²⁶ Para ele, o paradoxo estava no fato de Pombal implementar práticas reformistas inspiradas nas “Luzes do Século” com vistas a fomentar a “modernização” portuguesa, mas com o fim último de reforçar os fundamentos do “estado absolutista” e a centralização do poder. Ora, na medida em que consideramos o reformismo como uma prática presente nos estados com poder central forte e também como uma das tendências do Iluminismo, não cabe utilizarmos o argumento do paradoxo para compreender as práticas reformistas luso-brasileiras. Até porque, parte das argumentações neste sentido compreendem o sentido reformista das práticas governamentais como muito próximas das práticas liberais. Como afirma Joaquim Pintassilgo, as práticas reformistas de modo geral, inclusive as de Pombal, não se caracterizaram como regimes de exceção ou contraditórios.²⁷ Embora seja necessário fazer reservas quanto a sua opção pelo uso dos conceitos de “despotismo” e “absolutismo”, é possível concordar com a sua argumentação de que estas monarquias se obrigavam a ser reformistas a fim de fortalecer – ou, na verdade, afirmar – o próprio poder real e não para promover – anacronicamente – o despontar de uma sociedade liberal.²⁸ Como demonstrou Francisco Falcon, trataram-se de reformas que buscaram conservar a ordem vigente.²⁹ Neste sentido, Pombal não se constituiria em uma exceção, nem a sua

Graal, 1986, e DARTON. **Boemia literária e revolução.** O submundo das letras no Antigo Regime. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

²⁵ Termo que vem sendo usado com mais frequência.

²⁶ MAXWELL, Keneth. **Marquês de Pombal: o paradoxo do Iluminismo.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

²⁷ PINTASSILGO, Joaquim. O ‘Absolutismo Esclarecido’ em Portugal. In: COSTA, Fernando Marques da; DOMINGUES, Francisco Contente; MONTEIRO, Nuno Gonçalves (orgs.). **Do Antigo Regime ao Liberalismo: 1750-1850.** Lisboa: Vega, s/d.

²⁸ Concepção que, segundo Pintassilgo, representou mais uma visão dos liberais do XIX sobre o período precedente do que um objetivo buscado pelos reformadores. A adoção desta perspectiva pelos historiadores conferiu um caráter teleológico, ao projetar para as suas análises uma visão que era dos contemporâneos aos acontecimentos. Cf. PINTASSILGO, Joaquim. O ‘Absolutismo Esclarecido’ em Portugal...

²⁹ FALCON, Francisco José Calazans. **A Época Pombalina: política econômica e monarquia ilustrada.** São Paulo: Ática, 1982. E do mesmo autor. _____. **Despotismo Esclarecido.** São Paulo: Ática, 1986.

governança teria sido fruto do voluntarismo de um grande personagem, podendo inclusive ser analisada como certa continuidade do governo antecedente³⁰ – exemplo disso é o fato de já no reino de D. João V ter existido “estrangeirados” (sendo Pombal inclusive um deles).

Outra face das abordagens que caminharam no sentido da noção de paradoxo pombalino é a que associou a Ilustração luso-brasileira a uma espécie de defasagem cultural. Enquanto um discurso presente entre os intelectuais setecentistas lusitanos, a tese acerca de uma completa “defasagem do Reino” em relação ao movimento ilustrado europeu acabaria sendo incorporada por historiadores, conformando uma interpretação sobre o dito “atraso intelectual” português. Relativizando esta questão, Ana Cloclét³¹ argumenta que a suposta “defasagem cronológica” do Reino no processo de incorporação das novas idéias seria mais uma questão de “resistência” do meio lusitano à fecundação das novas idéias. Aspecto que impunha uma situação marginal aos primeiros divulgadores do discurso ilustrado, em uma sociedade profundamente apegada às forças tradicionais, marcando o pensamento ilustrado português com múltiplos traços de continuidade com a antiga ordem. Esta resistência, no entanto, não significaria uma completa artificialidade das Luzes em solo luso, segundo Cloclét; muito menos um retardamento da prática reformista. Ao contrário, a busca de intelectuais contemporâneos e do próprio Pombal de alinhar o Reino à Europa considerada culta, visando superar o diagnosticado, na época, atraso econômico e cultural, imprimiu uma tonalidade e um ritmo tal às reformas, que chegaram a superar [ou igualar, diria eu], em determinados aspectos, o próprio estágio das reformas processadas em outros países europeus – a exemplo das reformas pedagógicas, como analisa Luiz Carlos Villalta,³² e eu acrescentaria as realizadas na área do direito, principalmente no caso das “leis testamentárias”, a se considerar as argumentações de Laurinda Abreu mencionadas anteriormente. Tais questões apontam para um quadro no qual as reformas pombalinas estavam inseridas na lógica do Antigo Regime³³ e, portanto, em sua própria época e não como um paradoxo, uma contradição ou exceção. Neste sentido, é possível perceber que as ações de Pombal não estiveram fora do seu contexto.

Associado a este aspecto, além de apresentarem-na como uma completa ruptura em relação ao período anterior, a maioria das análises acaba caracterizando suas

³⁰ MACEDO, Jorge Borges de. A situação econômica no tempo de Pombal...; MONTEIRO, Nuno Gonçalves. **D. José I.** Na sombra de Pombal. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006.

³¹ SILVA, Ana Rosa Cloclét da. **Inventando a nação:** intelectuais ilustrados e estadistas luso-brasileiros na crise do Antigo Regime português (1750-1822). São Paulo: HUCITEC; FAPESP, 2006.

³² VILLALTA, Luiz Carlos. **Reformismo, censura e práticas de leitura:** usos do livro na América portuguesa. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1999.

³³ Vide as companhias monopolistas criadas por Pombal, dentro da lógica das políticas ditas mercantilistas, por exemplo.

ações de tal modo que projetam para o período pombalino um contexto que é próprio do século posterior. O que se faz no momento em que, ignorando-se este aspecto dos vínculos com a velha ordem, costuma-se caracterizar a política pombalina como pautada por um anticlericalismo,³⁴ pelo enfrentamento à Igreja e, mais problemático ainda, pela secularização – sem matizarem como estão entendendo o conceito em relação a esta época.³⁵ Isto quando não se chega a afirmar que sua postura foi laicizante. Caracterizações que, aí sim, remetem o objeto para fora de sua época e que, por vezes, foram adotadas mesmo quando paralelamente se afirmava o caráter ambíguo e/ou eclético da prática pombalina ou que o seu investimento contra a Igreja não teria se dado por razões religiosas, posto que feitas no âmbito de uma *ilustração católica*. Como atribuir o conceito de anticlericalismo³⁶ a um governo que, em que pese o ataque aos jesuítas, se efetivou com a participação de membros do clero? Afinal, não eram oratorianos (que disputavam espaço e ideias com os jesuítas) alguns dos seus auxiliares mais próximos, como afirmaram praticamente todos os trabalhos aqui mencionados?

³⁴ Neste caso poderia situar praticamente todos os estudos mencionados nas notas anteriores, inclusive o de Ana Clochet Silva, que embora afirme que a secularização pombalina não foi completamente laicizante, dirá que a essência das reformas foi o sentido de secularização que as moveu, impondo como alvo da conduta do ministro josefino a demolição de uma orientação pedagógica fundada nos esquemas mentais da escolástica peripatética e sua substituição pela hegemonia de um “Estado laico”. SILVA, Ana Rosa Clochet da. **Inventando a nação...**, p. 35 e 53.

³⁵ Sobre as acepções do conceito de secularização nos diferentes tipos de estudos, ver, dentre outros, RÉMOND, René. **Religion et société en Europe...**, p. 9-24; MARRAMAO, Giacomo. **Poder e secularização: as categorias do tempo**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995 e _____. **Céu e terra: genealogia da secularização**. São Paulo; Fundação Editora da UNESP, 1997; MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização**. São Paulo: Paulinas, 1995; GAUCHET, Marcel. **La religion dans la démocratie, parcours de la laïcité**. Paris: Gallimard, 1998; HAARSCHER, Guy. **La laïcité**; MENOZZI, Daniele. **A Igreja Católica e a secularização**. São Paulo: Paulinas, 1998.

³⁶ Segundo Verucci, os termos anticlerical e anticlericalismo surgem dentro da linguagem política entre as décadas de 1850 e 1870, em oposição ao agravamento da oposição ao catolicismo ultramontano, infalibilista e temporalista. Como fenômenos na época contemporânea, teriam nascido alguns decênios antes, “como rejeição de toda a interferência da Igreja na vida pública; como afirmação de uma necessária separação entre política e religião, entre Estado e Igreja, reduzindo a Igreja ao direito comum e a religião a um fato privado, segundo a inspiração do individualismo liberal”. No plano político, se configuraria como *laicismo*, pela tendência da defesa de um Estado plenamente laico, perante o qual sejam absolutamente livres e iguais todos os cultos e todas as profissões de ideias. VERUCCI, Guido. “Anticlericalismo”. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. 5ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000, p. 32-33.

Ainda que Portugal tenha rompido por dez anos (1760-1770) suas relações com o papado, que tenha pretendido atingir o poder econômico da Igreja com as leis testamentárias ao restringir os seus bens – muitos dos quais provenientes dos sufrágios, das doações e dos legados testamentários – e que tenha implementado uma reforma educacional,³⁷ que retirou o ensino das mãos dos jesuítas e que tenha introduzido disciplinas menos transcendentais quando da reforma dos estatutos da Universidade de Coimbra, como afirmar que sua ação foi contrária à Igreja, secularizante (no sentido de laicizante), se em nenhum momento o regime de união foi posto em questão ou em cheque, se as reformas da Universidade de Coimbra, por exemplo, foram dirigidas por um membro do clero e se em nenhum momento o governo implementou um combate dramático entre religião e ateísmo nem um embate contra a fé católica?

Pelo contrário, no período pombalino o Estado demonstrou que ainda precisava do concurso da Igreja para legitimar a ordem social, por exemplo, ao pressionar para que a instituição controlasse os costumes e incentivasse sacramentos de fácil vigilância, como o casamento e o batismo, num processo de disciplinarização e fiscalização das paróquias³⁸ ou, ainda, no controle da população que o Estado pombalino procurou exercer através da maior vigilância das irmandades mineiras, segundo afirmou Caio Boschi, denotando ter sido a segunda metade do século XVIII o período de efetivo controle da religião pelo Estado da capitania das Minas.³⁹

Este controle que o Estado português procurou ter da sociedade por meio da vivência religiosa também pode ser constatado em relação à tramitação burocrática do processo de aprovação dos compromissos das irmandades. Enquanto que durante o reinado de D. João V a aprovação dos compromissos estava submetida fundamentalmente às autoridades episcopais, flexibilizando a necessidade de que os mesmos fossem autorizados pelo Estado, a partir do governo de Pombal, eles tiveram que receber necessariamente aprovação do poder temporal, atravessando uma lenta tramitação de idas e vindas do documento entre a Colônia e o Reino, demonstrando como os passos das irmandades passaram a ser seguidos de perto pelo Estado.⁴⁰

Antes de serem associadas à secularização, à laicização ou ao anticlericalismo, tais caracterizações explicam muito bem o tom *regalista* do governo de Pombal. E, neste sentido, pode-se compreender de que forma sua ação no sentido do reforço do

³⁷ FALCON, Francisco José Calazans. **A época pombalina...**, p. 431. VILLALTA, Luiz Carlos. **Reformismo, censura e práticas de leitura...** Para uma análise que procura matizar o tom ilustrado das reformas pombalinas da instrução, ver NEVES, Guilherme Pereira das.

³⁸ TORRES-LONDOÑO, Fernando. “Paróquia e comunidade na representação do sagrado na colônia”. In: _____. (org.) **Paróquia e comunidade no Brasil: perspectiva histórica**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 68.

³⁹ BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais**. São Paulo: Ática, 1986, p. 118-131.

⁴⁰ *Ibidem*.

Estado tenha, por um lado, se confrontado não com o aparelho eclesiástico em si, cujo consórcio ainda era almejado, mas contra uma dada fração da Igreja, a mais poderosa, composta pelos jesuítas – ordem esta que expressava justamente o ultramontanismo papal, que se desejava pôr sob controle do Estado numa conjuntura de afirmação monárquica –; por outro, tenha agido no sentido de enxugar o desvio de riqueza e luxo que a suntuosidade da Corte de D. João V proporcionou à Igreja e ao clero.

Muito embora o próprio *regalismo* de Pombal tenha sido afirmado por praticamente todos os estudos aqui mencionados, a associação que a maioria destes estudos faz entre secularização e anticlericalismo e laicização acaba se constituindo, isto sim, em paradoxo! Isto por que, se o caráter de uma política secularizante ou laicizante é, para além da busca da autonomia do Estado frente à Igreja, o do separatismo, no contexto de um Estado liberal e burguês,⁴¹ estes não combinam com a política *regalista*, tendo em vista que esta é parte integrante de um Estado confessional e, portanto, de Antigo Regime.

Como afirmou o próprio Pombal, no tratado em que se mostra que os religiosos não poderiam possuir bens de Raiz: “O Rei é o vigário de Deus no temporal, da mesma forma que o papa o é no espiritual. O Rei é absoluto senhor que pela Providência Divina tem e conserva o justo título do reino, imediatamente recebido de Deus com pleno poder nas ‘coisas civis’, do qual pode usar como lhe parece, como quase Deus na terra, fonte de justiça, que tem por ofício libertar a República de violências e escândalos por meio de leis que só V. Majestade pode fazer e declarar nos seus Estados para o Bem Comum de toda a monarquia em detrimento do Bem Particular”.⁴² Por esta afirmação, é possível perceber a vigência de uma concepção de monarquia ainda marcada pelo sentido do divino; o que não ocorreria numa proposta secularizada de poder. O que ela ressalta é o princípio da separação entre o *poder temporal* e *poder espiritual*, como afirma José Serrão, para quem a teoria pombalina do poder buscou a supremacia do Estado sobre a Igreja, ao proclamar a subordinação do poder espiritual à autoridade máxima do temporal.⁴³

Tal afirmação vai ao encontro das análises de Nuno Gonçalo Monteiro de que a orientação marcadamente *regalista* em matéria da política religiosa de D. José/Pombal resultou de uma progressiva afirmação da supremacia do rei sobre a Igreja nacional e recusa da prevalência da autoridade supranacional do papado sobre as igrejas de cada país. Assim, por exemplo, a expulsão dos jesuítas não se explicaria, para o autor, como um conflito no terreno do religioso, não tendo sido planejada ou antecipada; tendo sido fruto dos impasses que os jesuítas criaram contra a política

⁴¹ MARTINA, Giacomo. **História da Igreja de Lutero aos nossos dias**. São Paulo: Edições Loyola, 1996, t. III. A Era do Liberalismo.

⁴² SERRÃO, José Vicente. Sistema político e funcionamento institucional no pombalismo. In: COSTA, Fernando Marques da; DOMINGUES, Francisco Contente; MONTEIRO, Nuno Gonçalves (orgs.). **Do Antigo Regime ao Liberalismo: 1750-1850**. Lisboa: Vega, s/d., p. 14.

⁴³ *Ibidem*, p. 14.

regalista de Pombal.⁴⁴ Evergton Sales argumenta que em que pese o interesse do Estado português em subordinar o poder da Igreja ao monarca, a instituição eclesiástica continuou a ter um lugar importante no edifício sociopolítico no mundo português no período pombalino.⁴⁵

Tais considerações apontam para a necessidade de se compreender a governação pombalina como parte da sua época. Uma época na qual ainda vigia o Antigo Regime, mesmo que numa conjuntura de transição, na qual as tentativas de “modernização” se fizeram sentir, mas com o objetivo de preservar a ordem. Daí as ambigüidades e o alegado ecletismo.

Ainda que a administração de D. José I guardasse algumas relações com o reinado anterior de D. João V, é inegável que as reformas pombalinas inaugurariam uma nova época no universo sócio-cultural do mundo luso-brasileiro. Segundo argumenta com muita propriedade Laurinda Abreu, ao contrário das afirmações de que a reformas pombalinas modernizaram artificialmente sem ter provocado alterações substanciais na sociedade portuguesa, um trabalho sistemático que cruze a documentação que surgiu em consequência das leis implementadas com as diferentes fontes provenientes do Desembargo do Paço, do Arquivo Secreto do Vaticano e dos arquivos dos diferentes corpos que compunham a Igreja, possibilitam afirmar que foi no setor que ela chama de “política religiosa” que o Marquês de Pombal conseguiu romper com maior eficiência os condicionalismos estruturais vigentes. Um deles foi no sentido de afetar o patrimônio eclesiástico. Ainda, segundo ela, quando “se acompanha de perto o quotidiano das instituições religiosas que construíram o seu patrimônio com base nos bens deixados pelos crentes para sustentar as missas que retirariam suas almas do Purgatório, verifica-se que as mais importantes reformas pombalinas, neste campo em particular, resultaram em primeiro lugar, da sua capacidade em fazer cumprir antigas leis do reino [a exemplo das relativas à arnotização, conforme já apontava D. Luis da Cunha].⁴⁶

⁴⁴ MONTEIRO, Nuno Gonçalo. **D. José I.** Na sombra de Pombal. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006.

⁴⁵ SOUZA, Evergton Sales. Igreja e Estado no período pombalino. Mimeo.

⁴⁶ ABREU, Laurinda. A política religiosa do Marquês de Pombal: algumas leis que abalaram a Igreja..., p. 223-224. A propósito das relações entre Igreja e Estado no período pombalino, ver os trabalhos de Evergton Sales Souza sobre o “jansenismo” e a reforma da Igreja em Portugal e seus domínios, muitos deles em decorrência de sua tese SALES SOUZA, Evergton. **Jansénisme et réforme de l' Eglise dans l'Empire portugais (1640 à 1790)**. 1. ed. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004; a exemplo de: _____. O jansenismo na América Portuguesa. In: **XI Congresso Latino-Americano sobre Religião e Etnicidade**. São Bernardo do Campo: UESP, 2006; _____. Jansenismo e Reforma da Igreja na América Portuguesa. In: **Congresso Internacional O Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades**. Lisboa. Caderno de Resumos do Congresso Internacional O Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades, 2005; _____. Jansenismo, regalismo e episcopalismo no Portugal josefino. In: **Seminário internacional**

Mas se é possível falar em transformação ou reforma, estas devem ser pensadas mais no sentido dos desdobramentos que a médio e longo prazos— ou seja, com o avançar das gerações — se farão sentir no caminho de alterações maiores, a partir do segundo quartel do século XIX, quando das disputas em torno da afirmação das ideias liberais; cujo ponto culminante, em Portugal, se dará com a implementação da República somente no século XX e que, no Brasil, terá muita similitude ao de Portugal, com a exceção de que aqui, a República se implantará mais cedo, ainda no XIX. Possuindo, ambos, o tom de disputa pela jurisdição civil ou eclesiástica sobre diversas esferas da sociedade no contexto da crise do Antigo Regime, a partir da década de 1870, cujo caráter, aí sim, seria anticlerical, no sentido de secularizante e laicizante,⁴⁷ acompanhando a conjuntura de outros Estados católicos, não só europeus como latino-americanos.⁴⁸

Deste modo, longe de negar que as reformas pombalinas contribuíram para abrir as portas da futura secularização da sociedade portuguesa e de seus domínios, como o caso do Brasil, o que se procurará na pesquisa aqui proposta é matizar o caráter laicizante ou secularizante do período estudado, atentando para não projetar para a segunda metade do século XVIII uma conjuntura própria da segunda metade do século seguinte.⁴⁹ Afinal, como afirmou Francisco Falcon, o fato de a prática política e ideológica pombalina ter aberto novos caminhos e colocado novos problemas para a sua época, isso não significa que o período pombalino tenha sido liberal ou “precursor” do Liberalismo, como pretenderam seus admiradores.⁵⁰

Afirmar que as reformas pombalinas abriram novos caminhos implica dizer que, muito embora a chamada “viradeira” de D. Maria I tenha desfeito algumas delas, não se desfez a “obra” pombalina. Novais chegou a afirmar que o período que se seguiu apresentou-se, antes, como um desdobramento do que uma negação do reinado de D. José I e da administração do Marquês de Pombal. Segundo Ana Clochet Silva, os interesses consolidados pelos principais empreendimentos pombalinos estavam por

Luzes nos Trópicos. São Paulo: Seminário internacional Luzes nos Trópicos. A capitania de São Paulo no século XVIII, 2004.

⁴⁷ RODRIGUES, Cláudia. **Nas fronteiras do além...**, ver especialmente o capítulo 6.

⁴⁸ Inegavelmente, estas transformações se fizeram anunciar na França, no fim do século XVIII, no contexto revolucionário (no âmbito da História da morte, ver ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989; CHAUNU, Pierre. **La mort à Paris: 16^e, 17^e, 18^e siècles.** Paris: Fayard, 1978; VOVELLE, Michel. **La mort et l'Occident: de 1300 à nos jours.** Paris: Gallimard, 1983; dentre outros). Para o restante da América latina, ver, dentre outros, BASTIAN, Jean-Pierre (compilador). **Protestantes, liberais y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX.** México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

⁴⁹ Ver a este respeito CATROGA, Fernando. **O céu da memória: cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal (1756-1911).** Coimbra: Livraria Minerva, 1999. E, do mesmo autor, **Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil. Uma perspectiva histórica.** Coimbra: Almedina, 2006..

⁵⁰ FALCON, Francisco José Calazans. **A época pombalina...**, p. 225.

demais arraigados na sociedade luso-brasileira, para serem simplesmente descartados ou substituídos, tendo continuado influentes em todo o reinado mariano, ainda que, muitas vezes, camuflados em suas novas roupagens político-sociais.⁵¹ Segundo Ana Cristina Araújo, muito embora o governo mariano tenha feito retornar o antigo direito pátrio, em 1778 – quando se determinou a suspensão da execução das leis testamentárias em vários de seus artigos –, em nome do princípio da liberdade de testar, as marcas da legislação pombalina tenderiam a ressurgir mais tarde, já não como reflexo forçado da lei ou como um imperativo político, mas principalmente enquanto resultado de um processo de mutação cultural e de incorporação subjetiva de novas atitudes e valores perante a vida e a sociedade.⁵²

No que diz respeito às leis testamentárias, por exemplo, apesar da polêmica que instauraram – inclusive com disputas judiciais, como apontaram Arno e Maria José Welling⁵³ –, é muito provável que tenham gerado progressivamente as transformações da prática testamentária e do costume de se estabelecer legados e pedidos de sufrágios nas declarações de últimas vontades. Segundo Ana Cristina Araújo, muito embora o governo mariano tenha feito retornar o antigo direito pátrio, em 1778 – quando se determinou a suspensão da execução das leis testamentárias em vários de seus artigos –, em nome do princípio da liberdade de testar, as marcas da legislação pombalina tenderiam a ressurgir mais tarde, já não como reflexo forçado da lei ou como um imperativo político, mas principalmente enquanto resultado de um processo de mutação cultural e de incorporação subjetiva de novas atitudes e valores perante a vida e a sociedade.⁵⁴

Dito isto, outra questão que surge e que se pretende responder ao longo da pesquisa aqui proposta é sobre a relação entre estado e sociedade no processo de implementação de determinadas medidas legais. Tal reflexão se dá a partir da constatação de que, além das motivações conjunturais – relativas à situação econômica do Reino e à política *regalista* –, as “leis testamentárias” implementadas pelo governo de D. José I também responderiam a uma demanda de parte da sociedade portuguesa pelas restrições à liberdade de testar, colocando-se contrária a que se considerava ser o excesso de legados pios e pedidos de sufrágios por parte de testadores que priorizariam sua salvação em detrimento dos herdeiros consanguíneos. Dentre os fatores que permitem lançar esta questão, então duas passagens das “leis testamentárias” aludindo à existência de “queixas” provenientes

⁵¹ *Ibidem*; NOVAIS, Fernando Antônio. O Marquês de Pombal e os historiadores In: _____. **Aproximações: estudos de história e historiografia**. São Paulo: Cosac Naify, 2005, p. 264; SILVA, Ana Rosa Clolet da. **Inventando a nação...**, p. 105-106.

⁵² ARAÚJO, Ana Cristina. **A morte em Lisboa...**, p. 278-279.

⁵³ Ver WEHLING, Arno e WEHLING, Maria José. Racionalismo Ilustrado e prática jurídica colonial. O direito das sucessões no Brasil (1750-1808). **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, ano 159, n° 401, 1998.

⁵⁴ ARAÚJO, Ana Cristina. **A morte em Lisboa...**, p. 278-279.

dos vassallos, como parte das justificativas para as decisões tomadas no sentido das restrições ao ato de testar.

No preâmbulo da lei de 1766, afirma-se

me foi presente [grifo meu] o excesso, a que tem chegado os sucessivos, e freqüentes abusos de últimas vontades, feitos nestes meus Reinos, e domínios pelas muitas pessoas, que se arrogarão as direções dos Testamentos, insinuando-se artificialmente no espírito dos Testadores; humas vezes inhabilitados pelas suas decreptas idades, outras enfraquecidos pela aggravação de suas doenças; e outras vezes iludidos debaixo de pretextos na apparencia pios, e na realidade dolosos, e incompatíveis com a humanidade, e caridade Crhistã, das quaes he sempre inseparável o affecto entre as pessoas conjunctas pelo sangue para se prestarem recíprocos socorros, e alimentos com preferênciã aos que são estranhos... [grifo meu].⁵⁵

No parágrafo 12 da Lei de 1769, afirma-se

Havendo sido tantas, e tão frequentes as queixas dos mesmos Vassallos contra a liberdade mal entendida de testar; **ainda forão, e são, muito mais continuados, e muito mais pungentes os clamores, que tem soado no meu Real Throno** contra a outra liberdade peor entendida, e mais prejudicial de se instituírem Capellas, gravando-se os prédios urbanos, e rústicos, com Missas, e outros encargos pios, sem conta, sem pezo, e sem medida. De sorte **que foi justificado na minha Real presença**: por huma parte, que são já tantos os sobretidos encargos de Missas, que ainda que todos os indivíduos existentes nestes Reinos em hum, e outro sexo fossem Clerigos, nem assim poderiam dizer a terça parte das Missas, que constão das Instituições regidas nas Provedorias dos mesmos Reinos: em huma das mais pequenas das quaes (por exemplo) se acharão instituidas doze mil capellas, e

⁵⁵ ORDENAÇÕES FILIPINAS, Lei de 25 de junho de 1766, livro 4º. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s/d., p. 1051

mais de quinhentas mil missas annuaes... [grifos meus].⁵⁶

Os grifos nestas passagens das leis permitem que se reflita sobre até que ponto a decisão do Estado português de intervir na prática testamentária também respondia a certa demanda de elementos da sociedade. Além destes trechos, minha atenção sobre este aspecto também vem sendo suscitada pelas abordagens de Laurinda Abreu, para quem a grande “ousadia” da atuação pombalina “foi ter ajustado o corpo jurídico a práticas que o tempo inexoravelmente transformara, e promovido a legitimação de comportamentos que antes eram passíveis de actuação judicial. Nomeadamente, aqueles que sobrepunham os interesses das famílias aos das almas dos defuntos”. Neste ponto, a pesquisadora se refere às disputas judiciais em decorrência da ação de herdeiros contra certas determinações de legados e sufrágios de testadores em favor da Igreja e de associações religiosas.⁵⁷ Tais aspectos poderão ser melhor investigados a partir da análise das sessões do “Conselho de Estado” nas quais se discutiu a proposição que viraria uma das mais polêmicas leis pombalinas, assim como através da atuação da Casa da Suplicação, que cumpriu importante auxílio jurisprudencial à reforma pombalina, principalmente no domínio do direito sucessório, através da promulgação de diferentes assentos interpretativos com objetivo de esclarecer pontos considerados controversos na aplicação das leis testamentárias.⁵⁸ A repercussão das medidas pombalinas sobre a sociedade portuguesa, principalmente entre os juristas, pode ser vista através da publicação de dois estudos, que se posicionaram diante das referidas leis: *Discurso deduzido dos sólidos princípios dos direitos natural e divino sobre os testamentos*, escrito por Joaquim José de Miranda Rebelo e publicado em 1770, em defesa das leis testamentárias; e *Tratado sobre a origem, e natureza dos testamentos, em que se refutão as opiniões dos mais célebres DD. Publicistas e civilistas*, escrito por José Antonio de Sá, em clara oposição às “leis novíssimas” em defesa da liberdade de testar e publicado em 1783, já no reinado de D. Maria I, indicando que a polêmica ainda estava acesa. A existência de tais obras já é um

⁵⁶ ORDENAÇÕES FILIPINAS, Lei de 25 de junho de 1766, livro 4º. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s/d., p. 1059.

⁵⁷ ABREU, Laurinda. “A política religiosa do Marquês de Pombal: algumas leis que abalaram a Igreja”..., p. 224.

⁵⁸ MARCOS, Rui Manuel de Figueiredo. **A legislação pombalina**: alguns aspectos fundamentais. Coimbra: Almedina, 2006, pp. 231-232; WEHLING, Arno e WEHLING, Maria José C. M. Racionalismo Ilustrado e prática jurídica colonial. O direito das sucessões no Brasil (1750-1808)..., p. 1613-1619. Em seu estudo, William Martins analisa a forma como as ordens terceiras por ele investigadas lidaram com esta questão ao administrarem as testamentárias dos irmãos falecidos, principalmente diante da proibição da lei de 1766, que proibia que as ordens terceiras e outras corporações de mão-morta fossem eleitas como testamentárias, sendo responsáveis pela execução das “últimas vontades”. Cf. MARTINS, William. **Membros do corpo místico...**, p. 276-283.

indicador da polêmica levantada pelas leis em relação ao ato de testar tanto durante a administração pombalina como no período posterior.

Pensar na viabilidade de se relativizar o caráter secularizante ou laicizante do governo pombalino significa, neste sentido, compreender justamente este complexo processo de disputas e enfrentamentos, de rupturas e continuidades por meio do qual se tentará implementar por alguns anos a nova legislação testamentária, identificando em que medida seriam responsáveis pelas sensíveis alterações do ato de testar, bem como das atitudes e representações diante da morte e do morrer no Rio de Janeiro colonial e em que medida também teriam sido promulgadas como parte de um processo de mutação nas práticas sociais.

“Saibam quantos este testamento virem”: Purgatório, religiosidade colonial e verba testamentária (Rio de Janeiro, século XVIII)

Eduardo Cavalcante¹

Esta comunicação tem por objetivo apresentar certo aspecto da religiosidade católica, que vem a ser a crença na existência do Purgatório e usando como fonte documental básica para essa demonstração uma parcela dos testamentos coloniais redigidos na cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII. Deles, destaco os seus segmentos escatológicos² e soteriológicos.³

Neste sentido, Jacques Le Goff chama a atenção para este local intermediário entre o Céu e o Inferno. Segundo o autor, o nascimento da ideia do Purgatório fazia parte da modificação pela qual passava o cristianismo feudal, sendo que esta representação mental colocava à disposição do moribundo a purgação de seus pecados mais leves com o fim de chegar remido ao dia do Juízo Final.⁴

De certo modo, entre os séculos III e XIII, a sociedade cristã ocidental sempre acreditou na possibilidade de remir certos pecados depois da morte. Contudo, o antigo sistema dual não deixava espaço para o cumprimento das penas de expiação mais leves e o surgimento deste terceiro espaço, na geografia do Além, ocorrido no final do século XII, transformou-se em uma revolução mental e social, pois mudou substancialmente as perspectivas espaços-temporais do imaginário cristão. Por esse modo, ocorreu a substituição dos sistemas dualistas Inferno-Paraíso / Terra-Céu por sistemas que traziam consigo a noção de intermediário e transformaram o Purgatório em um novo local no interior da relação entre os vivos e os mortos.⁵

Surgido no momento em que o poder da Igreja Católica estava sendo posto em cheque – por volta dos séculos XI-XIII – pelos movimentos “heréticos” e por aqueles que caíram nas “tentações do mundo”⁶ e constituído no imaginário cristão ocidental medieval, em primeiro lugar, como um tempo um tanto quanto indefinido

¹ Mestrando em História pela Universidade Federal Fluminense e bolsista do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), tendo como orientadora a Profa. Dra. Sheila de Castro Faria (UFF) e coorientadora a Profa. Dra. Cláudia Rodrigues (UNIRIO).

² Parte da teologia cristã relativa à morte, ao julgamento e à segunda vinda de Cristo. In: **Dicionário – Índice**. Nova Enciclopédia Católica. V. 12, Rio de Janeiro: Reais, 1969, p. 1147.

³ Parte da teologia cristã que trata da salvação do homem através dos ensinamentos de Jesus Cristo, de sua morte e ressurreição. In: **Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa 1.0**. São Paulo: Objetiva, 2001.

⁴ LE GOFF, Jacques. **O nascimento do Purgatório**. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 18-19.

⁵ *Ibidem*, p. 25-26.

⁶ LE GOFF, Jacques. **A bolsa e a vida**. Economia e religião na Idade Média. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 83-84.

e, depois, como espaço estabelecido pela Igreja a partir do século XIII, o Purgatório foi o resultado da crença cristã, surgida desde muito cedo na Antiguidade clássica, na possibilidade de remissão de determinados pecados, sob certas condições, após a morte. O cristianismo julgou ser possível que alguns pecados, pela sua natureza (pecados leves ou veniais, tais como a tagarelice, o riso excessivo e o apego aos bens materiais) ou pelas condições da morte do pecador (tendo feito a confissão sem, no entanto, ter realizado a penitência), podiam ser expiados através de uma purgação após a morte. O tempo desta purgação estaria situado entre a morte individual e o Juízo Final “coletivo”, tempo em que os mortos, beneficiados desta possibilidade póstuma de resgate, teriam que purgar os pecados, podendo durar mais ou menos, de acordo com a gravidade das faltas cometidas e ainda por expiar, relacionada ao zelo dos vivos de intercederem pelos condenados à purgação. Os defuntos que terminassem a sua purgação antes do fim dos tempos iriam logo para o Paraíso Celeste.⁷

A existência desse lugar intermediário deu vazão à crença em um duplo julgamento. O primeiro, no momento da morte, e o segundo, no dia do Juízo Final. Entre os dois haveria um intervalo de tempo durante o qual ocorreria a purgação das penas das almas de certos pecadores que poderiam ser salvas. Assim, o Purgatório se aproximaria do Inferno e tal aproximação foi adotada por parte da Igreja Católica, que insistia na dureza das penas purgatórias através dos sermões recheados de *exempla*,⁸ como forma de prolongar o seu poder sobre os fiéis para além da morte.⁹

Como consequência para o tempo que envolve o momento da morte, o Purgatório levou à dramatização tanto do período que o precede quanto daquele que se segue. Para a sua obtenção, seria necessário que a penitência tivesse sido iniciada – ou, pelo menos, a confissão, ou ainda, no mínimo, houvesse sido feita uma contrição sincera, de modo que a atitude do pecador no momento de sua morte assumia uma importância capital e dramática para o moribundo que, sentindo-se inseguro de ir diretamente para o Céu, teria a possibilidade de conseguir, ainda nesse instante, a salvação através da expiação de suas culpas no Purgatório.¹⁰

O período posterior ao falecimento de um cristão se apresentava como o momento em que os sufrágios se tornavam mais eficazes e necessários, gerando assim a noção de responsabilidade coletiva entre vivos e mortos e criando uma rede

⁷ LE GOFF, Jacques. **O nascimento do Purgatório...**, p. 109-115.

⁸ Os *exempla* seriam contos breves e compreendidos como verídicos em razão da sua historicidade. Eles se destinavam a servirem de suporte aos sermões, tinham por objetivo convencer um auditório através de uma lição salutar e a sua narrativa fazia com que eles fossem tomados no seu todo, servindo como instrumento de ensino, de edificação e de conversão. LE GOFF, Jacques. O tempo do exemplum. In: **O imaginário medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 123.

⁹ Le Goff, Jacques. **O nascimento do Purgatório...**, p. 295-305.

¹⁰ LE GOFF, Jacques. O tempo do Purgatório (séculos III-XII). In: **O imaginário medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 115.

de solidariedade que se refletia na celebração das missas e na fundação de irmandades e confrarias.

Oração, jejum, esmolas e missas – os sufrágios – serviriam não só para a salvação dos defuntos, mas também para sufragar suas penas purgatórias, fosse por meio de sua mitigação ou da liberação mais rápida delas. Tais práticas obtinham a absolvição dos pecados, diminuía as provações e afastavam essas almas, portanto, da condenação eterna. Por essa razão, o Purgatório significou para o cristão uma possibilidade de resgate da alma após a morte, baseado na doutrina de que existia um local com um “fogo purificador” provisório, para onde seriam levados aqueles que morriam depois de terem confessado – mas que não haviam tido tempo de fazer penitência e de todos aqueles que tivessem cometido pecados veniais ou culpas mínimas, sendo purificados neste terceiro lugar do Além antes do Juízo Final. Mas, para obterem a satisfação das penas, as almas dos defuntos poderiam ser ajudadas pelos sufrágios dos vivos, fazendo com que o Além cristão fosse compreendido como um lugar destinado às almas, podendo elas receberem tanto uma recompensa – o ingresso no Paraíso – como um merecido castigo – estadia no Purgatório.¹¹

O poder eclesiástico procurou reforçar o seu poder com este novo sistema do Além, ao administrar e controlar as preces, as esmolas, as missas e as oferendas de todos os gêneros, feitas pelos vivos em favor de seus mortos, tirando deles benefícios em proveito próprio. Mas, sobretudo, através do Purgatório, desenvolveu-se o sistema das indulgências, fontes de consideráveis lucros, de grande poder e de avultadas somas de dinheiro para a Igreja Católica.¹²

Por essa razão, a doutrina da Igreja Católica passou a ser preocupar mais com a salvação humana do que com os cultos dos mortos¹³ e a existência do Purgatório implicou em uma redefinição dos sufrágios, transformando-o em laços que uniam os vivos aos seus entes queridos que habitavam essa parte do Além. Concomitantemente, entre os séculos XII e XIII, ocorreu o desenvolvimento das ordens mendicantes e do movimento confraternal, voltados para o exercício da oração coletiva e da caridade para com o próximo, com uma forma de auxílio mútuo diante da insegurança e das incertezas do mundo medieval, cujas solidariedades entre os vivos foram estendidas aos mortos, de modo que uma das finalidades básicas das ordens e confrarias passou a ser o amor ao próximo em vida, na altura da exalação do último suspiro e após a morte. As confrarias medievais tiveram nos ritos funerários, nos sufrágios pelas almas e na propagação da prática testamentária entre os fiéis um dos seus principais motivos de existência, pois criam na comunhão entre os que peregrinavam na Terra e naqueles que já residiam no Além – sejam eles tantos os santos como as almas do Purgatório.¹⁴

¹¹ LE GOFF, Jacques. **O nascimento do Purgatório...**, p. 315.

¹² *Ibidem*, p. 365.

¹³ REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 90-91.

¹⁴ LE GOFF, Jacques. **O nascimento do Purgatório...**, p. 347-348.

Em uma via de mão dupla, a solidariedade com as almas do Purgatório, introduzida através das novas formas de piedade das confrarias, configurou a importância que essas agremiações passaram a dar às orações pelas almas dos defuntos como forma de aliviá-las das penas purgatórias, mas, em igual medida, indica a importância da reciprocidade desses mortos ao intercederem pelos vivos.¹⁵

E a presença do Purgatório nos testamentos fez com que estes se transformassem em uma das manifestações de solidariedade entre os vivos e os mortos. A crença naquele lugar intermédio semeou ainda mais a fé na imortalidade e na ressurreição do homem, além de reforçar a concepção de um duplo julgamento dos mortos. O interregno temporal para que o almadado testante pudesse encurtar a mitigação de suas penas só seria possível através da execução dos sufrágios efetuados pelos vivos e prescritos pelos testadores em seus testamentos. E neste lento fenômeno de transformação mental e social, o Purgatório também contribuiu para que emergisse a ideia de responsabilidade individual, de livre arbítrio do homem, duplamente culpado por conta do pecado original e dos pecados cometidos, sob sua responsabilidade durante sua vida.¹⁶

Mas testar era um privilégio de poucos cariocas do século XVIII que, dentro de uma variada gama de hipóteses e ações, conseguiram amealhar recursos em suas vidas, o que lhes possibilitou efetuar a repartição de suas heranças e distribuições de seus legados – sejam eles pios e profanos. Em outras palavras, o ato de confecção de testamentos era restrito a uma pequena camada da população colonial, ou seja, na maior parte das vezes, para aquelas pessoas que possuíam algo a deixar para outrem.¹⁷ Além da questão sucessória e da partilha de bens, os testamentos também serviam como garantia para aquelas pessoas que, por não possuírem nada de relevante, desejassem, contudo, que seus funerais fossem feitos a partir dos ditames do seus últimos propósitos. Aqui, em especial, o espiritual sobrepunha-se aos bens e às partilhas,¹⁸ transformando os testamentos em um ato de prestação de contas com o fim primeiro de salvação da alma do testador, para que o mesmo pudesse ter seu “passaporte carimbado” para o Paraíso cristão.

Em um ambiente onde a religião gozava da intimidade do testador, a questão da preparação da morte – a chamada “boa morte” – fazia-se presente através dos cuidados prévios que antecediam, na maior parte dos casos, o momento do falecimento. Os testamentos faziam parte deste aparato, pois em suas linhas e folhas o testador confirmava sua fé católica, declarando em suas laudas o que deveria ser feito e executado pelos testamenteiros, escolhidos de acordo com sua vontade, para que sua alma pudesse descansar no Além.

¹⁵ *Ibidem*, p. 425-426.

¹⁶ *Ibidem*, p. 19.

¹⁷ FARIA, Sheila de Castro. **A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 266.

¹⁸ RODRIGUES, Cláudia. **Nas fronteiras do Além: o processo de secularização da morte no Rio de Janeiro (Séculos XVIII e XIX)**. Niterói: UFF, 2002, Tese de doutorado, p. 90.

E, de uma forma geral, a religião no Rio de Janeiro setecentista desempenhava o papel de visão do mundo fundamental para interpretar e dar sentido à realidade cotidiana, embora a fé prática nesta sociedade ainda fosse vista, por parte dos sacerdotes mais letrados, como superficial e presa a práticas que antecediam as formulações elaboradas pelo Concílio de Trento.¹⁹

A religião católica praticada na sociedade colonial trazia consigo antigas crenças e rituais classificados, pela Igreja, como “pagãos”. Admitia uma grande dose de “pensamento mágico”, onde forças sagradas eram frequentemente solicitadas a intervir nos assuntos cotidianos de grande parte da população católica.²⁰ A peculiaridade dessa forma de expressão de fé e de crença denominada barroca²¹ era o que dava o tom ao cotidiano colonial, pois a vida era regulada, em grande parte, pela exteriorização das cerimônias fúnebres e religiosas.

A este cenário deve-se juntar a coabitação conflituosa, e não excludente, de duas tradições do catolicismo, a saber: o “tradicional” e o oficial. O “tradicional”, trazido de Portugal e redefinido ao entrar em contato com as realidades presentes na Colônia, manteve um caráter marcadamente medieval e pouco tridentino até meados do século XIX. Já o oficial pode ser considerado como aquele prescrito e definido pela hierarquia da Igreja a partir do século XVI, adotando as postulações de Trento como base de sua ação junto aos fiéis.²²

Todavia, o não cumprimento das recomendações tridentinas, bem como as raras tentativas de sua implementação, promoveram na religiosidade católica colonial forte participação de leigos (livres, forros e escravos) através das devoções, irmandades e ordens terceiras, transformando-as, além disso, em um espaço de sociabilidade. Neste sentido, a entrada em uma irmandade confirmava um *status* social, muito embora a ascensão econômica não implicasse, necessariamente, em elevação simbólica, pois a visão nobiliárquica, muitas vezes, manteve-se acima da acumulação de riqueza, fazendo com que as hierarquias fossem reconhecidas e reafirmadas.²³

E as estruturas sociais básicas da população carioca do XVIII apresentavam dada complexidade, pois o esquema classificatório de clero, nobreza e povo não se adequava mais ao cotidiano tanto do Reino como do Ultramar.²⁴ Muito embora a

¹⁹ NEVES, Guilherme Pereira das. Igreja. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1800)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, p. 292-296.

²⁰ SOUZA, Marina de Mello e. Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. **Tempo**, vol. 6, n. 11, p. 170, 2001.

²¹ REIS, João José. **A morte é uma festa...**, p. 49.

²² GOMES, Francisco José Silva. **Le projet de Néo-Chrétienté dans le Diocèse do Rio de Janeiro de 1869 à 1915**. These de Doctorat. Toulouse: Université de Toulouse Le Mirail, 1991, p. 19-20.

²³ CAMPOS, Adalgisa Arantes & FRANCO, Renato. Aspectos da visão hierárquica no barroco luso-brasileiro: disputas por precedência em confrarias mineiras. **Tempo**, vol. 9, n. 17, p. 8, 2004.

²⁴ CAVALCANTI, Nireu. **O Rio de Janeiro setecentista: a vida e a construção da cidade da invasão francesa até a chegada da Corte**. Rio de Janeiro: J. Zahar Editora, 2004, p. 103.

sociedade colonial brasileira tenha sido criada sob bases estamentais do Antigo Regime europeu, herdeira de concepções clássicas e medievais de organização e hierarquia, onde permaneceram tantos modelos sociais conhecidos na Metrópole como as representações a eles ligadas, no decorrer de seu estabelecimento e de sua organização vieram à tona elementos originais responsáveis pela sua especificidade frente à sociedade portuguesa.²⁵

Dentro deste quadro, a agricultura, a mineração, o comércio e a escravidão desempenharam papéis cruciais que definiram a conformação da sociedade colonial, alicerçada na força de trabalho cativa, assentada sobre distinções jurídicas entre escravos e livres, regulada aos princípios hierárquicos baseados na escravidão e na raça, nas atitudes senhoriais dos proprietários e na obediência dos socialmente inferiores.²⁶ Além disso, ela foi gerida economicamente sob os liames da acumulação mercantil, reproduzindo traços pré-capitalistas através de uma classificação econômica e social aristocratizada, onde o não-trabalho e a fortuna eram sinônimos de *status* social.²⁷

A base da sociedade colonial era definida tanto pela cor como por categorias funcionais, fazendo com que novos atores sociais emergissem e se ajustassem à hierarquia social através de um sistema de definições baseadas em estado, função, identidade corporativa, religião, cultura e cor presentes em cada indivíduo. Sua estratificação social tornou-se ainda mais complexa com a chegada massiva de reinóis e de escravos africanos, com a multiplicação de forros e com uma maior divisão social do trabalho.²⁸

Apesar de existirem no interior dessa sociedade dualismo que tinham por meta o estabelecimento da hierarquização social (senhor/escravo, fidalgo/plebeu, católico/pagão) e que demonstram a tentativa do Estado português de tentar impor um modelo social e religioso, buscando organizá-la através de uma estrutura jurídica hierarquizada e de regras familiares, patrimoniais e organizacionais,²⁹ a sociedade colonial soube diluir dada complexidade. Alinhavando-os entre si e transformando ou atenuando elementos oriundos da matriz social portuguesa, essa sociedade soube criar chances de intercessões entre aqueles dualismos pela via da manumissão, de

²⁵ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 209.

²⁶ *Ibidem*, p. 209.

²⁷ FRAGOSO, João Luís Ribeiro. **Homens de grossa aventura: acumulação e hierarquia na praça mercantil do Rio de Janeiro, 1790-1830**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998, p. 333-369.

²⁸ FRAGOSO, João. Afogando em nomes: temas e experiências em história econômica. **Topoi**. Revista de História, n. 5, p. 46-47, 2002.

²⁹ WEHLING, Arno & WEHLING, Maria José C. M. **Formação do Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005, p. 227.

certa mobilidade social, da intensa miscigenação racial e da mesclagem religiosa de crenças católicas, africanas e indígenas.³⁰

De modo abrangente, a sociedade colonial definia um indivíduo por suas insígnias, privilégios e obrigações, dando ao protocolo um importante significado simbólico em determinadas áreas e que serviu de reforço às prerrogativas de cada grupo, valorizando mais a hierarquia e a precedência.³¹ Desta feita, na ordem social do Antigo Regime português presente na Colônia, havia o predomínio de uma visão de mundo assentada sobre a ideia da diferença. A igualdade entre os indivíduos era um princípio praticamente ausente, ao passo que as diferenças eram frequentemente entendidas como situações decorrentes, muitas vezes, da vontade divina, fazendo com que o mundo fosse estruturado através do modelo familiar e religioso baseado no discurso da desigualdade.³²

Por conseguinte, é necessário tecer algumas considerações a respeito do conceito de representações sociais, uma vez que, através dele, é possível perceber as ideias que os testadores possuíam a respeito da crença na existência do Purgatório e que podem ser encontradas no momento da redação dos seus testamentos.

As representações sociais circulam nos discursos, são trazidas pelas palavras e veiculadas em sermões e imagens midiáticas.³³ Elas transformam algo não familiar em familiar; orientam e organizam condutas e comunicações presentes na sociedade; intervêm na difusão e na assimilação do conhecimento e definem identidades pessoais e sociais que se expressam através de grupos ou das transformações do meio social.³⁴

As representações sociais mantêm com o seu objeto uma relação de simbolização (substituindo-o) e de interpretação (conferindo-lhe significações), onde esta relação seria o resultado de uma atividade de construção e de expressão que articula e liga a representação ao sujeito e é realizada através da cognição, da linguagem e da comunicação. Neste meandro, elas podem ser entendidas como o resultado de um processo de apropriação da realidade exterior ao pensamento e de elaboração psicológica e social dela. Representar ou se representar significaria um ato de pensamento pelo qual um sujeito se reporta a um objeto, que pode ser tanto uma pessoa, quanto uma coisa, um acontecimento psíquico ou social, uma ideia ou uma

³⁰ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos...**, p. 210.

³¹ SOARES, Mariza de Carvalho. **Devoto da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, no século XVIII.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 165.

³² VIANA, Larissa. **O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América portuguesa.** Campinas: Editora da Unicamp, 2007, p. 85.

³³ JODELET, Denise. Representações sociais: um domínio em expansão. In: **As representações sociais.** Rio de Janeiro: Eduerj, 2001, p. 17-18.

³⁴ RESES, Erlando da Silva. Do conhecimento sociológico à teoria das representações sociais. **Sociedade e Cultura.** V. 6, n. 2, p. 196, 2003.

teoria – real, imaginário ou mítico –, porém, sempre necessário e que estaria presente no funcionamento do sistema social.³⁵

Por fim, as representações sociais organizam um sistema que permite ver a criação de teorias espontâneas, de construções de versões da realidade através de imagens ou condensadas por palavras carregadas de significações, expressando para indivíduos ou grupos que as forjam e as definem o objeto por elas representado. Relacionadas à complexidade da vida social e à descoberta de uma espécie de saber fabricado a partir de elementos informativos, cognitivos, ideológicos, normativos, crenças, valores, atitudes e opiniões, as representações sociais mapeiam a realidade a partir do momento em que chamam para si a responsabilidade de descrevê-la, analisá-la e explicá-la em suas dimensões, formas, processos e funcionamento.

E os testamentos se ligam às representações sociais porque possuem lógica própria e expressam uma forma de religiosidade colonial peculiar de salvação da alma do testador, ligada à piedade, à devoção, à “boa morte” e às boas obras. Esses elementos constituintes da verba testamentária, e visto por todos os testadores cariocas no decorrer de suas vidas, ajudam a compor o cenário religioso por eles vivenciado, transformando essas fontes num preciso objeto de análise, através das quais se torna possível identificar sentimentos, sensibilidades e percepções que remetem às suas interpretações da religiosidade católica.

A análise do pertencimento a irmandades ou ordens terceira e da distribuição e disposição das missas – um dos instrumentos religiosos colocados à disposição dos testadores para a sua salvação – são os meios possíveis de identificação da presença do Purgatório nos testamentos, bem como das consequentes representações e apropriações realizadas pelos testadores. O mapeamento dessas informações religiosas ajuda a entender de forma mais pormenorizada o pensamento piedoso e devocional do testador, sendo possível visualizar predileções e desejos para determinadas demandas de sua vida religiosa, sempre atentando para o fato de que as verbas testamentárias do século XVIII carioca, em sua grande maioria, funcionaram muito mais como um mecanismo religioso salvacionista do que como um meio econômico de herança.

Tendo o auxílio de um banco de dados, é possível apresentar algumas informações retiradas dos testamentos já coletados.

Dos 903 testamentos lançados, e que englobam os anos de 1690 a 1813, encontrei referências claras à presença do Purgatório em 280 deles.

Quanto ao gênero desses últimos testamentos, 78 pertenciam a mulheres, sendo 30 casadas, 25 viúvas, 21 solteiras e duas cujo estado civil não foi possível determinar. Por outro lado 202 testamentos pertenciam a homens dos quais 83 testadores eram solteiros, 71 eram casados, 25 eram viúvos, um divorciado e 22 testadores que não declararam explicitamente o seu estado civil.

No que diz respeito à origem dos testadores, os dados obtidos demonstram o seguinte.

³⁵ JODELET, Denise. Representações sociais: um domínio em expansão..., p. 22-23.

As testadoras brasileiras são as que dominam essa amostragem, pois alcançaram a cifra de 55 testamentos, seguidas de longe por 11 africanas, sete portuguesas e cinco testadoras que não explicitaram claramente a sua procedência. Entre aquelas testadoras brasileiras, existe certa regularidade quanto ao seu estado civil, pois 22 são casadas, 19 viúvas, 12 solteiras e duas testadoras que não o declararam. Em sua maioria, são filhas legítimas, pois 37 testadoras declararam sê-lo, secundadas por sete testadoras que se declararam como filhas naturais, três que informaram serem expostas e oito que não informaram dados relativos à sua legitimidade. Essas testadoras brasileiras são majoritariamente livres, pois 51 testamentos qualificam-nas como tal e somente quatro se declararam como forras. Quanto ao quesito cor, somente duas testadores declararam serem pardas.

Os testadores de origem portuguesa são aqueles que predominam nos testamentos que explicitam o Purgatório, uma vez que eles alcançaram a cifra de 142 documentos. A eles se seguem 44 brasileiros, oito africanos, um espanhol, um francês, um maltês e cinco testadores que não precisaram com clareza o lugar onde nasceram. Entre os testadores lusos, seus respectivos estados civis apontam que 65 eram solteiros, 50 casados, 16 viúvos, um divorciado e 10 não declararam explicitamente seu estado civil. Grande parte desses testadores eram filhos legítimos, pois 124 testadores assim declararam, sendo seguidos por somente quatro testadores que afirmaram serem filhos naturais. Por fim, 14 testadores não declararam suas respectivas legitimidades e, no que tange à condição social, todos aqueles 142 testadores foram pessoas livres.

E os dados religiosos desses 280 testamentos que mencionam claramente o Purgatório apontam para as seguintes direções.

Neles, existe a esmagadora preferência dos testadores pelo uso das mortalhas das ordens terceiras do Rio de Janeiro, sendo o hábito de São Francisco (com as variantes das Chagas, de Paula e da Penitência) pedido por 152 deles. A seguir, a contagem localizou a escolha das seguintes vestes fúnebres: 62 testadores preferiram o hábito de Nossa Senhora do Monte do Carmo e outros 17 o hábito de Santo Antônio. Além disso, 13 clérigos foram sepultados com suas vestes sacerdotais, 10 testantes optaram pelo uso de lençóis e seis testadores deixaram a escolha da sua mortalha por conta dos seus testamenteiros. Os 20 restantes optaram por serem inumados em mortalhas pertencentes a outras irmandades.

Essa tendência em escolher as ordens terceiras como as principais responsáveis pelos ritos fúnebres também surge no momento em que esses testadores escolhiam as suas sepulturas. Grande parcela optou por ser sepultada nas igrejas das ordens terceiras de São Francisco (87 testadores), do Carmo (42 testadores), de Santo Antônio (18 testadores) e de São Bento (sete testadores). A estes 151 testadores que definiram esses templos como locais de enterramento de seus corpos, devem-se juntar ainda 78 testadores que solicitaram que os seus corpos fossem dados a terra nos solos e arredores das igrejas pertencentes a alguma irmandade e 27 que solicitaram que os seus restos mortais fossem transportados para as suas igrejas matrizes. Além disso, quatro testadores deixaram aos cuidados dos seus

testamenteiros todo o trâmite dos seus sepultamentos e 17 não declararam o local de sepultura dos seus corpos em seus testamentos, pois estes documentos não dispunham dos respectivos assentos de óbitos.

E a mesma tendência também é encontrada quando eles declararam a qual agremiação religiosa pertenciam. Muito embora os testadores pudessem se associar a mais de uma instituição confraternal, de modo geral, as já referidas ordens terceiras novamente aparecem com destaque. Neste cômputo elas são citadas pelos testadores 150 vezes e estão divididas da seguinte maneira: 95 menções a de São Francisco, 53 menções a de Nossa Senhora do Monte do Carmo e duas menções a de Santo Antônio.

Mas, por outro lado, existem 494 citações e por meio delas surge uma miríade de irmandades as quais os testadores estavam associados. Destaco aqui apenas as dez que foram citadas o maior número de vezes: São Miguel e Almas com 81 citações; Santíssimo Sacramento com 78 citações; Senhor Bom Jesus do Calvário com 41 citações; Nossa Senhora do Rosário com 22 citações; Nossa Senhora da Glória com 21 citações; Nossa Senhora da Boa Morte com 18 citações; Nossa Senhora da Lapa dos Mercadores com 19 citações; Nossa Senhora da Conceição com 17 citações; Nossa Senhora Mãe dos Homens com 14 citações e São José com 13 citações.

Já as missas deixadas por aqueles 280 testadores em seus testamentos chegaram ao elevado número de 205.669 pedidos e alcançaram o valor geral de 51:093\$060 réis, sendo que, elas se encontram divididas da seguinte maneira.

Aquelas pedidas para a salvação de suas almas surgem disparadas em primeiro lugar, com o número de 132.582 pedidos (36:316\$180 réis). As missas ditas pelas almas do Purgatório aparecem em segundo lugar, com o montante de 20.436 pedidos (4:510\$600 réis). A seguir, em terceiro lugar, surgem as missas que os testadores mandaram rezar pelas almas dos seus pais que alcançaram o patamar de 10.948 pedidos (2:417\$840 réis). As missas pelas almas dos parentes dos testadores assumiram a quarta posição e atingiram o total de 10.809 pedidos (1:990\$600 réis). Já as missas compromissais, mandadas dizer pelos testadores pela salvação das almas dos seus irmãos terceiros, vêm em quinto lugar com 3.826 pedidos (811\$920 réis). Os escravos dos testadores foram lembrados e essas missas estão na sexta colocação com 2.750 pedidos (606\$640 réis). Quanto aos irmãos e irmãs carnis dos testadores, as missas mandadas dizer pelos testadores por suas almas somaram 2.408 pedidos (374\$400 réis) e se posicionam em sétimo lugar. As almas dos cônjuges dos testadores também não foram esquecidas, mas essas missas ocupam a oitava e última posição desta colocação com 2.218 pedidos (474\$960 réis).³⁶

Os dados acima agrupados ainda carecem de uma análise mais crítica e que os una às bibliografias pertinentes a cada tema que os englobam. Contudo, algumas

³⁶ As missas diversas alcançaram o total de 19.692 pedidos. Quanto aos padrões monetários, utilizei uma tabela publicada na obra de Roberto Simonsen (**História econômica do Brasil – 1500-1820**) que engloba as moedas encontradas nos testamentos, a saber: 1 vintém, 20 réis; 1 tostão, 100 réis; 1 pataca, 320 réis; 1 cruzado, 400 réis e 1 dobra, 12\$800 réis.

tendências desses números podem ser salientadas desde já, mesmo que ainda haja uma precocidade relativa à extração dessas informações.

A presença do Purgatório entre os 280 testadores que o citaram explicitamente em seus testamentos aponta para as algumas direções.

A crença na existência desse terceiro lugar do Além fora vivenciada, em grande medida, por testadoras brasileiras e por testadores portugueses que escolheram a cidade do Rio de Janeiro como local de sua moradia. A análise mais detida dos seus testamentos, aos poucos vem revelando certo padrão devocional que se ligava, em primeiro lugar, a devoção que eles possuíam nos santos das ordens terceiras cariocas (São Francisco, Nossa Senhora do Carmo, Santo Antônio e São Bento) e, de forma um pouco mais secundária, na crença em um orago intimamente relacionado ao Purgatório que é São Miguel Arcanjo. Convém também que seja lembrado que muitos desses mesmos testadores mencionaram pertencerem às irmandades de São José e de Nossa Senhora da Boa Morte e procuraram a intermediação desses santos ligados à ideia de “boa morte” presente na Colônia.

E essa percepção advinda desses testamentos – calcada na escolha das mortalhas, dos locais de sepulturas e da filiação a ordens terceiras e irmandades – reforça a ideia de que o Purgatório presente nesses documentos se valeu da intercessão dos santos como meio de abreviar e de retirar as almas desses mesmos testadores das duras provações e punições existentes naquele lugar do Além.

Como salientado acima, elevado foi o número de testadores que pediram que os seus corpos fossem amortalhados no hábito de São Francisco e sepultados no interior do templo dedicado a esse santo, talvez por crerem que o cordão que envolvia o hábito usado por ele em sua vestimenta seria um eficaz instrumento de resgate de suas almas e de outras pessoas do Purgatório.³⁷ Já os testadores que solicitaram aos seus testamenteiros que seus cadáveres fossem envolvidos no hábito de Nossa Senhora do Monte do Carmo e sepultados no templo a ela erguido talvez acreditassem que a bula sabática – que tinha como principal personagem a Virgem Maria – aliviaria por algum momento os sofrimentos a que estariam sujeitos no interior dos domínios purgatórios, além de livrar as suas almas, em razão da devoção que prestaram a essa santa em vida, desse lugar do Além no sábado seguinte ao dia de seus falecimentos.³⁸

Mesmo que São Miguel Arcanjo apareça um pouco eclipsado pela proeminência dos santos das ordens terceiras, o fato de que 81 testadores terem declarado serem irmãos da Irmandade das Almas é algo de certa relevância, pois demonstra que esses testadores detinham um conhecimento um pouco mais acentuado a respeito do Purgatório. O pertencimento daqueles testadores a essa agremiação permite visualizar que essa irmandade destinada ao culto e à salvação das almas purgatórias,

³⁷ VOVELLE, Michel. **As almas do Purgatório ou o trabalho do luto**. São Paulo: UNESP, 2010, p. 114.

³⁸ CAMPOS, Adalgisa Arantes. **A terceira devoção do setecentos mineiro: o culto a São Miguel e Almas**. São Paulo: USP, 1993, Tese de doutorado, p. 40.

encontrava-se estabelecida no interior de algumas das principais igrejas paroquiais do Rio de Janeiro (Sé Catedral, Candelária e Santa Rita). Assim, foram nessas matrizes que, provavelmente, esses testadores e demais pessoas que frequentavam esses templos ouviram sermões que tiveram por meta falar sobre o Purgatório – sobretudo os proferidos no dia de comemoração de São Miguel, 29 de setembro – e no interior desses templos puderam ver as preces e as rezas destinadas às almas serem realizadas durante as segundas-feiras.

Outro ponto a ser levantado tem a ver com o número de missas que os testadores deixaram para as almas do Purgatório.

As 20.436 missas deixadas pelos testantes refletem a preocupação explícita que eles tiveram em beneficiar aquelas almas com esse tipo de sufrágio, uma vez que a ideia corrente era a de que as “santas almas do Purgatório” intercederiam também por aqueles testadores junto a Deus em troca do recebimento daquele montante de missas. Sair do Purgatório significaria para as almas que tiveram a chance de receber aquelas missas o fim de todo um processo de purificação ao qual estiveram sujeitas naquele domínio do Além. E, em um esquema de solidariedade e de reciprocidade, elas, no Céu, intercederiam junto à corte celestial para que as almas daqueles 280 testadores pudessem ter o seu sofrimento abreviado o mais depressa possível no território purgatorial.

Seguramente, grande parcela da população carioca do XVIII entendia que o patrono das almas, São Miguel, era o santo libertador e resgatador das almas que se achavam presentes no Purgatório. E, de forma direta, esses testadores optaram por expressar a sua crença na existência desse terceiro lugar buscando a sua filiação em alguma das irmandades das Almas existentes nas matrizes do Rio de Janeiro. Porém, por meios indiretos, alguns testadores buscaram meios diversos de salvação que lhes dessem a chance de aliviarem e abreviarem os sofrimentos pelos quais supunham passar nos domínios purgatoriais. Ter São Francisco ou Nossa Senhora do Monte do Carmo como santos devocionais, buscarem suas mortalhas para que seus cadáveres fossem sepultados e elegerem seus templos como o destino final dos seus restos mortais foram os métodos utilizados pelos testadores de livrarem suas almas de uma longa permanência no Purgatório.

Enquadrados no esquema da “boa morte” cristã, os testadores cariocas possuíam a esperança de alcançarem o Paraíso. Seus testamentos informam que todos eles procuraram, em algum momento de suas existências, viverem em de acordo com as regras de conduta cristãs prescritas por Roma e ensinadas pelo clero colonial mediante seus ensinamentos. Mas a esperança que sentiam requeria deles um preço: a estadia no Purgatório. Os testadores tinham noção de que para lá iriam e, por essa razão, solicitaram os sufrágios que lhes couberam em seus cabedais, pois através deles é que dependeria o tempo de permanência nos tormentos purgatoriais.

A esperança de chegarem ao Céu vinha antecedida pelo medo, pois tudo o que poderiam saber a respeito do Purgatório levava-os a pensar nesse lugar como um inferno provisório. Suas certezas se imbricavam no sentido de saberem que o Purgatório a eles estava destinado. Mas, suas incertezas se calcavam em não saberem

ao certo quanto tempo nele passariam. O temor provinha dessa última incerteza, mas a esperança de alcançarem o Paraíso livres de máculas, faltas e falhas transformava o ingresso no Purgatório em uma nova prova para todos eles, pois estar apto ao Purgatório e nele passar algum tempo significava tentar estar apto à salvação.

Entre mobilidade e legitimidade: as marcas da religiosidade presentes na formação familiar de freguesias da Ribeira do Jaguaribe-CE, (1780/1820)

Elisgardênia de Oliveira Chaves¹

No período colonial brasileiro, brancos, negros, índios e mestiços, formavam “um mundo marcado pela pluralidade e pela mobilidade.” De modo geral, a historiografia sobre esse período tem demonstrado que “as trocas culturais e os contatos entre povos de origens muito diversas é algo que, então, fazia parte do dia-a-dia colonial.” Fronteiras quase inexistentes entre europeus, africanos e indígenas envolveu e proporcionou “culinária; música canto e dança; festejos e celebrações; religiosidade”, bem como “gestos e atitudes diante de momentos como nascimentos, casamentos e mortes.” Isso fez o universo cultural da colônia diverso, misturado de elementos diferentes, portanto, em movimento e miscigenados.² Partindo de um desses elementos responsáveis pelas trocas culturais na colônia, a religiosidade, mas precisamente os sacramentos católicos de casamento e batismo em torno de momentos da vida dá-se a proposta de estudar formação familiar na ribeira do Jaguaribe, tendo como recortes as freguesias de Russas e Aracati a partir da problemática da mobilidade sociocultural e da legitimidade, na passagem do setecentos para o dezoito.

As freguesias de São Bernardo das Russas e de Santa Cruz do Aracati, compunham parte da ribeira do Jaguaribe e as ligações geográficas, socioeconômicas e culturais entre ambas eram intensas. No final do século XVIII e início do século XIX, o espaço físico cearense dividia-se entre as ribeiras dos rios Ceará, Acaraú, Icó e Jaguaribe.

Com base no levantamento do governador de Pernambuco José Cezar de Menezes,³ referente a esta capitania e suas anexas, e ao período de 1774 a 1783, observamos que, para o ano de 1782, o Ceará contava com uma população de 61.408 pessoas, sendo que metade dessa população morava em quatro vilas, a saber: Icó, com 8.572 habitantes; Russas, com 7.359; Viçosa Real (aldeia indígena), com 7.171 habitantes, e Sobral, com 6.207 habitantes. Na época, os maiores índices populacionais concentram-se no vale do Rio Jaguaribe, isto é, nas vilas de Icó e Russas. População essa formada pela união entre pessoas livres e escravas de diferentes origens, proporcionando uma mistura étnica entre brancos, negros e índios.

¹ Doutoranda pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. Bolsista CAPES.

² PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e Universo Cultural na Colônia*: Minas Gerais, 1716-1789. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p. 36, 38 e 41.

³ MENEZES, José Cezar de. **Idea da população da capitania de Pernambuco e das suas anexas**. Rio de Janeiro: Oficinas Graphicas da biblioteca Nacional, 1923 (v. XL), p. 109 e110.

Os assentos de casamento da matriz de Russas, referente ao matrimônio de “José Ferreira de Mello natural e morador na Freguesia de Aracaty, filho legítimo de Francisco Fernandes Ferreira e de sua mulher Maria Laura Ferreira de Mello, com Thereza Maria de Jesus”, natural da freguesia de Russas e “filha legítima do Capitão Adriano de Carvalho Aguiar e de sua mulher Anna da Silva Sampaio”,⁴ assim como o registro de batismos da paróquia de Aracati, alusivo ao batizado de “Maria, filha legítima de Manoel Bonfim e de “Maria do Carmo, naturais das Russas, moradores nesta freguesia, nasceu aos vinte e oito de Agosto de mil oito centos e doiz”, batizada aos 20 de novembro do mesmo ano,⁵ nos dão margem para pensar como se dava a mobilidade social entre as duas freguesias.

Diferente da imagem de fixidez que o sertão no período colonial foi imaginado pela literatura e pela historiografia, esses assentos nos remetem a fluidez das populações, os constantes encontros e mudanças entre os habitantes de terras diferentes, de cujas motivações ainda pouco conhecemos, mas que de modo algum nos permite pensar esse espaço por seu isolamento e estabilidade, negligenciando a ideia de que suas fronteiras eram muito tênues.

A mobilidade socioeconômica e cultural no interior cearense foi impulsionada pelo movimento das boiadas responsável pela e a implementação das fazendas na capitania. Segundo Capistrano de Abreu, os centros de irradiação das boiadas foram principalmente Bahia e Pernambuco: “pode-se chamar pernambucanos os sertões de fora, desde a Paraíba até o Acaraú no Ceará; baianos os sertões de dentro, desde o Rio São Francisco até o Sudoeste do Maranhão.” A ocupação do Ceará pela pecuária se deu, portanto por meio de duas rotas diferentes: “uma pela costa litorânea, saindo de Pernambuco em direção ao Maranhão e Pará e outra pelo interior vindo da Bahia e Pernambuco.”⁶

A aquisição das terras estava condicionada à legislação régia onde através do sistema de sesmarias os donatários das capitanias hereditárias doavam lotes ou datas. No Ceará, as primeiras sesmarias datam da segunda metade do século XVII, em grande parte, solicitadas por moradores de Pernambuco, Bahia, Paraíba, Rio Grande do Norte e na maioria das vezes localizavam-se ao longo das margens dos rios, já que estes garantiam suplemento hídrico aos rebanhos.⁷

Esses espaços sertanejos onde se destacaram o desenvolvimento da criação de gado e a agricultura subsidiária ensejaram uma formação social e econômica que teve no trabalho livre e escravo o motor impulsionador. O trabalho escravo esteve presente em todos os campos, nas áreas rurais ou urbanas, isto é, “na pecuária, na

⁴ Livro de Casamento 1, Freguesia de Russas, p. 60 (ADLN).

⁵ Livro de Batismo 11, Freguesia de Russas, p. 8 (ADNL).

⁶ ABREU, J. Capistrano de. **Capítulos de História Colonial**. Vol. 2º Série. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988, p 172.

⁷ ARARIPE, Tristão de Alencar. **História da província do Ceará: dos tempos primitivos até 1850**. Fortaleza: Edições Fundação Demócrito Rocha, 2002.

agricultura, em serviços especializados, nos serviços domésticos, ou ainda como escravo de aluguel e de ganho.”⁸

Até a consolidação das fazendas os conflitos entre os nativos e o invasor foram sangrentos e avassaladores. Desde suas primeiras visitas às terras cearenses, o colono europeu deparou-se com um grande contingente indígena, distribuído em várias tribos pelas serras, sertões e litoral. No início do processo de ocupação, houve muitos confrontos e muitas vidas foram ceifadas. Os conflitos entre os conquistadores e os índios cresciam na medida em que as terras iam sendo ocupadas pela pecuária e o nativo escravizado.

Desse modo, segundo Francisco Pinheiro, o projeto colonial ao optar por restringir o espaço indígena se deu de três formas principais: “extermínio, utilizando-se dentre outros meios a guerra justa, disseminação de doenças”; “criação das aldeias indígenas pelos missionários, para as quais o governo de Portugal doava uma légua em quadro” e por último optou-se em “expulsá-los para regiões ainda não ocupadas pelos colonizadores.” Assim, sob a égide da pecuária o Ceará foi esquadrihado e reabitado sob os auspícios da violência, do conflito entre o “invasor” e os que eram os “donos da terra.” Uma das medidas para a consolidação do projeto colonial na ribeira do Jaguaribe, um dos espaços cearenses onde se concentrou grande contingente indígena, se deu em 1696 com a construção do forte São Francisco Xavier. Este forte situou-se onde se localiza posteriormente a vila de Russas e representou um ponto de apoio essencial para garantir o avanço da pecuária.⁹

Segundo A. Otaviano Vieira Júnior, “com a proliferação das fazendas que margeavam o Rio Jaguaribe, no início do século XVIII, formou-se a conhecida Estrada Geral do Jaguaribe, que partia da Vila do Aracati, atravessava a vila de Icó até subir o rio Salgado e suas nascentes.” Assim, da Bacia do Jaguaribe também se chegava aos campos criatórios de Piauí, passando pelo do Rio Quixeramobim através da Estrada Nova das Boiadas. Para, além disso, outro escoadouro, da produção piauiense no território cearense, foi a Estrada das Boiadas que ligava a capitania do Ceará a Pernambuco e Rio Grande do Norte.¹⁰

Por sua centralização na Estrada Geral do Jaguaribe, a freguesia de São Bernardo das Russas transformou-se em entreposto das boiadas e, concomitantemente, num lugar de contato entre as vilas e lugarejos do sertão, ao proporcionar o deslocamento e o comércio entre Sertão Central e Inhamuns, várzeas do Icó, mais ao sul do Ceará, e, sobretudo com Aracati, porto por onde se escoava sua produção.

⁸ FUNES, Eurípedes Antônio. “Negros no Ceará.” In: SOUZA, Simone de (org). **Uma Nova História do Ceará**. 4º Ed. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2007, p. 110.

⁹ PINHEIRO, Francisco José. “Mundos em confronto: povos nativos e europeus na disputa pelo território”. In: SOUZA, Simone (Org.). **Uma Nova História do Ceará**. 4ª Ed. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2007, p. 27 e 28.

¹⁰ VIEIRA JR. A. Otaviano. **Entre paredes e bacamartes**: história da família no sertão (1780-1850). Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2004, p. 33.

A partir desses pressupostos sobre a dinâmica que caracterizou a formação dos “sertões”, podemos dialogar com Isnara Pereira Ivo,¹¹ em seu estudo sobre as conexões econômicas e culturais constituídas entre os sertões da Bahia e a região das minas do ouro, ao afirmar que “a historiografia que retrata o sertão surgiu com relatos sobre sertanistas e bandeirantes nos primeiros anos do século XVIII.” Nesta historiografia, “a categoria sertão foi utilizada para identificar as regiões não litorâneas e referia-se a lugares pouco povoados nos quais a atividade econômica limitava-se a pecuária.” Nesses estudos, o sertão foi “considerado inulto e cheio de façanhas barbarescas”, um sertão “concebido como o abrigo da pobreza, da desordem e do isolamento, características opostas à forma de viver das regiões litorâneas, consideradas espaços privilegiadas para a civilização, para a diversidade econômica e para o exercício da política”. Porém, dentro da nova realidade historiográfica as ideias sobre sertão afirmam-se nas concepções de que “os moradores dos sertões forjaram situações de interpretação e de reconstrução de variadas formas de trabalho e de vida, ações condicionadas pelas leis, pelas justiças e pelos costumes, constantemente reinventados e reinterpretados.”

A análise da dinâmica interna dos sertões atenua e enfraquece o conceito de antigo sistema colonial, para uma realidade em constante movimento, impulsionada não só pelo movimento dos agentes integralizados, tais sertanistas, comboieiros, boiadeiros, tropeiros ou homens de negócio, mas também pelo trânsito de pessoas mestiças e produtos de diversas partes do mundo que se dirigiam aos sertões.¹²

Nesse sentido, na perspectiva do vai-e-vem sociocultural que caracterizou a formação de famílias nos sertões cearenses as evidências que seguem nos proporcionam um olhar sobre esses encontros, sobre essa mobilidade que extrapolou os limites das freguesias, da capitania, da colônia. No livro de casamentos número 01 da freguesia de Russas, página 71, encontramos o registro de Antônio Luís, escravo do Alferes Antônio Alves, natural de Russas, que se casou com Maria, índia, natural da Villa Viçosa, (Região da Ibiapaba, onde se localizou o maior aldeamento indígena do Ceará), filha natural de Antônia de Tal, as 11 horas, aos 9 de junho de 1874.

Já no assento de casamento referente a mesma freguesia e ao mesmo livro, na página 95, encontramos também indícios de encontros entre pessoas de origens étnicas e espaciais distintas, quando aos 20 de fevereiro de 1787 “Joaó natural do Gentio de Angola e Maria criolla natural desta freguesia escravos de Antônio Soares

¹¹ IVO, Isnara Pereira. “O ouro de boa pinta e a abertura das minas da Bahia: sertões conectados, adaptabilidades e trânsitos culturais no século XVIII.” In: PAIVA, Eduardo de França, IVO, Isnara Pereira, MARTINS, Ilton Cesar, (Orgs). **Escravidão, mestiçagens, população e identidades culturais**. São Paulo: Annablume, 2010, p. 139, 140 e 142.

¹² *Ibidem*, p.140.

da Silva morador nesta freguesia ella filha de Thereza natural do Gentio de Angola” uniram-se em matrimonio.

As atas referentes aos sacramentos de casamentos e batismos realizados pela população branca, negra e indígena, (em menor proporção), recheou os livros paroquiais das referidas freguesias. Em análises ainda parciais sobre as mesmas, impossível não perceber as misturas étnicas, como, por exemplo, as verificadas nos registros de “Joaquina, mulata, filha legítima de João José e sua mulher Anna Monteiro”, que foi batizada com 15 dias de nascida aos 7 de maio de 1812 na Matriz de Russas,¹³ como também o de Antônio, filho natural de Francisca Maria, cabra, solteira, desta freguesia, nascido aos 28 de agosto e batizado aos 30 de setembro do mesmo ano na Capela de Nossa Senhora dos Prazeres, filial da Matriz do Aracati.¹⁴

Portanto, independente da cor, condição social ou origem percebemos que uma das lógicas dessa sociedade era constituir famílias pelo viés católico. Para discutir os valores socioculturais e religiosos em torno da união legítima se faz necessário uma primeira questão: por que casar? Dentre as possíveis respostas, Sergio Odilon Nadalin nos oferece algumas pistas.

Tanto ontem como hoje, o casamento não constitui simplesmente uma resposta a uma necessidade de acasalamento determinada pela parte biológica que nos iguala aos animais. A união é regulada, a sexualidade algumas vezes reprimida e sublimada, experimentando os homens em certas épocas e culturas longa espera, do momento em que ingressam na adolescência até que lhes fosse permitido contrair, antes de mais nada, um ato cultural; da mesma forma, o seu resultado perpetua a espécie, tanto demográfica quanto socialmente.¹⁵

Em síntese, casar, neste sentido, era e ainda é um ato cultural que impõe regras sobre a sexualidade e garante a sobrevivência da espécie humana. Para compreendermos a regulamentação do casamento no Brasil, durante o século XIX é necessário que nos remetamos ao século XVI e ao Concílio de Trento: Décimo Concílio Ecumênico, convocado pelo Papa Paulo III, na cidade de Trento, em 1545 e encerrado em 1563, sob a direção do Papa Pio IV.¹⁶

De acordo com Josette Lordello, o Concílio de Trento passou a vigorar em Portugal em 1563, substituindo a legislação canônica portuguesa até então orientada pelas Ordenanças do Reino de D. Manoel. A legislação tridentina sobre o casamento, conseqüentemente se estendeu ao Brasil, perdurando até 1889, com a separação

¹³ Livro de Batismos 14, Freguesia de Russas, p. 66. (ADLN)

¹⁴ Livro de Batismos 11, Freguesia de Aracati, p. 25. (ADLN)

¹⁵ NADALIN, Sergio Odilon. **História e Demografia**: elementos para um diálogo. Campinas: Associação Brasileira de Estudos Populacionais – ABEP, 2004, p. 99.

¹⁶ MORAES, Douglas Batista. **Bem Nascer, Bem Viver, Bem Morrer**: administração dos sacramentos da Igreja em Pernambuco. Dissertação de Mestrado, UFPE, 2001.

entre a Igreja e o Estado. Segundo Lordello, “o Concílio de Trento foi consequência da Reforma Protestante – uma providência da Igreja Católica que pretendeu unificar a cristandade fracionada”.¹⁷

Com o intuito de adaptar as normas tridentinas à realidade brasileira, em 1707, o arcebispo da Bahia, Dom Sebastião Monteiro da Vide, convocou o Sínodo Diocesano da Bahia e proclamou as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. As Constituições Primeiras constituem o primeiro Código de Leis Eclesiástico do Brasil, pelo qual se pautaram os bispados subordinados a ele. O Sínodo Diocesano da Bahia divide a história eclesiástica colonial brasileira em duas fases: “a do período da conquista e colonização e a época da institucionalização da Igreja e de sua afirmação como instituição autônoma.”¹⁸

De acordo com as Constituições, os sete sacramentos foram assim seqüenciados: Batismo, Confissão, Eucaristia, Confirmação, Matrimônio ou Ordenação para os Padres e Extrema-União. O quarto sacramento, ou seja, o matrimônio, desde então tinha por objetivo principal a propagação humana, ordenada para o culto e honra de Deus. Esse sacramento pode ser assim descrito nos textos das Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia.

(...) sendo ao principio um contrato com vinculo pérpetuo, e indissolvel, pelo qual o homem, e a mulher se entregão um ao outro, o mesmo Christo Senhor nosso o levantou com a excellencia do Sacramento, significando a união, que há entre o mesmo senhor e a sua Igreja, por cuja razão confere a graça aos que dñamente o recebem. A matéria deste Sacramento é o domínio dos corpos, que mutuamente fazem os casados, quando se recebem, explicado por palavras, ou signais, que declarem o consentimento mutuo, que de presente tem. A fórma são as palavras, ou signaes do consentimento, em quanto significão a mutua aceitação. Os ministros são os mesmos contrahentes. Foi o matrimônio ordenado principalmente para três fins e são três bens, que nelle se encerrão. O primeiro é o da propagação humana, ordenada para o culto, e honra de Deus. O segundo é a fé, e lealdade, que os casados devem guardar mutuamente. O terceiro é a inseparabilidade dos mesmos casados, significativa da união de Christo nosso com a Igreja Catholica. Além destes fins é também remédio da

¹⁷ LORDELLO, Josette Magalhães. **Entre o Reino de Deus e o dos Homens: a secularização do casamento no Brasil do século XIX.** Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2002, p. 53 e 57.

¹⁸ TORRES-LONDOÑO, Fernando. **A outra família: concubinato, igreja e escândalo na colônia.** São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 118.

concupiscência, e assim S. Paulo o aconselha tal aos que não podem ser continentes.¹⁹

União legal, propagação humana, domínio dos corpos, aceitação mútua, inseparabilidade dos casais, aliança com Cristo, simbolismo religioso enfim, sintetizam a importância dos laços matrimoniais para a Igreja. Sendo que, sob as leis canônicas no Brasil, a única forma de matrimônio admitida na Colônia e no Império foi a que determinava a Igreja.

A continuidade da família se faz através da sucessão de filhos. Sendo a Igreja responsável pelos registros civis da população brasileira, a incorporação da criança nessa sociedade se dava através da certidão ou ata batismal lavrada pelos próprios padres, as quais preenchiam livros que compunham diversos arquivos da cúria espalhados atualmente em todo o Brasil.

Mas o ato de batizar vai além de uma certidão, de um registro apenas. Assim como o casamento, o batismo era um Sacramento, o primeiro e, portanto, como os demais, carregado de significados, simbologia, bem como de normas com vistas à garantia da aceitação e da procura, imposto pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, que assim descrevem em seu livro, sobre a matéria, forma e efeitos do batismo.

O Baptismo é o primeiro de todos os Sacramentos, e a porta por onde se entra na Igreja Catholica, e se faz, o que recebe, capaz dos mais Sacramentos, sem o qual nem-um dos demais fará nelle o seu effeito. Consiste este Sacramento na extrema ablução do corpo feita com água natural, e com palavras, que Chisto nosso Senhor instituiu por sua fórma. A matéria deste Sacramento é a agoa natural, ou elementar, por cuja razão as outras agoas artificiais não são matéria capaz, para com ellas se fazer o Baptismo. A fórma são as palavras, ou em Latim: Ego te batizo in nomine Patris, et Filli, et soiritus Sancti; ou em vulgar: Eu te batizo em nome do Padre, e do Filho e do Espírito Santo. O Ministro é o Parocho, a quem de officio compete baptizar a seus freguezes. (...). Causa o Sacramento do Baptismo effeitos Maravilhosos, por que elle se perdoão todos os pecados, assim o original, como actuaes, ainda que sejam muitos, e mui graves. É o baptizado adoptado em filho de Deos, e feito herdeiro da Gloria, e do Reino do Ceo. Pelo Baptismo professa o baptizado a Fé Catholica, a qual se obriga a guardar; e pode, deve a isso ser constrangido pelos ministros da Igreja. E por este Sacramento de tal maneira se abre o Ceo aos baptizados, que depois do Baptismo recebido morrerem, certamente se salvão, não tendo antes da morte algum peccado mortal. Quanto à necessidade, e

¹⁹ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Brasília: Edições do Senado Federal, 2007, p. 107.

importância deste Sacramento devemos crer, e saber, que é totalmente necessário para a salvação, e em tal fôrma, que sem se receber na realidade, ou, quando não possa ser na realidade, ao menos no desejo, arrependendo-se com verdadeira contrição de seus peccados, com propósito firme de se baptizar tendo occasião para isso, ninguém se póde salvar, conforme o texto de Christo Senhor Nosso. Por tanto devem os pais ter muito cuidado em não dilatarem o Baptismo a seus filhos, porque lhes não succeda sahirem desta vida sem elle, e perderam para sempre a salvação.²⁰

O texto é claro quanto à importância do batismo, só através dele se poderia fazer-se filho(a) de Deus e herdar o reino dos céus. Sua realização imbricava perdão dos pecados, entrada, aceitação e guarda da Igreja Católica e daí o direito para a realização dos demais sacramentos, incluindo, portanto o de matrimônio.

As uniões se davam de formas diversas. Para além das sacramentadas pela Igreja Católica, que compunham as famílias legítimas como as acima referidas, dentro dos padrões do catolicismo, as uniões consensuais, presentes em todas as camadas sociais, como a que originou “Salvador, pardo, escravo de João Soares Pereira, filho natural de Maria da Cruz”, com um mês de nascido, batizado na Matriz do Aracati aos 9 de setembro de 1802,²¹ são emblemáticas para percebermos as diferenciações entre as formas de uniões e problematizar as misturas étnicas, responsáveis pela miscigenação, uma vez que do fruto dessas uniões nasciam além dos brancos e pardos, os mulatos, caboclos e cabras, cujos registros permeiam a documentação eclesiástica do período.

Em relação à questão da legitimidade, de acordo com Torres-Londono,²² “embutidos nas atas de batismo, os índices de ilegitimidade apontam concepções fora do casamento que podiam remeter ao concubinato, mas também a relações esporádicas, às vezes a um único encontro.” Esses encontros ou relações duradouras responsáveis pelas praticas consensuais, sob o prisma da mobilidade social ou como sugere o autor pela “geografia da legitimidade” em parte poderá ser explicada pelo fato de no período colonial as populações serem fluidas, difíceis de fixar, de controlar, formada por “homens e mulheres das vilas ou dos arraiais que se movimentavam nas ruelas, nas vendas, nos mercados, nas lavras, nos caminhos, indo de um arraial para outro. Esses “espaços onde pobres, forros e índios, à procura de sua sobrevivência, tinham facilidade em aceitar formas mais simples de relacionamento do que um casamento, cheio de entraves, exigências e custos.”

Essas diferentes formas de designações de famílias já nos dão elementos de sobra para pensarmos uma definição, isto é, quando falamos em família referimo-nos a

²⁰ *Ibidem*, p. 12.

²¹ Livro de Batismo 11, Freguesia de Aracati, p. 6 (ADNL)

²² TORRES-LONDONO, Fernando. **A outra família...**, p. 57, 59 e 61.

uniões de pessoas por vínculos afetivos ou por convivência que podiam contar ou não com a legalização da igreja.

De acordo com Eni de Mesquita, o conceito de família brasileira, desde a década de 1970, tem passado por revisões em referência ao pensado por autores nos anos 20, 30 e 40, como Gilberto Freire, Oliveira Viana, Alcântara Machado, Antônio Candido de Mello e Sousa, na ênfase dada por estes à “questão do poder e das parentelas”, as bases patriarcais da sociedade brasileira e ao entendimento das relações sociais e raciais. Até os anos 70, permanecia intocável a noção de que “a família brasileira era uma vasta parentela que possuía fins comuns. Solidariedade, deveres, obrigações mútuas e parentesco fictício integravam os indivíduos em verdadeiras redes de dependência”.²³

A partir de então, quando a Historiografia brasileira entrou numa nova fase, com o grande impulso da História Social, a família como objeto de análise passou por um processo de reinterpretação. Com base em estudos feitos por demógrafos-historiadores, que buscaram, nas fontes escritas, sobretudo referentes ao poder judiciário, legislativo, eclesiástico e cartorial primárias, novas questões, apontando para “ser impossível conceber uma imagem única de família aplicável ao longo do tempo para os vários segmentos sociais.” Desse modo, as diferenças regionais de etnias e classe não podiam ser ignoradas na formulação do conceito de família brasileira: uma vasta parentela que se estendia “verticalmente através da miscigenação e horizontalmente pelo casamento entre a elite branca”.²⁴

Para a sociedade brasileira, “foram desvendados comportamentos, atitudes e valores que divergiam do ideal concebido no modelo de família patriarcal.” As novas imagens da “família brasileira” revelaram arranjos familiares alternativos, concubinatos e participação das mulheres nos processos sociais em curso”, questionando assim, “as matizes ideológicas” dos trabalhos produzidos no início do século. Nos anos 80, houve um aprofundamento dessas questões, enfatizando ainda mais “o papel dos sexos, do casamento, do concubinato, da sexualidade, das famílias dos segmentos expropriados e do processo de transmissão das fortunas”,²⁵ contestando assim a ideia de família patriarcal.

Na perspectiva da diversidade e pluralidade étnico-cultural e sua inferência na constituição também de variadas formas e modelos de família, nas freguesias de Aracati e Russas, sem deixar de lado as complexidades peculiares a essas populações, defendemos a ideia de que homens e mulheres, brancos, negros, índios pardos, mulatos, cabras e caboclos, livres e escravos, ao unirem-se em matrimônio, por um lado, ressaltam a aleatoriedade étnica e móvel dos enlacs, como também, por outro,

²³ SAMARA, Eni de Mesquita. **Família, mulheres e povoamento**: São Paulo, século XVII. Bauru: EDUSC, 2003, p. 17 a 20.

²⁴ SAMARA, Eni de Mesquita. **A Família no Brasil**: balanço da produção e rumos da produção. www.abep.nepo.UNICAMP.br/docs/anais/pdf/2000. P. 172, Acesso em 25\04\2011.

²⁵ *Ibidem*, p. 20 e 21.

que seguiam os princípios morais e religiosos da sociedade e do catolicismo oficial, mesmo nos vários nuances que são perceptíveis na própria composição familiar. Estes são os casos, por exemplo, de homens e mulheres, livres e escravos, que por motivos diversos, uniram-se de forma consensual, formando a prole, e também constituindo famílias.

No âmbito das formas de uniões, no que diz respeito à condição social e às regulamentações sobre o casamento de escravos, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia deixam claro que embora não alterasse a condição social do escravo, os argumentos do documento ordenavam aos proprietários para não impedirem os casamentos entre cativos e destes com pessoas livres.

Em caso de venda, não os perturbassem a vida conjugal, sob pena de caírem em pecado mortal e assumirem as culpas pelas eventuais uniões consensuais, “ilegítimas” entre os escravos.²⁶ Não é difícil imaginar as distâncias entre a lei e as práticas. Segundo Stuart Schwartz, tendo em vista que os escravos sofriam a intrusão direta do senhor em sua vida familiar, muitos casamentos entre cativos foram dificultados ao máximo ou impedidos pelos proprietários. Desse modo, “o poder do proprietário podia expressar-se no impedimento às uniões, designação de parceiros, determinação da época do casamento e, em última análise, na separação das famílias”.²⁷ Acreditamos que para os casos das freguesias em análise não podemos desconsiderar essa realidade na compreensão sobre a questão da legitimidade para a população escrava.

As uniões sacramentadas e estáveis entre escravos, portanto, eram prática no Brasil e, desse modo, a Historiografia das últimas décadas, sobre a escravidão vem confirmar que, além dos entraves de ordem econômica e social em relação aos casamentos de escravos, as barreiras burocráticas criadas pela Igreja, em alguns casos, certamente pesou tanto quanto aos empecilhos criados pelo regime de escravidão.

Uma das primeiras dificuldades ocorria em relação à apresentação da certidão de batismo, que funcionava como certidão de idade, justamente porque dada “a grande mobilidade geográfica da população escrava, os contraentes residiam por vezes em freguesias distantes daquelas onde tinham batizados.” Não obstante a isso, geralmente “os párocos locais aceitavam celebrar o casamento desde que uma pessoa idônea se responsabilizasse pela posterior apresentação das certidões exigidas”.²⁸

No Brasil, independente da condição social, os empecilhos ao casamento eram muitos. Não poderíamos deixar de frisar um terceiro elemento em relação aos entraves do matrimônio, que segundo Maria B. Nizza da Silva, era o alto custo que se pagava pelas certidões de batismos, banhos ou proclames, análises dos processos de

²⁶ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...** p. 125.

²⁷ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835.** Trad: Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 314 e 316.

²⁸ SILVA, Maria Beatriz Nizzada. **Sistema de Casamento no Brasil Colonial.** São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1978, p. 142.

dispensa e a assistência ao casamento. Daí, “o peso desses entraves se fazia sentir quanto menores eram as posses dos contraentes ou no caso da escravatura de seus senhores”.²⁹ Nesse caso, não nos parece absurdo inferir que todos esses empecilhos tenham afetado a realização de casamentos nas freguesias em análise, o que certamente influenciou na legitimidade das famílias.

Dentre as muitas formas de negação, impossibilidades, impedimentos enfim de ordem econômica, religiosa ou fruto de uma escolha pessoal, as outras formas de união, portanto, podem adquirir outros significados para todos os segmentos da sociedade. Nessa perspectiva, segundo Eurípedes Funes, as uniões consensuais também formavam “uma outra possibilidade de constituição de família,” ou seja, “uniões que não se enquadram nos princípios ideológicos e morais que servem de controle da ordem social estabelecida; mas nem por isso deixam de ser legítimas.”³⁰

Vanda Lúcia Praxedes³¹ em estudo realizado sobre as dimensões da ilegitimidade na Comarca de Rio das Velhas em Minas Gerais, no período de 1770-1840, afirmou que ilegitimidade integra o cotidiano dos habitantes da comarca e está em todas as camadas sociais, embora concentra-se nas mais baixas: as “mulheres, mães solteiras escravas, forras e livres, principalmente, viviam sós com seus filhos, assumindo-os diante da sociedade” tais como os “costumes africanos, por exemplo, podem ter contribuído, também, para a opção pelo não casamento,” haja vista, “donas de tradições e de culturas, distintas das européias, muitas nações africanas vivenciavam um sistema de filiação matrilinear, adotavam a poligamia e, sob diversos aspectos, possuíam um outro modo de ver e de viver a relação com parentes e com os filhos” assim sendo, “a ilegitimidade não foi problema entre as nações africanas, uma vez que o sangue e a linhagem eram transmitidos pela mãe, cabendo muito mais à família da mãe a educação e a manutenção das crianças.”

Essas considerações nos dão elementos para pensar a questão da ilegitimidade presente, como evidenciam os registros de batismos nas freguesias de Russas e Aracati, onde com uma análise parcial sobre a documentação presenciamos a marca da ilegitimidade em todos os níveis da sociedade.

Essas atitudes “destoantes” do poder imposto pela Igreja Católica sobre a legitimidade das uniões, pensadas com base em práticas culturais complexas e, portanto repletas de contradições e conflitos, dialoga com a concepção de Ginzburg, para quem a cultura “oferece ao indivíduo um horizonte de possibilidades latentes –

²⁹ *Ibidem*, p. 144.

³⁰ FUNES, Eurípedes Antonio. “Negros no Ceará.”... p. 120.

³¹ PRAXEDES, Vanda Lucia. **A teia e a trama da fragilidade humana os filhos ilegítimos em Minas Gerais, 1770-1840**. Belo Horizonte: Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação, Universidade Federal de Minas Gerais, 2003, p. 15.

uma jaula flexível e invisível dentro da qual se exercita a liberdade condicionada de cada um.”³²

Para Thompson,³³ a cultura, pensada sob a ótica da experiência, possibilita pensar a questão da ilegitimidade com base nesses horizontes culturais conflitivos que demonstram uma série de motivações, além da econômica, como também dos entraves burocráticos e da pressão moral criados pela própria Igreja, dando vazão, em nosso caso, a outros modos de uniões, possibilidades, vontades e estratégias na constituição família.

³² GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. Trad. Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, 27.

³³ THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. Trad. Rosaura Eicheberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 17.

Ilustração e Catolicismo na Produção Escrita de Antônio Pereira de Figueiredo

Emilly Joyce Oliveira Lopes Silva¹

Este trabalho tem como objeto central a atuação política e literária de Antônio Pereira de Figueiredo em sua relação com o pombalismo. Considerado pela historiografia como um dos maiores expoentes da Ilustração portuguesa, o padre Pereira, como ficou conhecido, foi um importante teórico do *regalismo*,² além de atuar como deputado da Real Mesa Censória, órgão para censura de livros instituído por Sebastião José de Carvalho e Mello.³ Como representante do reformismo e da Ilustração, Figueiredo buscou promover os ideais que lhe pareciam mais ajustados às necessidades do Estado, tendo o poder régio como centro, o catolicismo como base e a razão como guia. Dessa forma, sua obra afina-se inteiramente com o ideário político que orientou o reformismo pombalino, além de colaborar de forma decisiva para a difusão desse ideário junto aos seus leitores.

Antônio Pereira de Figueiredo é considerado como um dos pilares do *absolutismo ilustrado* português, sendo “um dos principais doutrinadores do regalismo, a teoria política que mais influenciou o pombalismo, e nessa qualidade talvez o autor português mais conhecido e respeitado na Europa de sua época”.⁴ Em 1752, publicou o *Novo Método de Gramática Latina*, que rompeu com o ensino tradicional do latim, servindo para as futuras reformas educacionais pombalinas.⁵ Sua vasta obra inclui a primeira tradução católica da *Bíblia Sagrada* para o português, bem como escritos sobre história, política, teologia e retórica. Dentre essas, destaca-se a *Tentativa Teológica*, importante obra de cunho teórico-doutrinário, na qual disserta sobre o direito dos bispos de realizarem as dispensas matrimoniais, sempre que houver conflitos com o papado.⁶ Escrita em um momento de crise entre o Reino e a Santa

¹ Mestranda em História pela UFMG.

² O *regalismo* se define pela supremacia do poder civil sobre o poder eclesiástico. Ver: CASTRO, Zília Osório de. Antecedentes do regalismo pombalino: O Padre José Clemente. In: **Estudos em homenagem a João Francisco Marques**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, vol. 6, 2001.

³ Carvalho e Mello foi o mais poderoso ministro do reinado de D. José I (1750-1777), sendo agraciado com os seguintes títulos: em 1759, Conde de Oeiras e, depois, em 1770, Marquês de Pombal.

⁴ TAVARES, Rui. **O pequeno livro do grande terramoto**. Lisboa: Tinta da China, 2005, p. 92.

⁵ ANDRADE, Antônio Alberto Banha de. **A reforma pombalina dos estudos secundários no Brasil**. São Paulo: EDUSP/Saraiva, 1978, p. 29.

⁶ VILLALTA, Luiz Carlos. **Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura: Usos do Livro na América Portuguesa**. Tese (Doutorado em História) São Paulo: FFLCH-USP, 1999, p. 21.

Sé, a *Tentativa* atende bem aos interesses da Coroa, uma vez que defende a primazia dos bispos em detrimento do poder papal.

Para que possamos compreender melhor a relação entre a obra de Antônio Pereira e o *reformismo pombalino*, apresentamos alguns pontos da vida do autor. Ele nasceu em 14 de fevereiro de 1725, na pequena cidade de Mação, no centro de Portugal. Filho de uma família simples e sem posses, Antônio teve a oportunidade de ingressar, em 1736, no Colégio Ducal de Vila Viçosa, sob direção dos jesuítas. Em Vila Viçosa, foi um aluno dedicado aos estudos, interessando-se, principalmente, pelo aprendizado da música e do latim. Em seus relatos, afirma ter aprendido com os jesuítas a doutrina dos costumes, a gramática latina e a latinidade. Além da formação em latim, aprendeu no Colégio Ducal a tocar órgão e compôs algumas peças musicais que, infelizmente, se perderam durante o terremoto de 1755.

Aos dezessete anos, deixou o Colégio para, um ano mais tarde, se tornar noviço no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Por sua formação como organista, foi dispensado do “defeito” de não ser nobre, condição exigida para o ingresso no mosteiro. No entanto, a estadia de Antônio Pereira de Figueiredo foi curta. Meses depois de sua entrada no mosteiro, abandonou a cidade e partiu rumo a Lisboa, onde ingressou novamente como noviço, agora na Congregação do Oratório. Devido às regras impostas pela ordem, abandonou o nome de sua mãe, Figueiredo, e adotou o nome de Antônio Pereira, pelo qual ficaria conhecido e assinaria suas primeiras obras.

Com os oratorianos, conhecidos por sua enorme erudição, Antônio iniciou os estudos regulares, formando-se em Filosofia e Teologia. Pouco depois de sua entrada para a Congregação, subiu ao trono o rei D. José I, que passou a favorecer os oratorianos, principalmente no campo da educação, devido aos conflitos políticos com os padres da Companhia de Jesus, que seriam fortemente perseguidos durante o reinado josefino, até a expulsão da Ordem, 1759. A queda dos jesuítas e o consequente prestígio dos oratorianos favoreceram a trajetória ascendente de Antônio Pereira junto ao governo de D. José, tendo em vista a suplantação dos inicianos pelos membros do Oratório à frente das instituições de ensino.

Em 1752, saiu à luz a primeira grande obra de autoria de Antônio Pereira, marcada, em sua origem, pela polêmica entre jesuítas e oratorianos. O livro, intitulado *Novo Método da Gramática Latina*, sinalizava para a disputa entre as duas ordens religiosas no campo pedagógico. Até 1752, prevaleceu em Portugal o uso do manual de latim escrito pelo jesuíta Manuel Álvares há quase dois séculos. Além da defasagem da obra, os membros do oratório acusavam o manual de não cumprir seu papel pedagógico, visto que o livro era escrito na língua latina e o aprendizado, por tanto, dependeria de um conhecimento prévio do latim. Dessa forma, o *Novo Método da Gramática Latina* teve como principal objetivo superar o manual jesuítico, integrando um movimento mais amplo de modernização da tradição filológica em

Portugal.⁷ Sua publicação se deu em momento assaz oportuno, pois a coroa portuguesa se encontrava insatisfeita com a Companhia de Jesus, devido à resistência à aplicação do Tratado dos Limites em domínios americanos. Assim, o método para ensino do latim escrito por Antônio Pereira foi rapidamente adotado nos domínios portugueses, tornando-se o manual oficial para o aprendizado da língua a partir da segunda metade do século XVIII. Com a escrita do *Novo Método da Gramática Latina*, a produção de Antônio Pereira começou a delinear politicamente, uma vez que se coadunou com os interesses da Coroa. A partir de 1760, quando ocorreu a ruptura das relações diplomáticas entre o governo português e a Santa Sé, sua obra adquiriu contornos ideológicos ainda mais claros, passando a defender a separação entre o secular e o religioso, bem como a supremacia do Monarca diante da República e da Igreja.⁸

Certamente, seu posicionamento teórico e sua reconhecida erudição contribuíram para que fosse nomeado deputado da Real Mesa Censória em 1768. Nesse ano, Antônio Pereira abandonou a Casa do Oratório nas Necessidades, onde vivia desde 1759 e passou a residir em uma casa na Calçada de Belém. Sua saída foi motivada por uma ordem do rei que, no ano seguinte, determinou que Antônio abandonasse definitivamente a Congregação do Oratório, passando então a presbítero secular. A essa época, os oratorianos entraram em conflito direto com Sebastião José de Carvalho e Melo, por recusarem suas práticas e concepções políticas. Nos primeiros anos do governo josefino, os membros do oratório foram importantes aliados do *reformismo ilustrado*, promovendo as ciências naturais, a experimentação científica e a introdução do pensamento de autores como Locke, Genovesi, Descartes e Bacon, além de atuarem nas reformas do ensino. No entanto, as opções políticas do ministro josefino, principalmente no que concerne às ordens religiosas, desagradou os oratorianos, que não pouparam críticas a Carvalho e Melo. Em meio à contenda, Antônio Pereira buscou conciliar a ordem religiosa e os pressupostos do Estado político do qual fazia parte, mas nenhum dos dois lados esteve disposto a ceder. Ainda em 1768, a ordem foi privada de realizar os exercícios espirituais e teve as portas de suas igrejas e capelas fechadas, além da proibição para a entrada de novos membros e o encerramento de suas aulas. Diante dessa situação de crise, Antônio Pereira se viu obrigado a escolher um dos lados e não titubeou ao escolher o pombalismo.

Engana-se, no entanto, quem acredita que a produção intelectual de Antônio Pereira de Figueiredo esteve sempre afinada com os ideais do *reformismo ilustrado*. Vista de trás para frente, sua trajetória como religioso e político sugere uma clara aproximação entre suas ideias e o regime pombalino. Mas não podemos nos deixar iludir por essa falsa linearidade. As relações entre a produção do *letrado* e o *pombalismo*

⁷ ARAÚJO, Ana Cristina. **A Cultura das Luzes em Portugal**: temas e problemas. Lisboa: Livros Horizontes, 2003, p. 36.

⁸ SANTOS, Cândido dos. Antônio Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung. **Revista de História das Ideias**, vol. 4, tomo I, p. 175, 1982.

são marcadas por dissonâncias e conflitos. Nesse sentido, o que defendemos neste trabalho é a existência de uma simbiose nas relações de Antônio Pereira e o regime político vigente. A obra de Antônio Pereira ajudou a moldar, em certa medida, a concepção de política presente nas reformas pombalinas, ao mesmo tempo em que o surgimento de novas práticas e teorias políticas interferiu nas visões de mundo do oratoriano.

O terremoto de 1755 foi um marco tanto para a obra de Antônio Pereira, quanto para trajetória política de Sebastião José de Carvalho e Melo. No dia 1º de novembro, quando a gigantesca catástrofe acometeu Lisboa, o ainda oratoriano Antônio Pereira se encontrava no convento do Espírito Santo, onde morreram cerca de cinquenta pessoas em decorrência dos incêndios causados pelo tremor.⁹ O padre saiu ileso, mas um de seus manuscritos, a *Apologia de Muratori*,¹⁰ ardeu no fogo e se perdeu para sempre. A impressão causada pela catástrofe levou Antônio Pereira a escrever, pouco depois dos acontecimentos, um relato sobre o que viu do terremoto, intitulado *Comentário Latino e Português sobre o Terremoto e Incêndio de Lisboa, de que foi testemunha ocular*, e publicado em 1756. O relato não contempla a atuação de Sebastião José de Carvalho e Melo como “reconstrutor” de Lisboa, o que se justifica por não estar consolidada posição política do futuro Conde de Oeiras. As medidas adotadas por Carvalho e Melo diante da catástrofe foram as primeiras de um amplo planejamento político, que pretendeu modernizar a máquina administrativa portuguesa, fortalecer o poder monárquico e difundir no país uma cultura mais afinada com que estava em circulação no centro da Europa. Dentre as ações do ministro, destacam-se o plano de reconstrução de Lisboa, a ruptura com a Sé Romana, a expulsão dos jesuítas, as reformas no ensino, na economia e na administração do império ultramarino e a criação de uma censura secular. Tais medidas foram balizadas pela noção de *absolutismo ilustrado*, modelo político no qual o fortalecimento do poder monárquico se dá através da absorção, controlada pelo Estado, de alguns aspectos filosóficos característicos da Ilustração. Segundo Francisco Falcon, trata-se de

uma concepção de Estado inspirada em determinadas ideias dos “filósofos” da Ilustração, tendo como pressuposto fundamental a “educação do príncipe” a fim de convertê-lo num filósofo, ou num amigo dos filósofos, com o objetivo de conduzi-lo à realização de reformas “ilustradas”, ou seja, voltadas para o bem estar de seus súditos, destacando-se, entre elas, a educação

⁹ TAVARES, Rui. **O pequeno livro do grande terramoto...**, p. 91.

¹⁰ Ludovico Antonio Muratori (1672-1750) foi um erudito italiano que, certamente, influenciou o pensamento de Antônio Pereira de Figueiredo. Defensor das ciências, da educação e da política progressista, Muratori integrou o grupo de iluministas italianos, além de defender claramente a supremacia dos monarcas em relação ao papado (TAVARES, Rui. *Antônio Pereira de Figueiredo: o ideólogo*. Capítulo de obra não publicada, s/d).

como base de todas as demais. Na prática, esse reformismo buscou a modernização do aparelho de Estado, sua secularização e enriquecimento, sem abrir mão do poder absoluto do monarca e da estrutura social vigente.¹¹

Em Portugal, a adoção do *absolutismo ilustrado*, encabeçada por Sebastião José de Carvalho e Melo, foi profundamente marcada pela orientação *regalista* das reformas, pela manutenção do catolicismo como religião oficial e pelo estreitamento dos laços com os domínios além-mar. Nesse sentido, intentou-se em Portugal o estabelecimento de um absolutismo centralizado e independente da Igreja, ao mesmo tempo em que se incentivou a produção científica e a entrada de novas ideias, buscando conciliar o governo monárquico e a racionalidade das Luzes. O catolicismo permaneceu como religião oficial, mas defendeu-se a soberania do Estado diante do poder da Igreja, principalmente da Cúria Romana. Além da secularização do Estado, o Reformismo Pombalino apresentou sua faceta mais ilustrada através das ideias de progresso, racionalização e otimização da máquina administrativa, assim como nas reformas educacionais, na profissionalização da administração pública e na renovação da cultura portuguesa como um todo.¹² Dessa forma, as medidas pombalinas, foram permeadas pela ideia de *razão*, tão cara às *Luzes*. A racionalidade, no entanto, foi fortemente controlada pelo governo, que incorporou os ideais ilustrados afinados com seus interesses políticos e excluiu aqueles que entravam em confronto direto com a Monarquia Católica. Trata-se, portanto, de um conjunto de práticas e teorias políticas de cunho fortemente reformador, alinhadas com o que a historiografia definiu como *Ilustração Católica*.

Ao pensar as Luzes pelo ponto de vista da Coroa portuguesa, Cândido dos Santos identifica o movimento reformista como *regalista* em política, *jansenista*¹³ em moral e progressista na cultura, distinguido a Ilustração lusitana da francesa, uma vez que em Portugal não se sobressai o aspecto antirreligioso.¹⁴ Tomando como base

¹¹ FALCON, Francisco José Calazans. Da Ilustração à Revolução – percursos ao longo do espaço-tempo setecentista. **Revista do Arquivo Nacional**. Rio de Janeiro 4 (1), p. 55, 1989.

¹² VILLALTA, Luiz Carlos. **Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura...**, p. 95-122; TEIXEIRA, Ivan. **Mecenato Pombalino e Poesia Neoclássica**. São Paulo: Edusp, 1999, p. 23-46.

¹³ O jansenismo foi uma corrente tridentina do pensamento católico, marcada principalmente pelo episcopalismo e o regalismo. Ver: SALES SOUZA, Evergton. Jansenismo e Reforma da Igreja na América Portuguesa. In: **Congresso Internacional “O Espaço Atlântico de Antigo Regime”**: poderes e sociedades, 2005, vol. 1.

¹⁴ Em Portugal, assim como na Espanha ou na Itália, a apropriação dos ideais ilustrados se deu sob o signo do catolicismo, sem que houvesse, por parte da Coroa, uma ruptura com a religião oficial. Do ponto de vista da monarquia, preconizou-se a secularização do Estado, reduzindo os poderes da Igreja no que diz respeito a assuntos políticos. No entanto, entre alguns pensadores e mesmo entre os súditos, houve a circulação de ideias contrárias à fé e ao catolicismo. De acordo com a historiadora Anita Novinsky, a crítica à religião em Portugal,

esses três pilares do reformismo ilustrado português, encontramos na obra de Antônio Pereira de Figueiredo uma sólida argumentação acerca do que deveria ser a cultura, a moral e a política na sociedade em que viveu. A partir de agora, buscaremos apresentar essa argumentação, através da produção escrita de Figueiredo, tanto como autor, quanto como censor. Para tanto, aventamos a hipótese de que ambas as funções desempenhadas por Antônio Pereira se condensam na figura de um típico *homem de letras* setecentista, cujo estudo e erudição se voltam para a reflexão sobre a ordem vigente.

No decorrer de sua vasta obra, Antônio Pereira de Figueiredo dissertou sobre temas da teologia, da gramática, da retórica, da história, da política, do latim, entre outros campos de conhecimento. No *Dicionário Bibliográfico Português*, escrito por Inocêncio Francisco da Silva, são listados 51 títulos, subdivididos em quatro categorias: Gramática Latina e Latinidade, Retórica, Eloquência e Linguagem Nacional, História, Teologia e Materiais Eclesiásticos.

Ao analisarmos as relações entre a produção literária do autor e o *reformismo ilustrado* pombalino, optamos por focalizar as obras de caráter teórico-doutrinário, ou seja, aquelas que, de algum modo, revelam o posicionamento intelectual de Antônio Pereira diante do contexto político em questão. Além disso, contemplamos em nossa análise as narrativas históricas e demais textos que possam informar sobre as teorias defendidas pelo autor. Além das ideias contidas nesses textos e dos argumentos utilizados pelo autor, preocupa-nos a investigação acerca de informações adicionais – título, dedicatória, ano de produção e publicação, local de impressão, idioma, autorização para circulação, materialidade da obra, recepção dos leitores, entre outros –, que podem indicar possíveis pretensões do autor na relação com o leitor.

O principal tema abordado por Antônio Pereira de Figueiredo que interessa a esse trabalho se refere às relações entre Estado e Igreja. Ao traçarmos, anteriormente, a trajetória pessoal do autor, foi possível perceber que sua vida esteve profundamente marcada pelas questões políticas e religiosas. Assim, sua obra transita entre esses dois pontos e busca conciliá-las. Como dissemos, a ruptura das relações diplomáticas entre Portugal e Roma, em 1760, determinou uma guinada na produção intelectual de Antônio Pereira. De acordo com Aragão Morato, “as obras que ele compôs por este tempo tendem ou a inculcar o sistema que se devia observar no governo disciplinar no que diz respeito às causas reservadas à Sé Apostólica, ou a

perceptível no século XVIII, não tem origem em pensadores ilustrados de outros países, mas sim numa “descristianização interior”, que surge como resposta aos desmandos da Inquisição portuguesa, desde os tempos medievais. Assim, a afirmação de que em Portugal não se sobressaiu os aspectos antirreligiosos só se aplica quando pensamos as Luzes sob o ponto de vista da Coroa portuguesa, em seu projeto reformista. Ver: VILLALTA, Luiz Carlos. **Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura...**, p. 111; NOVINSKY, A. W. Estudantes brasileiros 'Afrancesados' da Universidade de Coimbra. In: Osvaldo Coggiola (org.). **A Revolução Francesa e seu Impacto na América Latina**. São Paulo: EDUSP e Editora Nova Stela, 1990, p. 357-358.

justificar o procedimento do Ministério”.¹⁵ Dessa forma, seus escritos de cunho doutrinário buscam limitar e definir os poderes civis e religiosos, bem como legitimar a política *regalista* adotada no reinado josefino.

Destaca-se, nesse contexto, a publicação da *Tentativa Teológica*, obra que obteve amplo reconhecimento dentro e fora de Portugal.¹⁶ O subtítulo aponta para sua principal função, a saber: “mostrar que impedido o recurso à Sé Apostólica, se devolve aos senhores bispos a faculdade de dispensar nos Impedimentos Publicos de Matrimonio, e de provar espiritualmente, em todos mais Cazos reservados ao Papa, todas as vezes que assim o pedir a publica e urgente necessidade dos subditos”.¹⁷ Trata-se, portanto, de resolver os problemas causados pela ruptura com a Sé Romana, mostrando, através de uma consistente argumentação teológica e histórica, que, em situações de conflito com o poder papal, os bispos poderiam realizar as funções antes ocupadas pelos curiais.

Começemos a falar da *Tentativa*... por sua recepção. É possível que os colegas de Antônio Pereira de Figueiredo na Real Mesa Censória tenham sido os primeiros a emitir uma opinião sobre a obra. Na censura ao livro, Frei Inácio de São Caetano, colega de Antônio Pereira na Real Mesa, ressalta a importância dos assuntos debatidos na obra e da leitura do livro. Segundo ele, a *Tentativa* deveria ser publicada

não só para iluminar os Teólogos medíocres e ao Povo deste florentíssimo Reino que tanta necessidade tem de luzes nestes e outros pontos semelhantes, mas também a muitos dos senhores bispos que não sei se compreendem bem o que é o Ministério Episcopal na Igreja de Deos. Por isso, frequentemente recorrer a Roma, a pedir licença para ler livros proibidos, benzer imagens e ornamentos e outras coisas de que se riem os sábios, aplaudem os ignorantes e se aproveitam muito bem os curiais de Roma.¹⁸

Percebemos que, no entendimento da censura régia pombalina, o tema tratado por Antônio Pereira de Figueiredo era de suma importância. Além de “iluminar” o povo português, as ideias contidas no livro serviriam para esclarecer os próprios bispos acerca do ministério episcopal. Em sua crítica, frei Inácio de São Caetano

¹⁵ MORATO *apud* SANTOS, Cândido dos. Antônio Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung..., p. 174.

¹⁶ MILLER, Samuel J. **Portugal and Rome c. 1748-1830: an aspect of the Catholic Enlightenment**. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1978, p. 283.

¹⁷ FIGUEIREDO, Antônio Pereira de. **Tentativa theologica em que se pretende mostrar, que impedido o recurso à Sé Aapostolica se devolve aos senhores Bispos a faculdade de dispensar nos impedimentos publicos do matrimonio, e de prover espiritualmente em todos os mais cazos reservados ao Papa**. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues, 1766.

¹⁸ *Apud* SANTOS, Cândido dos. Antônio Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung..., p. 179.

aponta para outras questões, além das dispensas matrimoniais, para as quais, segundo julgava, o pedido de licença aos curiais de Roma se fazia desnecessário, concordando, em absoluto, com as proposições episcopalistas de Figueiredo. Àquela época, as questões sobre o Ministério Episcopal causavam polêmica entre teólogos de toda a Europa. Em nome dos Estados civis, a supremacia do Papado foi posta em xeque, em uma discussão teológica que retoma as origens da Igreja, quando a primazia romana ainda não estava definida.¹⁹ Para os defensores do *episcopalismo*, o “supremo poder da Igreja compete à comunidade: todavia, seu uso pertence ao Papa. Por conseguinte, este deve subordinar-se à comunidade da Igreja – o que faz desaparecer o primado de Jurisdição”.²⁰ Em outras palavras, o poder do ministério episcopal é entendido como superior ao poder do Bispo de Roma. Essa ideia se opõe à teoria ultramontana, que defende a “centralização do poder eclesial na pessoa do sumo pontífice” e a sua “legitimidade sobre o temporal dos soberanos”.²¹

Imersa nesse debate, a *Tentativa Teológica* teve vasta repercussão, principalmente entre os teólogos, sendo fortemente criticada por uns e defendida com entusiasmo por outros. Em sua carta ao Padre Celestino Pereira, da Congregação do Oratório de Goa, o próprio Antônio Pereira nos oferece uma dimensão da recepção de seu livro:

He huma Tentativa Theologica posta por mim em Latim, depois de a publicar e imprimir em Portuguez duas vezes. Mando a Latina e não a Portugueza, porque desta se consumirão nestes dois annos todos os Exemplares impressos, que forão 1600. A resulta desta minha Obra no Reyno foi, começarem os Senhores Bispos a conceder dispensas matrimoniais de impedimentos publicos até no segundo grão: fóra do Reyno foi ter o Livro huma aceitação universal, e fazer em Roma grandissima especie.²²

De sua carta podemos tirar algumas informações importantes. Primeiramente, o fato de estar esgotada a edição em português, da qual foram impressos 1600 exemplares – um número bastante impressionante para o mercado editorial daquela época. Em seguida, a tradução para o latim, feita por Antônio Pereira, que garantiu uma maior circulação da obra fora do reino português. Por fim, chama-nos a atenção a afirmação de que o livro teve uma “aceitação universal” por parte dos leitores. Pereira de Figueiredo não estava exagerando sobre o “sucesso” da obra. Além das

¹⁹ RIBEIRO, Daniel Valle. Leão I: a Cátedra de Pedro e primado de Roma. In: SOUZA, José Antônio de C. R. (org.). **O reino e o sacerdócio**: o pensamento político na Alta Idade Média. Porto Alegre: ediPucRS, 1995, p. 45-47.

²⁰ SANTOS, Cândido dos. Antônio Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung..., p. 169.

²¹ CASTRO, Zília Osório de. Emergência Temporal no Sagrado: A Analyse da Profissão de Fé do Santo Padre Pio IV de Pereira de Figueiredo. **Lusitania Sacra**, 2ª série, 18, p. 354, 2006.

²² RIVARA, J. H. da Cunha. **Cartas de Luís António Verney e Antônio Pereira de Figueiredo aos Padres da Congregação do Oratório de Goa**. Nova Goa, 1858, p. 13.

publicações em português e latim, feitas pelo próprio autor, a *Tentativa* recebeu traduções para o italiano, francês, alemão e inglês, bem como foi referenciada por autores dos Países Baixos, Espanha e até mesmo na Itália, onde se esperaria que o livro fosse mal recebido.²³

Além disso, vários manuscritos foram lançados com o intuito de debater a obra polêmica. Dentre eles *Queixas da religião sobre uma Tentativa Teológica da qual se diz o autor Antônio Pereira, presbytero e theologo lisbonense*, por Fr. Joaquim Rabelo de Santa Ana; *Reflexões críticas à Tentativa Teológica*, por Frei Tomás da Conceição; *Discurso Crítico e apologético sobre as doutrinas do livro “Tentativa teológica”*, por Frei Nicolau da Assunção Becquer; e *Tentativa teológica do P.e Antônio Pereira de Figueiredo*, por Fr. Antônio do Nascimento. Esses textos colocam em perspectiva o impacto causado pela obra, visto que mesmo sob o ponto de vista da crítica, teólogos e bispos estavam preocupados em refletir sobre as questões apresentadas por Antônio Pereira.²⁴

Alguns leitores também manifestaram, em cartas ao autor, suas opiniões acerca da obra. Em Portugal, D. Gaspar de Bragança, arcebispo de Braga, confessou, em missiva escrita a 27 de julho de 1769, que há muito estava convencido das ideias defendidas na obra. No mesmo sentido vai a carta do Frei Aleixo, bispo de Miranda, que afirmou praticar as teorias de Figueiredo antes mesmo de tomar conhecimento da obra. Os elogios revelam que o *episcopalismo* defendido por Figueiredo encontrava solo fértil entre parte dos bispos portugueses. Não se tratava, por tanto, de uma ideia nova entre os membros do corpo clerical, e sim de uma importante fundamentação teórica para práticas já existentes.²⁵

É justamente para os bispos que a obra se volta, visto que o livro é dedicado aos “Excelentísimos e Reverendíssimos Senhores Bispos e Arcebispos do Reyno de Portugal”. No entanto, o autor reconheceu que seus leitores não se limitariam aos episcopais. Por isso, justifica o uso de argumentos, em tese, já conhecidos pelos bispos e o diálogo com outros teólogos que defenderam as mesmas ideias. Como exemplo de um leitor não vinculado à Igreja, Luiz Carlos Villalta nos fala de um advogado maranhense, Vicente Ferreira Guedes, que em 1779 relatou sua opinião sobre a *Tentativa Theologica*. Afirma Villalta que “Perante duas pessoas, o advogado maranhense afirmou que a autoridade dos papas era a mesma que a dos demais bispos, pois a primazia dada ‘ao Pontífice era um currutela deduzida de Roma ter sido a cabeça e dominadora de todo o mundo em seus princípios’ e ‘não porque Cristo fizesse o [Papa] maior’”.²⁶ A partir do relato do advogado, vemos que as ideias defendidas por Antônio Pereira atravessam o oceano Atlântico e reverberam também no Brasil, entre leitores comuns.

²³ SANTOS, Cândido dos. Antônio Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung..., p. 178; MILLER, Samuel. **Portugal and Rome c. 1748-1830**..., p. 135.

²⁴ SANTOS, Cândido dos. Antônio Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung..., p. 183.

²⁵ *Ibidem*, p. 182.

²⁶ VILLALTA, Luiz Carlos. **Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura**..., p. 357-358.

Retomando a filiação entre a obra de Pereira de Figueiredo e reformismo do qual fez parte, interessa-nos pensar a produção intelectual do autor sob a ótica da propagação de ideias. Mais do que oferecer bases teóricas para as práticas do pombalismo, a obra serve como instrumento para divulgação de um ideário caro à política reformista. Nas palavras de Ivan Teixeira:

Talvez se possa interpretar a propagação do ideário pombalino como um dos elementos mais característicos do governo ilustrado em Portugal, uma vez que implica o propósito de fortalecer o poder pela adesão integral dos súditos da Coroa, isto é, por uma ampla campanha de produção da opinião pública, que envolveu a imprensa e as artes em geral.²⁷

Nessa perspectiva, acreditamos que a difusão, entre os súditos da coroa, de uma obra que defende a ruptura com a Sé Romana, ao mesmo tempo em que advoga a supremacia dos bispos em relação ao poder papal, foi de fundamental importância para a consolidação do poder político reformista em Portugal. Assim, a obra de Antônio Pereira contempla uma dupla função: de um lado, dá sustentação teórica para as reformas pombalinas e, de outro, molda a opinião pública em favor do regime político.

Com esse pensamento em mente, chamamos a atenção para outro livro escrito por Antônio Pereira de Figueiredo, bastante diferente da *Tentativa Teológica* em seu conteúdo, mas profundamente relacionado com o reformismo ilustrado português. Trata-se do *Diário dos Sucessos de Lisboa desde o Terremoto até a Expulsão dos Jesuítas*, publicado originalmente em latim, em 1761. No livro, o autor não busca estabelecer uma teoria *regalista* ou discursar sobre questões teológicas referentes à relação entre Igreja e Estado. O objetivo do *Diário dos Sucessos de Lisboa* é bem mais simples: estabelecer uma narrativa sobre os eventos da história recente de Portugal. Nesse sentido, o livro de Antônio Pereira funciona com uma história oficial sobre o pombalismo. Como indica o próprio título do texto, a obra se centra em dois grandes fatos ocorridos no regime pombalino: o terremoto de 1755 e a expulsão dos jesuítas em 1759. O primeiro não se refere a um evento político, mas a uma catástrofe natural. No entanto, não podemos ignorar as apropriações políticas que foram feitas do terremoto. Para grande parte dos historiadores que trabalham com o período, foi a partir das medidas tomadas após o terremoto que Sebastião José de Carvalho e Melo consolidou, tanto no campo das práticas quanto no das representações, seu poderio como principal homem do governo de D. José I. Por isso, Pereira de Figueiredo, ao tratar do sismo, centra sua narrativa nas medidas tomadas pelo governo diante da catástrofe, sem destacar os efeitos dramáticos do terremoto. Da mesma forma, o autor busca legitimar as demais ações do então Conde de Oeiras, tais como a execução do Marquês de Távora e a expulsão da Companhia de Jesus do Reino. Em seu texto, Antônio Pereira de Figueiredo conduz

²⁷ TEIXEIRA, Ivan. **Mecenato Pombalino e Poesia Neoclássica...**, p. 47.

o leitor por uma narrativa linear, em que todos os eventos são prova da boa administração pombalina. Dessa forma, o *Diário dos Sucessos de Lisboa* serve como obra de divulgação das políticas de Sebastião José de Carvalho e Melo entre os súditos da coroa portuguesa e demais leitores de toda a Europa – dito que sua primeira versão saiu em latim. De acordo com a historiadora Ana Cristina Araújo,

O *Diário dos Sucessos de Lisboa*, reimpresso em 1766, circulou pela Europa buscando informar o público a respeito da administração ilustrada daquele que viria a ser o Marquês de Pombal mostrar que, para homens sábios e de ação, o terremoto de 1755 representou uma nova era de progresso e glória para Portugal. Por conseguinte, em resposta à crise doméstica e internacional de 1755 a 1761, o Estado Português produziu um balanço positivo do trabalho executado e, a despeito da superstição e das verdades do senso-comum, impôs uma interpretação inquestionavelmente secular acerca da catástrofe e de suas consequências.²⁸

Após o terremoto, interpretou-se a catástrofe como forma de punição divina pelos pecados dos portugueses. Essa visão supersticiosa foi totalmente combatida pelos reformistas, uma vez que a racionalidade foi uma das premissas da reforma. Dessa forma, o *Diário dos Sucessos de Lisboa* se contrapôs a essas leituras, dando ênfase para as medidas tomadas por Pombal depois do tremor de terra. Com a escrita da obra, Antônio Pereira contribuiu de forma decisiva para a consolidação da imagem pública do futuro Marquês de Pombal como mentor das reformas políticas e braço direito de D. José I.

Podemos dizer, com isso, que Antônio Pereira de Figueiredo foi um intelectual a serviço do reformismo ilustrado? A associação entre sua obra e o governo reformista é notória. Em um sentido ideológico, as ideias aventadas pelo autor contribuem para a consolidação do governo, ao mesmo tempo em que as práticas reformistas são incorporadas pelo escritor. Dito de outro modo, o pombalismo encontra na produção do teórico os pilares para fundamentação das reformas, enquanto o autor vê no reformismo ilustrado um campo para a consolidação de suas ideias. Parece-nos

²⁸ ARAÚJO, Ana Cristina. The Lisbon Earthquake of 1755: Public Distress and Political Propaganda. In: *e-JPH*. Vol. 4, number 1, p. 8, 2006. Traduzido por Paula Nogueira de Vasconcelos Gonçalves. Texto original: “The *Diário dos Sucessos de Lisboa*, reprinted in 1766, circulated throughout Europe, seeking to inform people of the enlightened governance of the future Marquis of Pombal and to show that, for wise men and men of action, the 1755 earthquake represented a new era of progress and glory for Portugal. Thus, in response to the domestic and international crisis of 1755 to 1761, the Portuguese State produced a positive balance sheet for the work carried out, and, in the face of superstition and common-sense truths, imposed an unquestionably secular interpretation of the catastrophe and its consequences”.

ingênuo pensar que Antônio Pereira foi “cooptado” pelo governo pombalino, servindo de peça de manobra para um projeto político maior: o pensamento do teólogo e o ideário reformista caminham, na verdade, num mesmo sentido, afinando-se de tal modo que, às vezes, parecem coincidir inteiramente. Nisso, concordamos inteiramente com Rui Tavares, que afirma:

Qualquer agente se pode colocar ao lado de um partido ou regime por uma série de razões, da oportunidade ao oportunismo, entre outras. Mas nem todos, por mais que pensem as mesmas coisas, as pensam da mesma forma. E um intelectual consistente como Pereira de Figueiredo tinha, para assim resumir as coisas, uma forma de pensar *pombalista*. Por outro lado, Antônio Pereira de Figueiredo era muito mais que um mero sequaz do pombalismo: enquanto um dos principais doutrinadores do regime, grande parte da teoria política e jurídica do pombalismo passou pela sua cabeça. Dito de outra forma ainda, pensava *o* pombalismo e pensava *com o* pombalismo.²⁹

Destacamos, portanto, a ligação que se estabelece entre a obra de Antônio Pereira de Figueiredo e o governo pombalino. Não nos resta dúvida, a partir da argumentação aqui exposta, que a produção literária do autor em questão foi fortemente marcada pelas questões políticas que caracterizaram o período em que viveu.

Como grande parte dos letrados portugueses, Antônio Pereira se envolveu com as reformas empreendidas por Sebastião José de Carvalho e Mello, sendo um dos principais ideólogos do *reformismo ilustrado* em Portugal. Em sua obra, fica clara a preocupação com questões fundamentais para as medidas pombalinas, tanto no campo teológico, quanto no campo político. Sua visão episcopalista do catolicismo, vista na análise da *Tentativa Teológica*, justifica o distanciamento com a Cúria Romana e, conseqüentemente, defende a supremacia da Igreja Nacional. Ao mesmo tempo, o *Diário dos Sucessos de Lisboa* se desponta como obra de sustentação para o pombalismo, destacando a figura de Carvalho e Mello como mentor dos avanços que ocorreram no país na segunda metade do século XVIII. A biografia de Antônio Pereira, assim como sua produção intelectual, também foi fortemente marcada pelo contexto político em que viveu. Ao longo de sua vida, é possível perceber uma aproximação cada vez maior com o governo monárquico esclarecido, o que se percebe nas obras aqui analisadas. Dessa forma, esperamos ter revelado, mesmo que em parte, a relação intrínseca que existe entre a obra do oratoriano e o *reformismo ilustrado* encabeçado por Pombal.

²⁹ TAVARES, Rui. **O pequeno livro do grande terramoto...**, 2005, p. 94.

As “chaves do sertão”: freguesias e o fenômeno urbano do sertão nordestino (1675 – 1822)

Esdraes Arraes¹

Este ensaio faz parte de uma pesquisa mais ampla que venho desenvolvendo junto à Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (FAU USP), cujo foco de abordagem trata da urbanização do sertão nordestino, principiada por volta de meados do século XVII quando surgem as primeiras paróquias oficializadas pela Coroa, arcebispado da Bahia e bispado de Pernambuco.

A Igreja Católica, como instituição unida umbilicalmente ao Estado português através de acordos de benefícios mútuos, se interessou nos planos de expansão dos domínios ultramarinos lusitanos. Além do óbvio interesse de converter os nativos à salvação cristã, confessar os católicos dispersos e disseminar a fé no Novo Mundo, a Santa Sé via as conquistas americanas como mote dilatador de seus interesses temporais, estes muitas vezes corporizados em terras e “moeda”. Para conseguir este fim, foi fundamental a instituição de freguesias ou paróquias (coladas e/ou curadas²) para o controle dos seus dotes materiais.

A metáfora da chave (exposta no título desta comunicação), autoria do padre oratoriano João Duarte do Sacramento, esclarece o papel balizador das freguesias no fenômeno urbano do sertão nordestino. Ao abrir a porta do território, as primeiras paróquias desembaraçaram alguns mitos, atraíram moradores litorâneos interessados na pecuária e fixaram o homem no sertão, dando-lhe condições de acesso à terra. Para Murillo Marx³ (1991) a rede de freguesias precede à rede civil de vilas e cidades. O surgimento de uma trama urbana eclesiástica de paróquias nos confins do Nordeste (se assim pudermos o classificar) substanciou a urbanização do território, como bem analisou Jacques Le Goff⁴ *do ponto de vista de localização da rede urbana (...)* o

¹ Arquiteto e mestre pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, FAU/USP.

² As freguesias curadas eram mais raras na época colônia, porque os párocos eram mantidos diretamente pela fazenda real, pela Coroa de fato. Já as curadas, ao contrário, os padres eram sustentados através das esmolas dos fiéis. Ver FRIDMAN, Fania. “Freguesias do Rio de Janeiro ao final do século XVIII”. In: **Anais do II Encontro Internacional de História Colonial**. Mneme – Revista de Humanidades, vol. 9. N. 24. Set/Out. Caicó, UFRN, 2008. Disponível em <http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais>. Acesso em 25/05/2010.

³ MARX, Murillo. **Cidades no Brasil, terra de quem?** São Paulo, Edusp, 1991, p. 19.

⁴ O estudo do historiador francês reporta ao fenômeno urbano da França. Entretanto, após investigação em dados documentais manuscritos, consideramos as freguesias como vetores essenciais à urbanização do território em análise.

*fenômeno mais estreitamente relacionado ao fenômeno urbano é o da implantação eclesiástica. Ela se manifesta (...) pelo salto numérico de uma rede antiga, a das paróquias (...).*⁵

Raphael Bluteau (1712) define *freguezia* como a *igreja parochial*. *O lugar da cidade, ou do campo, em que vivem os freguezes.*⁶ O Código do Direito Canônico atribui à freguesia *uma comunidade de fiéis, constituída estavelmente na igreja particular, e seu cuidado pastoral é confiado ao pároco como seu pastor próprio, sob a autoridade do bispo* (Cân.515§ 1º). Atributo primordial para a fundação de freguesias fora estipulado pelas “Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia”. Em seu livro quarto, título 19 (693), os interessados foram advertidos a não edificar igrejas matrizes *em lugares ermos e despovoados (...)*,⁷ mesmo num território onde as concentrações humanas eram esparsas, a criação de paróquias contribuiu para o aumento da densidade populacional.

Como é fácil de supor, as primeiras freguesias fundadas no Nordeste foram estabelecidas no litoral. Seria uma justificativa à política colonizadora: proteção dos domínios do Novo Mundo e facilidade de escoamento do açúcar e outros produtos à Metrópole. Até 1640, nenhuma paróquia havia sido criada no *hinterland* nordestino. Surgem no final do século XVII, sob a monarquia de D. Pedro II, seis paróquias espalhadas precisamente no território: Nossa Senhora da Conceição de Cabrobó (1675 [?]),⁸ Santo Antônio da Jacobina Velha (1682), Nossa Senhora da Montanha de Ararobá (1692), Santo Antônio da Jacobina (1693), Nossa Senhora da Vitória (1697) e São Francisco da Barra do Rio Grande (1697). Todas implantadas nas proximidades de rios, caminhos ou em sítios de constante conflito entre fazendeiros e nativos, como é o caso de Cabrobó, situada na turbulenta zona do médio rio São Francisco. Nessa área, foram comuns os ataques entre os índios reunidos em missões religiosas e os curraleiros da Casa da Torre, assim testemunhou frei Martinho de Nantes:

(...) o interesse de alguns particulares, que haviam colocado seu gado nas terras dos índios, sendo combatido por alguns missionários, que eles próprios haviam chamado mais para a segurança do seu gado que pelo zelo da conversão dos índios, como os acontecimentos nos fizeram compreender, atiraram-se

⁵ LE GOFF, Jacques. **O apogeu da cidade medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 43.

⁶ BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portugues, e latino**. Coimbra: Real Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 – 1719. Disponível em <http://www.ieb.usp.br>. Acesso em 10/10/2011.

⁷ VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011. Livro quarto, título 19 (693). (Edição fac-símile do Senado Federal).

⁸ Ano de fundação da paróquia.

contra nós e empregaram todos os meios possíveis para nos afastar.⁹

Em 1696, o sertão da capitania de Pernambuco apresentou duas freguesias: Nossa Senhora da Conceição de Cabrobó – com uma extensão de aproximadamente 400 léguas - e Nossa Senhora da Montanha de Ararobá, cujo território eclesiástico compreendeu uma área entre a serra do Opi e o rio São Francisco, limitando-se com a paróquia de Cabrobó.¹⁰ Para Hilton Sette, a expansão geográfica e o povoamento do sertão pernambucano principia com a fundação da freguesia de Ararobá.¹¹ As longas distâncias a serem percorridas pelo cura da matriz de Cabrobó, em época de desobriga, alertaram as autoridades eclesiásticas e civis sobre a necessidade de fundar novas povoações naqueles rincões. Dividiu-se Cabrobó em duas: São Francisco da Barra do Rio Grande (atual Barra – BA) e Nossa Senhora da Vitória (Oeiras – PI).

Dom Francisco de Lima, em correspondência com D. Pedro II, apontou as finalidades das novas freguesias instituídas na capitania de Pernambuco. Além de povoar os vastos sertões, *tambem o de poder lucrar grandezconveniências a fazenda de Vossa Magestade nos dizimos (...) assim para o bem spiritual das almas, como tambem para o augmento temporal do Estado.*¹²

Vale observar que, os futuros fregueses, em associação com os representantes do bispo, elegeram lugares apropriados para a edificação do templo católico. No documento *Termo de eleição q' fizerão os moradores do certão do Piahuí; do lugar, para se fazer Igreja de Nossa Senhora da Victoria*¹³ os envolvidos aprovaram como sítio do novo templo:

(...) que se fundaçe, e fizeçe a Igreja no Breyo chamado a Mocha por ser a parte mais conveniente aos Moradores de toda a povoaçãõ, ficando no meio della com iguais distançias, e Caminhos para todos os riachos e partes povoadas, e detriminadaa Sobredita parte, se elegeu para lugar de Igreja e cazas do Reverendo cura, o taboleiro que se acha pegado a

⁹ MARTINHO DE NANTES, padre O.F.M. Cap. **Relação de uma missão no rio São Francisco**: relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris. Tradução e comentário de Barbosa Lima Sobrinho. São Paulo: Editora Nacional, 1979, p. 40.

¹⁰ SOBRINHO, Barbosa Lima. Capistrano de Abreu e o povoamento do sertão pernambucano. **Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano**, vol L, p. 9-48, 1978.

¹¹ SETTE, Hilton. **Pesqueira**: aspectos de sua geografia urbana e de suas interrelações regionais. Recife: Colégio Estadual de Pernambuco, 1956, p. 40.

¹² ENNES, Ernesto. **As guerras nos Palmares**. Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional, 1938. p. 362.

¹³ *Ibidem*, p. 363.

passayem do Jatubá para a parte do Canindé e para roças e possais do Reverendo Cura e Igreja...¹⁴

A difusão da rede eclesiástica de paróquias sertanejas dilatou-se no reinado de D. João V (1706 – 1750). A política expansionista joanina acelerou o povoamento do sertão através da criação de vinte e cinco freguesias dispersas nas variadas capitanias nordestinas: duas no Maranhão, cinco no Piauí, quatro na capitania do Ceará Grande, estabelecidas ao longo do rio Jaguaribe, duas no Rio Grande do Norte, uma na Paraíba, uma em Pernambuco, uma nas Alagoas, uma em Sergipe del Rey e oito na Bahia de Todos os Santos.

Santo Antônio do Surubim, Nossa Senhora do Nazaré das Aldeias Altas e São Bentos das Balças dos Pastos Bons foram três paróquias criadas, a primeira em 1723, as outras em 1741, sendo desmembradas da freguesia de Nossa Senhora da Vitória, sediada na vila da Mocha. Tais aglomerados tiveram sua origem em detrimento dos sucessivos conflitos entre índios e criadores de gado. Com efeito, a Coroa decidiu fracionar o sertão do Piauí para *sugeytar esta gentildade ao grêmio da Igreja e ao domestico tracto (...) porque nesta forma começa a crescer a povoação...*¹⁵

Santo Antônio do Surubim (hoje Campo Maior – PI) apresentou *três capellas (...) Nossa Senhora dos Humildes, sita nove legoas desta Matriz, a qual assitião mui moradores; A segunda capella tem a invocação de Nossa Senhora do Livramento (...) A terceira he invocada com Nossa Senhora da Conceição das Barras (Teresina – PI), que foi a melhor e bem fundada (...)*.¹⁶ O padre da matriz de Nossa Senhora de Nazaré das Aldeias Altas (Caxias – MA) reforçou a posição do ex-bispo, Manuel da Cruz, ao indicar a precariedade de sua paróquia, antes aldeamento missionário jesuítico, sita às margens do rio Itapicurú: *tem a dita Freguezia 608 pessoas de comunhão, expalhadas por 30 fazendas de gado vacum, e cavallar, a maior parte he gente miseravel, por falta de beinz da fortuna, e pelo estado da escravidão (...)*.¹⁷

Pastos Bons, criada em 1741, foi desmembrada da freguesia de Nossa Senhora da Vitória do Piauí (Oeiras – PI), *logo fora para ella o dito pe. Joseph Ayres entrara na diligencia de persuadir os seus freguezes a q' edificassem huã Igreja q' lhes servisse de Parochia; e com effeyto principiara a dita obra*.¹⁸ Conta-nos o manuscrito do pároco de Pastos Bons que, em 1743, o projeto do templo religioso permanecia no alicerce:

(...) a obrigaçam q' tem a Fazenda Real de dar a dita Igreja paramentos para o culto Divino, digo q' não se de obrigação; só tenho noticia, q' as muitas Parochias do Brasil tem Vossa Magestade com mão liberal, e pia mandado dar, e inviar desse Reyno os paramentos necessários; por supplicas, e

¹⁴ *Ibidem*, p. 364.

¹⁵ AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D. 19

¹⁶ AHU_ACL_CU_009, Cx. 37, D. 3692.

¹⁷ AHU_ACL_CU_009, Cx. 37, D. 3692.

¹⁸ AHU_ACL_CU_009, Cx. 27, D. 2794.

representações, q' os Parochosdellas fazem a Vossa Magestade como Governador, e perpetuo Administrador do Mestrado, Cavallaria, e Ordem de Nosso Senhor Jesus Christo, a quem como tal pertencem os Dízimos destas terras: Razamporq' parecia, q' fazendose, e acabandose a dita Igreja na forma q' o dito Parocho insinua fica sendo accredora da mesma mercê, q' Vossa Magestade tem feito as mais Parochias do Brasil (...).¹⁹

Em 1756, quando o relatório das freguesias maranhenses foi enviado à diocese, São Bento das Balças dos Pastos Bons congregou 148 pessoas de comunhão, permanecia à mercê das honras bispais e reais. Sua realidade persistiu após quinze anos de fundação: (...) *o que desta Matriz existe he somente o nome; pois o Snr. S. Bentto seu padroeyro, desde q' deste lugar tomou posse, está metido em hum casa de madeira, tapada de barro, coberta de palha, e quasi de todo arruinada; e contém pouca capacidade, q' não tem mais que treze passos de cumprido, e outro de largo (...).*²⁰

A condição econômica dos fregueses sertanejos, em sua maioria pobres e com rendimentos destinados à sua subsistência, impedia a fábrica de igrejas, altares e imagens religiosas com a beleza desejada. Por isso, as fachadas e o interior das capelas e igrejas sertanejas, dos séculos XVII e XVIII, foram elaborados com o mínimo de elementos decorativos, templos simples em sua essência [figura 01].



Figura 01 – Igreja matriz de Nossa Senhora da Expectação do Icó – CE. Foto do autor, 2010.

Outras paróquias eram formadas por moradores ricos, porém, avessos às necessidades arquitetônicas das igrejas sedes as quais eram fregueses. A freguesia de Nossa Senhora da Expectação do Icó é um exemplo. Desassociada da paróquia de São José do Ribamar de Aquirás por volta da década de trinta do século XVIII, o novo padre de Icó achou a igreja matriz *tão falta de ornamentos e paramentos necessários para cinco Altares com o Mayor, e outras tantas partes com a principal, e hu púlpito, que já não é*

¹⁹ AHU_ACL_CU_009, Cx. 27, D. 2794.

²⁰ AHU_ACL_CU_009, Cx. 37, D. 3692.

*capaz com que se cultuem os Sacrificios nas festas Solemnes (...) sendo o motivo, e causa a grande pobreza desta terra, na qual suppostohajão alguns effeytos de gado vacum, e cavallar.*²¹ Dom João V, numa atitude burocrática, enviou carta régia ao provedor da fazenda real da capitania do Ceará Grande, informado que o padre da matriz do Icó enviasse solicitação à Mesa de Consciência e Ordens, instituição responsável pelos deveres espirituais das colônias portuguesas.²²

O marco temporal de 1750 – 1777 coincidiu com o governo de D. José I e do seu ministro, Sebastião José de Carvalho e Melo, o conde de Oeiras e futuro marquês de Pombal. Neste período os tronos ibéricos assinam importantes tratados – Madri (1750) e Santo Idelfonso (1777) - que desencadearam ações geopolíticas no Brasil.²³ Além de desenhar o contorno fronteiriço dos reinos de Portugal e Espanha, a emancipação dos índios e sua eventual civilização estiveram no bojo dos ideais pombalinos. De fato, foram homologadas leis que garantiram a liberdade indígena – lei de 06 e 07 de junho de 1755, alvará de 08 de maio de 1758 e o Diretório dos Índios – cuja materialização no território ocorreu na conversão de aldeamentos missionários em lugares de índios, freguesias administradas espiritualmente, na maioria dos casos investigados, por padres do Hábito de São Pedro. Apesar das investidas de fixação do homem, as freguesias continuaram a salpicar o território.

Governadores, ouvidores e autoridades clericais, no transcorrer da política de Pombal, submeteram o território em um rigoroso controle, elaborando recenseamentos populacionais nas capitanias, bispados e freguesias onde exerceram seus cargos. As obrigações dos clérigos incluíram a apresentação de dados acerca da distribuição e gestão das paróquias, com descrição detalhada do número de ermidas filiais, coladas, curadas, capelães, côngruas e almas de comunhão.²⁴ As amostragens enumeradas nesses censos constitui um mecanismo analítico que mede o grau de urbanização da região.²⁵ A primeira tabela arrolada temos um sertão em franca ascensão demográfica. Imigrantes do Minho, Douro e Açores talvez tenham auxiliado este aquecimento populacional. Na paróquia de Nossa Senhora da Conceição da vila de Portalegre, capitania do Rio Grande do Norte, o governador Jozé Cezar de Menezes contou, em 1774, trezentas e sessenta pessoas de desobriga

²¹ AHU_ACL_CU_CEARÁ, Cx. 4, D. 237.

²² AHU_ACL_CU_CEARÁ, Cx. 4, D. 237 (documentos anexos).

²³ FLEXOR, Maria Helena Ochi. “Cidades e vilas pombalinas no Brasil do século XVIII.” In: **Universo Urbanístico Português (1415 – 1822)**. Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998, p. 257.

²⁴ FRIDMAN, Fania. “Freguesias do Rio de Janeiro ao final do século XVIII”. In: **Anais do II Encontro Internacional de História Colonial**. Disponível em <http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais>. Acesso em 23.09.2010, p. 09.

²⁵ RONCAYOLO, Marcel. “Cidade”. In: **Enciclopédia Einaudi**. Vol 8 (Região). Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1984, p. 400.

de origem portuguesa.²⁶ O ouvidor geral da Paraíba, Manuel da Fonseca e Silva, ao realizar correição nas ribeiras do Piancó e Piranhas, afirmou que seus colonizadores *se compõem de duzentos povoadores, homens bons, e quase todos filhos do Reyno, e naturaes da Província entre o Douro e Minho(...)*.²⁷

FREGUESIAS DA CAPITANIA DO MARANHÃO	FOGOS	ALMAS
Nossa Senhora do Nazaré das Aldeias Altas	-	3.735
São Bento das Balças dos Pastos Bons	-	3.235
FREGUESIAS DA CAPITANIA DE SÃO JOSÉ DO PIAUÍ	FOGOS	ALMAS
Nossa Senhora da Vitória	821	4.366
Nossa Senhora do Ó	305	1.435
Nossa Senhora do Desterro	195	1.055
Santo Antônio do Surubim	307	1.867
Santo Antônio do Gurguéia	93	697
Nossa Senhora do Livramento de Parnaguá	164	902
Nossa Senhora do Carmo de Piracuruca	334	2.368
FREGUESIAS DA CAPITANIA DE PERNAMBUCO E SUAS ANEXAS	FOGOS	ALMAS
Nossa Senhora da Palma	129	355
Nossa Senhora da Conceição do Sobral	678	2.708
São Gonçalo da Serra dos Cocos	544	1.875
Nossa Senhora da Assunção	1.559	3.908
Nossa Senhora da Expectação do Icó	725	3.312

²⁶ Idéias da população da capitania de Pernambuco, e das suas anexas, extensão das suas costas, rios, e povoações notáveis, agricultura, número de engenhos, contractos, e rendimentos reais, augmento que estes tem tido, desde o ano de 1774 em que tomou posse do governo das mesmas capitánias o governador e capitão general Jozé Cezar de Menezes". **Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**, vol. XL, p. 12, 1918.

²⁷ AHU_ACL_CU_014, Cx. 5, D. 426

Nossa Senhora do Rosário das Russas	1.027	4.525
Santo Antônio de Quixeramombim	226	924
Nossa Senhora do Carmo dos Inhamuns	613	2.519
Nossa Senhora da Penha de França	172	412
São José dos Cariris Novos	980	3.199
São João Batista do Açu	571	2.864
Nossa Senhora da Conceição de Portalegre	141	636
São João Batista da Várzea do Apodi	421	4.094
Nossa Senhora da Conceição dos Paus de Ferros	210	2.058
Gloriosa Sant'Ana do Seridó	200	3.174
Nossa Senhora da Conceição de Campina Grande	421	4.190
Nossa Senhora dos Milagres da Ribeira do Cariri	410	1.799
Nossa Senhora do Bom Sucesso	2.451	5.422
Nossa Senhora da Montanha de Simbres	411	1.546
Nossa Senhora da Conceição das Águas Belas	166	213
Nossa Senhora da Conceição do Cabrobó	633	3.390
Nossa Senhora da Saúde de Tacaratú	261	1.121
Nossa Senhora do Ó do Rio São Francisco	689	2.333
Nossa Senhora da Conceição do Porto Real do Colégio	112	256
Santa Maria da Boa Vista	93	196
Bom Jesus dos Aflitos de Exú	-	498 (?)
FREGUESIAS DA CAPITANIA DE SERGIPE DEL REY	FOGOS	ALMAS
Nossa Senhora do Campo do Rio Real	228	1.722
Nossa Senhora do Socorro de Gerú	-	-

FREGUESIAS DA CAPITANIA DA BAHIA	FOGOS	ALMAS
Santo Antônio do Pambú	93	1.019
Nossa Senhora do Nazaré de Itapicurú de Cima	182	1.728
São João Batista do Jeremoabo	250	1.822
Santíssimo Sacramento do Rio de Contas	663	3.223
São José da Barra do Sento Sé	243	2.023
Santo Antônio da Jacobina	287	2.212
Livramento de Nossa Senhora do Rio de Contas	-	-
Santo Antônio do Urubú de Cima	362	3.425
Santa Tereza de Pombal	-	100
Nossa Senhora da Conceição de Soure	-	110
Santa Ana do Caitité	143	1.018
Senhor do Bom Jesus do Xique-xique	286	1.982
Freguesia de Sant'Ana	91	540
Nossa Senhora das Brotas do Juazeiro	-	100
Santo Antônio do Pilão Arcado	419	1.805
São Francisco da Barra do Rio Grande	692	2.660
TOTAL	20.001	102.676

Tabela 01 – Quantitativo de moradias e pessoas de desobriga das freguesias do sertão nordestino, 1750 - 1777. Elaboração do autor segundo informações encontradas em: *ENCICLOPÉDIA municípios brasileiros*. Rio de Janeiro, 1947; manuscritos do Projeto Resgate Barão do Rio Branco; *Mapa Geral de Todas as Misoens ou Aldeas....*; CALDAS, José Antônio. *Notícia Geral de toda esta capitania da Bahia desde o seu descobrimento até o presente*. Edição Fac. similar. Salvador, Tip. Beneditina, 1951.

É interessante assinalar como foi absorvida a pecuária na administração das paróquias. Sendo a economia base do sertão, os dízimos a Deus eram convertidos em gado. Diz o *Estatuto da freguesia de Nossa Senhora do Rosário das Russas assentados e concordados em 29 de setembro de 1761 pello Rdo. Dr. e Pe. Veríssimo Roiz̃ Rangel* no seu primeiro capítulo: *pagarão os fregueses desta freguesia que tiverem e recolherem cinquenta bezerrros,*

*hum boy na forma do costume e antigo, sendo boy que valba dois mil réis e na falta o seu valor, indo o Rdo. Pároco desobrigalos a suas caças por sy ou por sacerdote de licença sua(...).*²⁸ Uma igreja edificada às margens do rio Mearim, interior da capitania do Maranhão, com quinhentas pessoas de comunhão, foi sustentada por um curral de bois, doado por fazendeiro residente da localidade.²⁹

A queda de Pombal e a subida de D. Maria I ao trono português provocaram uma retração na criação de freguesias. No total, ao longo dos anos 1777 – 1808, foram implantadas treze novas paróquias: duas no Piauí – São Gonçalo do Amarante e Nossa Senhora das Mercês, antes aldeamentos missioneiros. No Ceará observamos o surgimento de apenas uma nova freguesia locada no sertão dos Inhamuns: Nossa Senhora da Paz de Arneiroz. Três novas povoações com igreja matriz na Paraíba. Em Pernambuco, o bispado autorizou a fundação de quatro paróquias, dados que sobrepõem as estabelecidas na Bahia de Todos os Santos – três freguesias.

Justifica-se a redução do número de núcleos eclesíásticos às decisões tomadas na Coroa, vinculadas à submissão do clero ao monarca. Com efeito, a ação da Igreja sobre o território diminuiu, porém não estancou. A absoluta dignidade do Trono e a obediência da Mitra aos direitos reais constou em um dos assuntos elencados na carta régia enviada, em 1800, ao capitão general da Bahia, Francisco da Cunha Menezes:

(...) e assim, por este motivo, como razão da qualidade que me é inerente de defensor e protetor da Igreja (...) vos proporeis zelar a minha soberana autoridade, não consentindo que debaixo de aparentes pretextos de bons serviços de Deus e da Igreja, se violem os meus reais direitos, de que por uma parte vêm a resultar graves inconvenientes ao meu real serviço...³⁰

Em 1808, o Reino de Portugal decidiu trasladar sua sede para a colônia americana. As fortes tensões internacionais, instigadas por Napoleão Bonaparte, concentraram os planos do príncipe regente na política ultramarina e no reordenamento espacial da capital do mais novo Reino - Rio de Janeiro. Já neste tempo, a pecuária sertaneja apresentou consideráveis prejuízos e, por isso, os “olhos” de D. João VI voltaram – se para produção algodoeira do Maranhão, Ceará, Rio Grande do Norte e Paraíba. Apesar da frente algodoeira, o número de freguesias diminuiu entre 1808 – 1822, perfazendo uma soma de onze sedes paroquiais.

²⁸ Estatuto da freguezia de Nossa Senhora do Rosário das Russas concordados em 29 de Setembro de 1761. **Revista do Instituto do Ceará**, ano XV, p. 89, 1901.

²⁹ PROJETO RESGATE. AHU_ACL_CU_009, Cx. 13, D. 1352

³⁰ **Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro**, vol XXXVI, p. 235, 1914.

D. João VI notou as potencialidades territoriais, demográficas e econômicas do Brasil.³¹ As estratégias administrativas e geopolíticas focalizaram o Rio de Janeiro e regiões limítrofes, como Minas Gerais e os núcleos urbanos litorâneos: o Brasil abria seus portos às “nações amigas”. Enquanto que nos confins do sertão nordestino:

Eis aqui, pois, El-rei nosso Senhor é mal visto nas províncias mais distantes de suas vistas, e como é também que o miserável público padece sacrificado aos caprichos e à rivalidade de certos homens, que por infelicidade representam os estado das cousas.³²

As freguesias garantiram aos moradores dispersos pela caatinga a possibilidade de acesso às formalidades civis com todas as implicações jurídicas e sociais da época.³³ Seria o primeiro degrau, ante os poderes eclesiásticos e civis, para o recebimento de outra prerrogativa: de passar a zelar por si mesma com autonomia política e administrativa através do foro de vila. No entanto, não bastava o aglomerado portar uma igreja matriz em seu território de domínio, outros condicionantes foram considerados pelas autoridades coloniais e MetrÓpole para elevar uma parÓquia ao status de vila. Sua posição na rede de relações formatada pelo gado, a localização no território, a composição da sociedade local e o exercício da justiça foram dados considerados quanto à eleição das futuras vilas. Consequentemente, temos uma região hierarquizada e definida a partir dos padrões estabelecidos, *a priori*, pelas instâncias de poder localizadas tanto no Reino como na colÓnia.

³¹ BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. **O feudo**: a Casa da Torre de Garcia d'Ávila – da conquista dos sertões à independência do Brasil. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000, p. 365.

³² Descrição do território de Pastos Bons, nos sertões do Maranhão. Propriedades dos seus terrenos, suas produções, caracter dos seus habitantes colonos, e estados actual dos seus estabelecimentos: pelo major Francisco de Paula Ribeiro. 1819. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, p. 60, 1849.

³³ MARX, Murillo. **Cidades no Brasil, terra de quem?**..., p. 19.

Conflitos internos: tensões entre jesuítas e capuchos da Piedade no rio Xingu (séculos XVII-XVIII)

Frederik Luiz Andrade de Matos¹

Durante a virada do século XVII para o XVIII, o Estado do Maranhão foi palco de uma tensão entre jesuítas e capuchos da Piedade, acerca da jurisdição de algumas aldeias fixadas ao longo do rio Xingu. Essa tensão, originada a partir de uma interpretação dúbia da divisão das aldeias efetuada em 1693, que fora determinada pelo rei, prolongou-se durante alguns anos, envolvendo os governadores do Estado do Maranhão, os missionários de ambas as casas religiosas e os capitães-mores da Fortaleza do Gurupá.

Essas disputas parecem à primeira vista um conflito entre missionários que intentam prosseguir no seu trabalho evangelizador com os indígenas, em um processo de estreita cooperação com as diretrizes ditadas pela Coroa portuguesa para a “conservação e aumento” do Estado do Maranhão. Porém, ao analisarmos as correspondências que versam sobre a tática deste conflito, percebemos que não se trata apenas de zelo apostólico, mas sim de choques de interesses e busca por um acesso a caminhos que levassem a hinterlândia, abrindo possibilidades para a exploração de algumas das propagadas “drogas do sertão”, como o cravo e o cacau, e o livre acesso a mão-de-obra indígena, beneficiando religiosos e elementos que estivessem integrados às suas redes de poder.

Neste trabalho trataremos, portanto, dessas questões, mas também levando em consideração a relação homem-natureza, em uma teia de relações complexas que envolvem os religiosos, as autoridades locais, os índios e meio a ser explorado, mais especificamente a região do rio Xingu.

As disputas pela região do rio Xingu: jesuítas e capuchos da Piedade

A região do rio Xingu, segundo Rafael Chambouleyron, não foi alvo imediato da Coroa e nem das autoridades coloniais de uma sistemática ocupação da terra, excetuando nesse caso as missões religiosas, primeiramente dos jesuítas e depois com os capuchos da Piedade.² Os religiosos jesuítas começaram a atuar na região, mesmo de forma tímida, a partir da presença do padre Luis Figueira, que efetuou a primeira visita a essa região em 1636. Após a visita de Figueira, a efetivação do trabalho

¹ Mestrando em História no Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia (UFPA).

² CHAMBOULEYRON, Rafael. “O sertão dos Taconhapé. Cravo, índios e guerras no Xingu seiscentista”. In: CARDOZO, Alirio e SOUZA, César Martins de (orgs.). **Histórias do Xingu**: Fronteiras, espaços e territorialidades (séculos XVII-XXI). Belém: EDUFPA, 2008, p. 51.

missionário jesuítico na região, só foi intensificada a partir de 1670.³ Porém, a região do Xingu era retratada nos relatos da segunda metade do século XVII, como uma região com uma grande abundância de uma das chamadas “drogas do sertão”, o cravo. Esse excesso de cravo na região começou a atrair a atenção dos moradores de Belém, Gurupá e Cametá, desejosos de explorar esse recurso natural. Entretanto, a ação dos colonos lançando-se a exploração deste produto, levou a suscitar conflitos com os jesuítas que lá estavam.⁴

Quando da ocorrência da repartição das aldeias feitas a partir de uma carta régia datada de 19 de março de 1693, a região do rio Xingu passa a ser jurisdição missionária dos recém-chegados capuchos da Piedade, que haviam sido designados para atuar no trabalho catequético nos arredores da Fortaleza do Gurupá. Segue-se a essa divisão uma disputa envolvendo os jesuítas e os capuchos da Piedade, por conta da jurisdição desta região, conflitos esses que denotam um embate que engloba questões complexas da ordem da relação homem e natureza, pois envolvem uma disputa por territórios e também de acesso a recursos naturais, no caso as “drogas do sertão”, além de uma disputa política, pois relaciona redes locais de poder que entram em conflito, redes estas que possuem uma relativa autonomia, a partir de uma concepção corporativa.⁵

Antes de adentrarmos nessa disputa entre os missionários, devemos atentar para a importância estratégica da Fortaleza do Gurupá, tanto no sentido de defesa do território, como também social e econômico. Arthur Vianna assinalou que as fortificações eram erigidas para atender objetivos variados, entre eles, a defesa do território contra invasores europeus, por exemplo, ingleses e holandeses; para assinalar a expansão geográfica engendrada pelos portugueses ao sertão amazônico; e também como postos de fiscalização das coletas de “drogas” e da captura de índios efetuadas pelos colonos, valendo-se essas fortificações de vantagens topográficas em pontos dos rios, facilitando assim a ação do fisco.⁶ Para Isabella Ferreira, as fortificações erigidas durante o período colonial atendiam ao que ela classificou como uma “situação de fronteira”, recebendo dessa maneira sentidos diversos de

³ GUZMÁN, Décio de Alencar. “O inferno abreviado: evangelização e expansão portuguesa no Xingu (século XVII). In: CARDOZO, Alirio e SOUZA, César Martins de (orgs.). **Histórias do Xingu: Fronteiras, espaços e territorialidades** (séculos XVII-XXI). Belém: EDUFPA, 2008, p. 37-38.

⁴ CHAMBOULEYRON, Rafael. “O sertão dos Taconhapé. Cravo, índios e guerras no Xingu seiscentista”..., p. 52-53.

⁵ FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima. “Introdução: Desenhando perspectivas e ampliando abordagens – De O Antigo Regime nos trópicos a Na trama das redes”. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). **Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 15-16.

⁶ VIANNA, Arthur. “As fortificações da Amazônia I – As fortificações do Pará”. **Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará**, tomo IV, p. 227-228, 1905.

uma cultura eminentemente bélica, servindo também como pontos de poder e de definição de identidades. As fortalezas representavam os limites físicos do território, e também mostravam uma região maior onde haveria de se estabelecer um *modus vivendi*, dentro do mundo colonial, que nesse caso seria o sertão mais remoto, ainda por ser explorado.⁷

Assim as fortalezas eram erigidas em contraposição às zonas de povoamento com maior densidade populacional considerada branca, dessa forma distantes da presença de marcos da ocupação portuguesa e o seu sentido de civilidade, como se colocavam as principais cidades coloniais da região, Belém e São Luís, muito embora a própria ereção de fortalezas em rincões da Amazônia, denotasse um ícone português de civilização. Essas fortalezas, como por exemplo, a do Gurupá, situavam-se na embocadura ou nas extremidades dos rios amazônicos, incluindo o próprio rio Amazonas, servindo como entrepostos de territórios já conhecidos, resguardando assim a sua integridade, e também como “portas ao sertão”, daquilo que era desconhecido e do que se buscava através das expedições, as “drogas do sertão”.⁸

Nesse sentido, a Coroa portuguesa ao utilizar a Fortaleza do Gurupá como marco para as entradas ao sertão, e de defesa das áreas conhecidas, através de uma resolução tomada pelo rei D. Pedro II na forma de um Alvará, datado de 23 de março de 1688, deflagra um conflito entre os jesuítas e o capitão-mor do Gurupá, que ao se estender irá resultar no pedido deste para que fossem enviados do Reino os capuchos da Piedade, para trabalharem no Gurupá e nas suas proximidades, resultando em futuros embates havidos entre as duas casas religiosas por conta das aldeias do rio Xingu. Este Alvará determinava que todas as canoas que fossem ao sertão para a extração do cravo e do cacau, quando retornassem deveriam ser examinadas, tanto em Belém como na Fortaleza do Gurupá, evitando que nessas canoas fossem transportados índios feitos cativos contra as leis promulgadas pelo rei acerca da liberdade dos índios. O Alvará também obrigava que as canoas que fossem ao sertão deveriam apresentar na Fortaleza de Gurupá uma licença concedida pelo capitão-mor do Pará, e quando retornassem do sertão deveriam passar novamente pela Fortaleza para que o capitão-mor do Gurupá concedesse a licença para o prosseguimento da viagem, e caso não se cumprissem essa determinação, deveriam os infratores serem punidos.⁹

⁷ FERREIRA, Isabella Fagundes Braga. “Fortificações amazônicas nas cartas de Mendonça Furtado (1751-1759). In: COELHO, Mauro Cezar; GOMES, Flávio dos Santos; QUEIROZ, Jonas Marçal; MARIN, Rosa E. Azevedo; PRADO, Geraldo (orgs.) **Meandros da história: trabalho e poder no Pará e Maranhão, séculos XVIII e XIX**. Belém: UNAMAZ, 2005, p. 41-42.

⁸ *Ibidem*.

⁹ “Alvará em forma de Ley sobre as Canoas que forem a saque do pão cravo e cacau do Sertão do Maranhão”. 23 de março de 1688. **Anais da Biblioteca Nacional**, vol. 66, p. 87-88, 1948

Mas, este Alvará com forma de lei, vinha apenas confirmar um dos artigos do regimento do capitão-mor de Gurupá, que fora deixado pelo antigo capitão-mor Gonsalo de Lemos Mascarenhas, aprovado pelo rei no mesmo dia da publicação do Alvará.¹⁰ Confirmava-se assim um poder central e regulador na figura do capitão-mor do Gurupá, que com o passar dos anos entrou em conflito com os missionários jesuítas, culminando com a chegada dos capuchos da Piedade para trabalharem nas missões do entorno da Fortaleza do Gurupá.

Os padres da Companhia de Jesus, após a confirmação do regimento do capitão-mor do Gurupá e do Alvará que determinava a passagem de todas as canoas pela dita fortaleza sofreram acusações de se recusarem a registrar as suas canoas na citada fortaleza. Em carta datada de 17 de outubro de 1690, o rei faz saber ao governador Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho, que o antecessor deste, Arthur de Sá e Menezes, havia escrito ao rei que uma canoa que entrara no rio Amazonas, não havia passado na Fortaleza do Gurupá, e fazendo diligências para identificar as pessoas que estavam na canoa, descobriu-se que nela se encontrava um padre da Companhia de Jesus, reclamando então o governador ao Prelado dos jesuítas, respondeu este que não sabia que suas canoas estavam obrigadas a serem registradas. O rei então informa ao governador que os religiosos por serem vassallos estavam sujeitos ao registro dos seus bens na Alfândega, e que isto não seria apenas da utilidade da Fazenda Real e sim da liberdade dos índios, parecendo assim com essas atitudes que os missionários estavam indo contra o zelo da liberdade dos índios, já que através de cartas passada pelo Ouvidor geral ao Conselho Ultramarino, este denunciava a passagem de uma canoa sem registro e com muitos escravos índios, sendo alguns dos padres da Companhia de Jesus; manda também estranhar ao capitão-mor da fortaleza não interceptar a canoa, e nem tentar identificá-la, assim como o que transportava, para poder denunciar ao Ouvidor geral.¹¹ Cabe aqui uma informação dada por Arthur Vianna sobre a inutilidade estratégica do Fortaleza do Gurupá. Segundo Vianna, nas proximidades da fortaleza havia uma multiplicidade de ilhas e conseqüentemente de furos, igarapés e canais entre as ilhas, que facilitariam a passagem de pequenas embarcações, sem serem vistas a partir da fortaleza.¹²

Possivelmente após esse caso da canoa não registrada na Fortaleza do Gurupá, as relações entre os jesuítas, que estavam atuando no trabalho missionário nas regiões

¹⁰ Regimento de que hão de uzar os Capitães da Capitania do Gurupá. 23 de março de 1688. *Ibidem*, p. 89-90.

¹¹ “Sobre as canoas dos Padres da Companhia irem a registrar, e que tenham entendido são vassallos”. 17 de outubro de 1690. *Ibidem*, p. 108. O rei também envia uma carta ao capitão-mor da Fortaleza do Gurupá estranhando o seu procedimento de não interceptar a canoa. “Sobre uma Canôa em que hia um Padre da Companhia não chegar a registrar pela Fortaleza do Rio das Amasonas e se lhe declara que os bens dos ditos Padres como vassallos estão sujeitos as registo, e se lhe estranha não haver constrangido”. 17 de outubro de 1690. *Ibidem*, p. 109.

¹² VIANNA, Arthur. “As fortificações da Amazônia I – As fortificações do Pará”..., p. 237.

próximas a fortaleza, e o capitão-mor do Gurupá, ficaram estremecidas, ao ponto do capitão-mor incutir mais denúncias contra os jesuítas, levando a resolução de enviarem para a Fortaleza do Gurupá outra ordem missionária. Assim, em 1691, o rei envia carta ao governador do Maranhão, Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho, informando que por conta do capitão-mor do Gurupá, Manoel Guedes Aranha, se queixar dos missionários jesuítas, relatando que estes estavam embaraçando e proibindo a existência de aldeias de índios junto da Fortaleza, e que assim estavam sendo descidos índios por conta própria pelo capitão-mor, determinava que fosse reedificado o convento que existia antes na Fortaleza do Gurupá, para que assim fossem abrigados os religiosos capuchos da Província da Piedade (pertencentes à Ordem dos Franciscanos) ou os Carmelitas descalços, assumindo o ofício de trabalhar nas missões dessa região.¹³

Percebemos que nesse documento ainda havia uma dúvida sobre quais missionários iriam atuar na região da Fortaleza do Gurupá, dúvida essa que foi dissipada quando o rei envia carta ao governador, informando sobre o procedimento de repartição das aldeias em distritos a serem trabalhados por cada ordem religiosa, aparecendo nesta repartição os capuchos da Província da Piedade. Conjecturamos que os Capuchos da Piedade foram designados para essa missão a partir da ida de Manoel Guedes Aranha a Lisboa, que segundo Karl Arenz e Diogo Silva, já havia sido capitão-mor do Pará, e fora incumbido de ser o Procurador da Câmara de Belém em Lisboa, durante as negociações da promulgação do Regimento das Missões de 1686,¹⁴ mantendo assim contato para que esta Província franciscana viesse atuar na região do Gurupá, que estava sob sua jurisdição.

A região destinada aos piedosos compreendia a Fortaleza do Gurupá e as aldeias que estivessem junto da fortaleza, e mais as terras para cima da aldeia de Urubucoara, e subindo pelo rio Amazonas, ficariam com a administração dos rios Xingu, Trombetas e do Gueribi. Interessante que neste documento o rei mostrava uma atenção especial quanto aos índios da região do rio Xingu, que ficariam sob a responsabilidade dos capuchos da Piedade, e que antes estavam sob administração dos jesuítas. De acordo com o rei, os índios não deviam se apartar do rio Xingu, mas sim povoar a margem do rio, sendo aldeados e domesticados pelos missionários,

¹³ “Sobre se reedificar o Convento da Fortaleza do Gurupá para os Padres Missionarios”. 19 de fevereiro de 1691. *ABN*, vol. 66, 1948, pp. 122-123. O rei enviou o mesmo documento para o próprio capitão-mor Manoel Guedes Aranha, “Sobre se reedificar no Gurupá o Convento que de antes havia para os Missionarios Piedosos ou Carmelitas”. 19 de fevereiro de 1691. *ABN*, vol. 66, 1948, p. 123.

¹⁴ ARENZ, Karl Heinz; SILVA, Diogo Costa. **“Levar a luz de Nossa Santa Fé aos sertões de muita gentildade”**: Fundação e consolidação da missão jesuíta na Amazônia portuguesa (século XVII). Belém: Editora Açai, 2012, p. 61.

para que assim pudessem mostrar as riquezas existentes no sertão do rio Xingu, riquezas essas que haviam sido propagadas pelo padre Christovão da Cunha.¹⁵

Porém, essa repartição foi motivo de disputas entre os capuchos da Piedade e os jesuítas, sobre o controle das aldeias da região do rio Xingu, já que os jesuítas não estavam conformados com essa nova divisão, devendo esse conflito ser resolvido pelo governador e pelo rei. Um ano após a repartição das missões o rei envia carta ao governador informando que como um navio havia se perdido, extraviando-se as cartas que tinham sido mandadas pelo Conselho Ultramarino, e que se podia ter mudado os acontecimentos sobre as missões no Estado do Maranhão, relatadas em 23 de junho de 1693 pelo governador em carta enviada ao rei, não estava informado sobre o que estava acontecendo na colônia. Assim, por conta dessa falta de informações, o rei deixava nas mãos do governador o arbítrio de todas as resoluções acerca das missões, não devendo assim haver mais “prejuízos” para a Coroa, acatando assim o que o governador determinasse. Um dos principais pontos de consideração era a discórdia havida entre os jesuítas e os capuchos da Piedade, sobre a repartição das missões que o rei mandou declarar acerca do rio Xingu.¹⁶

Pedia então o rei que o governador procedesse da melhor forma possível para restabelecer a paz e a concórdia entre os religiosos, para que assim pudessem continuar seus trabalhos missionários de acordo com as doutrinas que professavam (Ordem religiosa), sem haver assim escândalo com os seculares; com relação a dúvida criada acerca da repartição dos distritos, dizia o rei que não era sua intenção tirar os jesuítas do rio Xingu, e nem os privar das aldeias que estavam sobre sua administração no dito rio, querendo dar aos piedosos apenas as aldeias que ficavam nas terras do rio Xingu que desceu Manoel Guedes Aranha, por entender que estas pertenciam a Fortaleza do Gurupá, juntamente com outra antiga aldeia que já havia na dita fortaleza.¹⁷

Mesmo o rei tendo dito que deixava a cargo do governador a resolução sobre esse ponto, de certa forma neste documento o monarca português já mostrava um indicativo do que o governador devia fazer com relação a esta demanda, pois informava que os jesuítas ficariam com a sua aldeia do Xingu com obrigação das missões do dito rio, pelo seu interior e dos rios que deságuam em sua corrente, e aos piedosos com as aldeias referidas, e com os mais termos (terras) que se incluem em sua repartição. Mandava assim que os jesuítas, que com muita razão queriam a dita missão, segundo o rei, procurassem fazer o seu trabalho por todo o interior, fazendo

¹⁵ “Sobe mandar separar distritos e encarregar aos Padres de Santo Antonio as missões do Cabo Norte”. 19 de março de 1693. **Anais da Biblioteca Nacional**, vol. 66., p. 142-144, 1948.

¹⁶ “Carta do rei para o Governador do Estado do Maranhão”. 26 de novembro de 1694. Biblioteca Nacional, Códice 11, 2, 034, Regimentos e leis sobre o Estado do Maranhão (1724), doc. 30, p. 77.

¹⁷ *Ibidem*.

descimentos e criando novas aldeias nas partes em que fosse mais conveniente para o trato e comércio no referido rio.¹⁸

Mesmo após a confirmação do rei sobre a resolução da repartição das missões, e a sua saída dos arredores da Fortaleza do Gurupá, os conflitos entre os missionários jesuítas e o capitão-mor do Gurupá se prolongaram por anos, por conta dos registros das canoas dos religiosos que passavam pela fortaleza. No ano de 1699, o então capitão-mor do Gurupá Eugenio Monteiro, desejoso de cumprir o que determinava o regimento de capitão-mor da Fortaleza do Gurupá, e a ordem passada em 17 de outubro de 1690, queixava-se ao rei sobre a não observância por parte dos religiosos de registrarem as suas canoas. O rei então envia carta ao governador do Maranhão, lhe informando do ocorrido, e ordenando que agisse conforme a lei, indo contra aqueles que estavam desobedecendo às ordens reais, e contra o bom andamento do governo do Estado.¹⁹

Essas disputas por conta das aldeias da região do Xingu, entre jesuítas e capuchos da Piedade, pedem que façamos uma reflexão acerca da relação entre homem e natureza, pois, essa relação também está na gênese desses conflitos, já que a exploração de recursos naturais e o acesso ao chamado sertão amazônico, tanto para o contato com os povos indígenas, como também uma forma de expansão de fronteiras, nesse caso, fronteira de influência e dominação, se faz bastante premente. Pensemos sobre essa relação homem e natureza.

O Xingu e a relação homem-natureza: religiosos, a mão-de-obra indígena e o cravo

Ao analisar a atuação dos religiosos, percebemos as interferências que estes promoveram através de sua ação na sociedade colonial, principalmente com relação às sociedades indígenas. Estas interferências são percebidas a partir do momento em que os indígenas são aldeados, ou seja, transferidos de sua localidade e levados para outro local, a chamada aldeia, que era administrada pelos religiosos.

Assim, a relação entre esses atores sociais e os elementos físicos é realizada da forma como descreve Marcos de Carvalho, pois, o sentido de natureza é alterado de acordo com os ritmos de vida dos diversos agentes sociais, já que cada sociedade se distingue entre as suas dinâmicas e suas formulações com a natureza. No caso dos

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ “Sobre a queixa que fez o Capitão da Fortaleza do Gurupá da repugnancia que fazem os Missionarios a registrarem suas Canoas”. 20 de novembro de 1699. *ABN*, vol. 66, 1948, pp. 193. O rei também envia uma carta com o mesmo conteúdo para o capitão-mor do Gurupá, e para o Bispo do Maranhão, informando sua decisão, pedindo que também se enviasse a sua ordem para o Superior das Missões da Companhia de Jesus, para o Comissário dos religiosos de Nossa Senhora das Mercês, e outra ao Comissário dos Capuchos de Santo Antonio; estranhamente não se menciona os capuchos da Piedade, talvez por estarem sob a proteção do capitão-mor do Gurupá. **Anais da Biblioteca Nacional**, vol. 66, p. 193-195, 1948.

religiosos e dos indígenas, cada um possuía uma visão distinta da natureza, para os missionários a natureza da Amazônia era exuberante, e também destinada à exploração e cultivo de alimentos para o comércio; já para os indígenas, a ligação com a floresta estaria atrelada ao mito, a uma visão de natureza integrada à sociedade, de uma relação de integração com a natureza.²⁰

Com relação ao Brasil e sua concepção de natureza descrita pelos primeiros descobridores e viajantes, primeiramente esteve vinculada a concepção da natureza criada por Deus, servindo assim como usufruto destes conquistadores. Assim cria-se todo um imaginário sobre um paraíso cristão na terra, que estava em vigência durante o período do descobrimento do Novo Mundo.²¹ Segundo Sérgio Buarque de Holanda, os motivos edênicos, tiveram forte influência no período do descobrimento e da colonização do Brasil:

Os descobridores, povoadores, aventureiros, o que muitas vezes vieram buscar e não raro, acabaram encontrando nas ilhas e terra firme do Mar Oceano, foi uma espécie de cenário ideal, feito de experiências, mitologias ou nostalgias ancestrais.²²

No caso da Amazônia, predominava a visão de um lugar magnífico, com atrativos econômicos. Segundo Ângela Domingues, o *sertão* amazônico significava a floresta exuberante, um local de difícil acesso e habitado por “feras e bestas”, e também o local das conhecidas “drogas do sertão”, e de madeiras, produtos naturais apreciados pelos colonos para a importação. Mas esse sertão era também uma fonte de mão-de-obra indígena, sendo utilizada por todos os atores sociais atuantes na Amazônia colonial. Dessa forma grupos de moradores ou tropas organizadas entravam pelo sertão a procura de índios, na forma das leis vigentes sobre esse tipo de captura, ou até mesmo de modo ilegal, sendo toda a sociedade colonial, tanto laica quanto eclesiástica, beneficiada por esse tráfico de escravos. Essa mão-de-obra indígena era necessária para os colonos, ou missionários, para trabalhos de exploração das “drogas do sertão”, e também para o cultivo de produtos agrícolas.²³

Dessa forma os relatos sobre a natureza amazônica durante os primeiros séculos de ocupação reservam uma especial atenção em mostrar a exuberância da floresta e

²⁰ CARVALHO, Marcos de. **O que é natureza**. São Paulo: Brasiliense, 2003 (2ª edição), p. 9-16.

²¹ CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. “Paisagens, historicidade e ambiente: as várias naturezas da natureza”. **Confluenze – Rivista di Studi Iberoamericani**. Bologna: Università di Bologna, vol. 1, n° 1, p. 152, 2009.

²² HOLANDA, Sérgio Buarque. **Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1969 (2ª edição), p. 304.

²³ DOMINGUES, Ângela. “Régulos e absolutos”: episódios de multiculturalismo e intermediação no norte do Brasil (meados do século XVIII). In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes e VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Império de várias faces: relações de poder no mundo Ibérico da Época Moderna**. São Paulo: Alameda, 2009, p. 120-123.

suas riquezas, mas também, principalmente a partir da segunda metade do século XVII, mostrar como essas riquezas poderiam ser manipuladas para o benefício da Coroa e dos colonos que estavam se deslocando para ocupar a região. Para efeito deste nosso objeto de estudo, falaremos como era vista a região do rio Xingu, de acordo com a concepção dos missionários, e das autoridades coloniais.

O rio Xingu foi descrito no século XVII pelo jesuíta João Felipe Bettendorff da seguinte maneira:

As primeiras terras que seguem para a riba da Capitania do Gurupá para banda sul, são as do belo rio do Xingu, que os índios também chamam Paranyba (...) São as terras boas para tudo se não houvesse a praga de formigas, e sem embargo disso, são ricas para tabaco. Seus ares são sadios, suas águas até as do mesmo rio excelentes, por descerem por cachoeiras e areias (...) Não falta caça e mel em seus matos, nem peixes em seus rios, além de boas tartarugas em seu tempo.²⁴

Ainda utilizando o relato de Bettendorff, este afirmou que a realidade natural da bacia do rio Xingu não foi um grande obstáculo para a fixação do trabalho dos jesuítas. O trabalho foi ajudado pelas qualidades naturais do Xingu, que possuía águas claras e com tonalidades turquesa, possuindo grande abundância de peixes, facilitando a pesca. As praias, encontradas à época do verão amazônico, período com menores chuvas, eram povoadas por tartarugas, principalmente de outubro em diante, em grande número e também por arraías. As suas águas também teriam efeitos medicinais, para os que sofressem de “dor de pedra”, podendo-se somente navegar no inverno de forma segura, por causa das muitas cachoeiras, que nesse período ficavam cobertas.²⁵ Essa região do rio Xingu é caracterizada por possuir grande diversidade, justamente por ser uma região de transição ecológica, divididas entre savanas e florestas, mais secas ao sul, tendo a floresta úmida ao norte, e cerrados, campos, florestas de igapó, florestas de terra firme, localizadas sobre as Terras pretas de índios.²⁶ Além da descrição da natureza, o jesuíta Bettendorff fala sobre os habitantes do rio Xingu. Habitavam a região, segundo o missionário, “várias nações de língua geral”, como os Jurunas, Guayapis Taconhapés, e também alguns Pacajás.²⁷

²⁴ BETTENDORF, João Felipe, SJ. **Crônica da missão dos Padres da Companhia de Jesus no Maranhão [1698]**. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/Secretaria de Estado da Cultura, 1990, p. 35.

²⁵ *Ibidem*, p. 115.

²⁶ GUZMÁN, Décio de Alencar. “O inferno abreviado: evangelização e expansão portuguesa no Xingu (século XVII)...”, p. 42.

²⁷ BETTENDORF, João Felipe, SJ. **Crônica da missão dos Padres da Companhia de Jesus no Maranhão [1698]**..., p. 115-116, 272.

Vemos no relato do missionário jesuíta uma descrição detalhada quanto às características da natureza do rio Xingu e de seus habitantes, levando-nos a refletir sobre como os religiosos se portavam frente à natureza e aos seus habitantes naturais, principalmente após receberem liberdade sobre a ingerência dos indígenas e dos recursos oferecido pelo meio natural. Essa relação é perceptível nas leis de 1º de abril de 1680, que entregavam a jurisdição dos indígenas nas mãos dos jesuítas, e declarava a liberdade dos índios, proibindo todos os cativeiros por meios de resgates ou de guerras justas, lei esta que será depois derogada por outra, datada de 28 de abril de 1688.²⁸ Dizia a Lei de 1680, que os religiosos deveriam ir fazer residências e igrejas nos sertões, para que assim os índios vivessem na doutrina cristã e fossem exortados a cultivar as terras, conforme a sua fecundidade e capacidade, aproveitando destas terras as chamadas “drogas do sertão” e os frutos oferecidos pela exuberante natureza amazônica. Os índios com esse cultivo e exploração dos recursos naturais poderiam assim ajudar os portugueses a comutarem e também a conduzirem esses produtos através dos rios, já que estes seriam de grande conhecimento dos índios.²⁹

Mas, além da preocupação com relação aos índios aldeados e como estes deveriam produzir lavouras, o rei também demonstrava preocupação com relação à extração das “drogas do sertão”, para que devesse ser extraída de uma forma mais racional, mantendo assim os lucros da Coroa. E entre essas “drogas” estava o cravo, que era bastante abundante na região do rio Xingu, sendo assim juntamente com o cacau uma das principais receitas da Fazenda Real da Capitania do Pará, tendo desde a década de 1670 um crescimento considerável na arrecadação dos dízimos desses dois produtos.³⁰ Assim medidas eram tomadas pela Coroa com o intuito de diminuir o apetite dos moradores e de missionários ao lançarem-se na extração do cravo.

Uma dessas medidas é enviada ao governador Arthur de Sá e Menezes. Em carta a este governador, o rei informava que havia recebido informações do seu antecessor, Gomes Freire de Andrade, sobre a descoberta de gêneros e sobre a fertilidade do solo, sendo o principal produto o cravo. Dessa forma o rei temia que o cravo pudesse ser extinto, comparando com a grande exploração do pau-brasil, que estava praticamente extinto, no Estado do Brasil. Ordenava então que o governador interviesse não deixando que nos primeiros dez anos não cortassem cravo das árvores novas, e daquelas que já tinham sido cortadas, seriam necessários vinte anos para que pudesse ser cortada novamente, e que as remessas de cravo enviadas, não excedessem a cada ano a quantia de três a quatro mil arrobas, bastando essa quantia

²⁸ “Alvará em forma de Ley expedido pelo Secretario de Estado que deroga as demais leys que se hão passado sobre os Indios do Maranhão”. 28 de abril de 1688. **Anais da Biblioteca Nacional**, vol. 66, p. 97-101, 1948.

²⁹ “Provisão sobre a repartição dos Indios do Maranhão e se encarregar a conversão d’aquella gentilidade aos Religiosos da Companhia de Jesus”. 1º de Abril de 1680. *Ibidem*, p. 51-56.

³⁰ CHAMBOULEYRON, Rafael. “O sertão dos Taconhapé. Cravo, índios e guerras no Xingu seiscentista”..., p. 66-67.

para prover a Europa. Entretanto, mesmo estipulando regras sobre o corte do cravo e da quantidade que deveria ser enviada ao reino, o rei deixava livre a todos que desejavam ir ao sertão para a colheita do cravo, entretanto, devemos lembrar que dois anos depois o rei ordenava o registro de todas as canoas que fossem ao sertão para a extração do cravo, tanto em Belém quanto na Fortaleza do Gurupá.³¹ Em 1688, novamente o rei vem declarar ao governador que se fizesse cumprir o que já havia determinado sobre a extração do cravo, respeitando os prazos para o corte deste produto, apesar dos protestos dos moradores.³² Gomes Freire de Andrade também chega a sugerir ao rei que uma das formas de restringir a produção do cravo, seria limitar a exploração deste produto pelas ordens missionárias, já denotando um embate entre a autoridade colonial, e os missionários por conta da exploração dos recursos naturais dos sertões amazônicos.³³

Podemos inferir que no caso das determinações do rei com relação ao corte e extração do cravo na Amazônia, a principal preocupação real seria de motivo econômico, demonstrado quando afirma que a extração do cravo deveria ser regrada para que não ocorresse a extinção, assim como já estava ocorrendo com o pau-brasil, exaurindo assim uma das formas de renda da Coroa. Portanto, essa determinação do monarca português, visava um ideal econômico, e regulador para a utilização de recursos naturais, acerca das investidas dos colonos, e de missionários, cobiçosos de possuir o acesso ao sertão para a extração das drogas e aos índios que habitavam na hinterlândia.

Mesmo com a preocupação do monarca português quanto à questão da extração racional do cravo, o apetite dos moradores pela extração do valorizado produto e pela mão-de-obra indígena no rio Xingu não diminuía, porém, sempre vigiado de perto pelos religiosos. Em carta enviada ao Governador do Maranhão, o rei concede licença para o capitão-mor Luiz Pereira descer índios para o serviço de moradores da aldeia do Xingu, conforme pedido feito pelo mesmo. O interessante da concessão real é a justificativa dada por Luiz Pereira para efetuar o descimento, afirmando que os novos moradores do Xingu necessitavam de índios, pois estes eram de imprescindível trabalho aos colonos no trabalho de lavouras, e nas entradas nos matos para buscar cravo e cacau. Ao oferecer essa concessão o rei estipulava que os descimentos deveriam ser examinados por missionário, devendo ser doutrinados por

³¹ “Sobre a fertilidade das terras daquelle Estado, generos descobertos e que se não possa cortar cravo estes primeiros dez Annos”. 24 de novembro de 1686. **Anais da Biblioteca Nacional**, vol. 66, p. 75-76, 1948. Sobre o Alvará do registro das canoas, ver nota 16.

³² “Sobre dar a execução a ordem de se não cortar cravo das arvores novas espaço de dez annos”. 14 de maio de 1688. *Ibidem*, p. 104.

³³ CHAMBOULEYRON, Rafael. “O sertão dos Taconhapé. Cravo, índios e guerras no Xingu seiscentista”..., p. 67-68.

este, repartindo os ditos índios somente com Luiz Pereira e os moradores da colônia do Xingu.³⁴

Conclusão

Podemos concluir, mesmo que de maneira preliminar, que a complexidade das relações demonstradas aqui entre religiosos de distintas doutrinas (jesuítas e capuchos da Piedade), autoridades coloniais, como o Governador do Maranhão e o capitão-mor do Gurupá, e indígenas, eram pautadas a partir da tópica econômica de exploração das “drogas” e do acesso a mão-de-obra indígena, produzindo assim uma multiplicidade de sentidos da relação homem-natureza.

Tanto religiosos, como colonos, buscavam montar redes de alianças, para que assim pudessem levar a cabo seus projetos de arregimentação de pessoas e riquezas, utilizando para este fim acusações mútuas, pedidos ao rei para o descimento de índios, e concessões de certos privilégios.

Podemos citar dois exemplos para ilustrar esse tipo de situação. Em 1699, o rei D. Pedro II envia uma carta ao governador Antonio Albuquerque de Carvalho, respondendo a carta que este havia mandado ao Conselho Ultramarino, se queixando dos missionários, entretanto excetuando os capuchos da Piedade das queixas, informando que os religiosos traziam os índios continuamente ocupados na extração das drogas, assim negando-os aos moradores e aos serviços reais. Ordenava então o rei que o governador averiguasse tal situação, advertindo os religiosos caso estivessem excedendo o número de índios ou faltasse com o socorro de mão-de-obra aos moradores, mas se não incorressem nessas culpas, o governador não deveria tomar as denúncias como verdadeiras, sempre devendo aconselhar os missionários a não caírem nessas culpas, procedendo com caridade aos moradores, não usando os índios para serviços temporais ou em forma de comércio, deixando esses índios prontos para conservação e defesa do Estado.³⁵

Em outra situação em carta enviada ao Superior dos missionários religiosos de Santo Antonio, com cópia também enviada ao Superior dos missionários da Província da Piedade do Maranhão, o rei informa que havia recebido uma denúncia feita pelos Oficiais da Câmara da Capitania do Pará, queixando-se do procedimento dos religiosos da cidade de Belém, que mandavam pôr cerco em casas como pretexto para terem algum índio fora das suas missões em seu serviço voluntariamente, tirando alguns do poder absoluto por estarem com o título de escravos, dizendo que são forros. Assim o rei pedia que o Superior advertisse os seus missionários que se

³⁴ “Sobre se conceder licença a Luiz Pereira para decer todo o Gentio que poder para o serviço dos moradores da Aldea Chingú”. 5 de outubro de 1708. **Anais da Biblioteca Nacional**, vol. 66, p. 28-29, 1948.

³⁵ “Sobre a negação que os Missionarios excepto os Piedosos fazem dos Indios aos moradores trazendo-os continuamente ocupados na saca das drogas, e os manda adverter se abstenhão de todo o excesso”. 20 de novembro de 1699. *Ibidem*, p. 194.

abstivessem dos excessos que eram denunciados pelos moradores, por conta do risco de perderem sua imunidade, dizendo que deveriam requerer junto ao governador do Estado que mandasse por nas aldeias os índios que a eles pertencessem.³⁶

Essas acusações, conflitos e embates irão perdurar ao longo da primeira metade do século XVIII, culminando com a expulsão de jesuítas e capuchos da Conceição e da Piedade, em 1759, durante a administração do Governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado, o irmão do homem forte do ministério de D. José I, Sebastião José de Carvalho e Melo, mais conhecido como Marquês de Pombal.

³⁶ “Sobre se lhe dizer advirta aos Missionarios seus Subditos se abstenhão do excesso com que occasionão as queixas daquelles povos”. 26 de setembro de 1705. *Ibidem*, p. 266.

O concubinato no sertão dos Guayazes – 1755-1829

*Gabriel da Silva Pereira*¹

Este ensaio é um desdobramento do projeto de pesquisa desenvolvido junto ao Programa de Pós-graduação em História – UFG, intitulado “Punição às relações de concubinato no sertão dos Guayazes setecentista: uma variável entre a classe subalterna e a nobreza local”. Procurou-se a compreensão do concubinato nos “certões de Goyaz”, no período compreendido entre 1755 e 1829, a partir da análise de situações que possibilitassem a sua existência, a exemplo de servidores do Reino distantes de suas famílias, solicitações para retorno de chefe familiar, legitimação de filhos naturais mediante Provisão Régia, além de relatos do aspecto moral dos habitantes e clérigos da região, registrados no Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), nos Registros da Provedoria (1828 a 1841) e nas impressões de viagem do botânico francês Auguste de Saint-Hilaire.

A partir daí foram selecionados alguns documentos que ilustravam os indícios supracitados e que fundamentaram as seguintes discussões ao longo deste artigo: a atração exercida pelas minas e o abandono das famílias legítimas, o reconhecimento de filhos naturais e a questão da legitimidade para a sucessão e herança. Os casos do desembargador Manuel da Fonseca Brandão (1764), do sargento-mor Joaquim Teodoro Rosa e de Dona Ana Flaminia Xavier Soares (1804), de Maria Severina do Espírito Santo (1829) e do Coronel Manuel Lopes Chagas e seu filho, Lino Manuel Lopes Chagas (1769, 1787) foram escolhidos.

Ainda, resolveu-se contextualizar o assunto na discussão historiográfica, além de compreender a importância do casamento para a sociedade do setecentos e início do oitocentos, relativizando-a, e de como o viver de “portas adentro como se casados fossem” se constituía uma desordem pontual em Goiás.

Relativizando o casamento como “ideal” da sociedade goiana do setecentos

Até o século XII, o pensamento cristão sobre o casamento – bem como a necessidade de sua doutrinação e vivência na vida cotidiana – demonstrava-se incipiente. Segundo Enes,² o casamento era, até então, apresentado como “um sacramento pobre, um remédio contra o pecado” mediante a utilização de um discurso teológico respaldado pela teoria agostiniana, que era fundamentada nas

¹ Mestrando em História no Programa de Pós-graduação em História da Faculdade de História da UFG.

² ENES, Maria Fernanda. **Reforma tridentina e religião vivida**: os Açores na época moderna. Ponta Delgada: Eurosigno Publicações, 1991, p. 172.

recomendações paulinas.³ Neste sentido, o matrimônio adquiriu uma base conceitual tríplice, tendo em vista garantir a propagação da espécie, a fidelidade recíproca dos cônjuges e o compromisso sagrado dos nubentes, que excluía a sua dissolução. Era a última característica que agregava o caráter sacramental a este instituto para Agostinho e que foi confirmada e propalada pelo Concílio de Trento, a partir do século XVI. A impossibilidade de dissolver o casamento garantia ainda o direito da Igreja em lhe estabelecer impedimentos. Como consequência, o casamento obteve uma forma: a tridentina.

A “ação pastoral do pós-Trento” encontrou barreiras no padroado português, todavia – sobre o aspecto sacramental e indissolúvel do casamento – foi contemplada e repercutida no Brasil através das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, de 1707. Essa repercussão pode ser compreendida como um processo de estabelecimento de domínio efetivo lusitano, que tem em seu interior o germe da normatização do comportamento por meio da disciplina e da implantação de uma ética sexual. Assim o instituto do casamento torna-se um imprescindível *valor*, no sentido de ser o *ideal*, o que é bom e importante, ao mesmo tempo em que se torna princípio orientador do comportamento social.

As uniões matrimoniais e a estabilidade familiar são consideradas por Pereira⁴ os pilares da atuação do Estado Português e da Igreja Católica no Brasil Colonial, com o intuito de controlar a vida política e social de seus colonos. Apesar dos vários arranjos familiares encontrados no interior da Colônia, que destoavam daquele preconizado pela Igreja, Faria salienta que o casamento “era muito valorizado”, porque concedia às pessoas “respeitabilidade e prestígio”, privilégios elencados por uma sociedade com profundas bases na moral católica, que não via com bons olhos o ato sexual alheio ao casamento.

Como estratégia de controle, os escravos eram incentivados a constituírem família. Tal incentivo constituía-se em uma forma de inseri-los na comunidade cristã (assim como o batismo de seus filhos) e, também, como estratégia para melhor se adequá-los à vida do cativo, consolidando suas permanências nas propriedades. De outro lado, representava, dentro do jogo das relações de poder, a possibilidade de o escravo adquirir privilégios, mesmo que limitados, como a concessão de uma habitação, receber convidados, cultivar um pedaço de terra e ser proprietário do resultado de seu trabalho, fazer a própria comida, conviver com seus filhos.⁵

³ As recomendações paulinas eram: “(...) por causa da prostituição, (...) se não podem conter-se, casem-se”. In: Primeira Carta aos Coríntios, cap. 7, v. 2, 8 e 9. **Bíblia**. Versão Almeida Corrigida e Revisada Fiel.

⁴ PEREIRA, Ana Luiza de Castro. **Unidos pelo sangue, separados pela lei: a família e ilegitimidade no Império Português, 1700 – 1799**. Tese de doutoramento em História. Instituto de Ciências Sociais. Universidade do Minho, 2009, p. 90.

⁵ PEREIRA, Ana Luiza de Castro. **Unidos pelo sangue, separados pela lei...**, p. 91; FARIA, Sheila de Castro. **Viver e morrer na colônia**. São Paulo: Editora Moderna, 1999.

Contudo, não se deve pensar que a “estabilidade familiar” só se alcançava mediante o casamento legítimo, aquele realizado pela Igreja. Não era pequeno o número de pessoas fixadas em Vilas e Arraiais que simplesmente ignoravam a norma, vivendo “de portas adentro como se casados fossem”, constituindo família.

Segundo Silveira, Caio Prado Jr., em seus estudos sobre o concubinato e a presença significativa de relações ilegítimas no interior da Colônia, procurou realçar o caráter de “devassidão moral”, fruto da indisciplina dos costumes. Dessa forma, o concubinato era pensado como “uma relação fortuita e instável no tempo”, em que o homem livre e pobre se encontrava “moralmente degradado” por estar à margem da economia agroexportadora. Entretanto para a autora, longe de representar uma “desqualificação social” que assombrava escravos e homens livres e pobres, o concubinato era a forma de “família possível”, semelhante ao próprio casamento legítimo, uma vez que os concubinos internalizavam os valores culturais do matrimônio. Ao analisar o instituto dos “casamentos de consciência”, Silveira (2005) percebeu que a pobreza e a burocracia eclesiástica foram relativizadas enquanto expressão de obstáculo para o não casar legitimamente. Entre as alegações para os casamentos de consciência entre os anos de 1818 a 1852, no Rio de Janeiro, os motivos religiosos e morais se destacaram (47,7%) contra a pobreza (apenas 9,6%). Os nubentes requeriam a celebração do matrimônio, reconhecendo que viveram, até àquele momento, em estado de pecado. Havia um interesse mútuo entre as partes, pois concubinos e Igreja almejavam normatizar a relação, razão pela qual existia este tipo de expediente.

Interessante era o caráter sigiloso desta celebração matrimonial, em razão da preocupação dos nubentes em não causar constrangimento à sua comunidade com a publicidade da relação concubinária. Afinal, muitos eram tidos como casados legitimamente, com famílias estáveis, com os filhos já criados e com certa proeminência e responsabilidade no contexto social. Destarte, os casamentos de consciência eram realizados sem os processos habituais, descartando-se a verificação dos dados dos nubentes, mas contavam com a presença de testemunhas, o que diferia este casamento do casamento clandestino.⁶

No antigo Arraial de Curralinho, Luiz Caetano e Eva Fonseca legitimaram a união de mais de sessenta anos. Assim como o expediente dos “casamentos de consciência” estudados acima, estes nubentes, bastante idosos, foram dispensados dos proclamas devido ao tempo em que viviam juntos pelo bispo que, em visita, os autorizou a sacramentar o matrimônio. Duas testemunhas, talvez amigos do casal, assistiram a cerimônia singular. Dois meses após o casamento, Luiz Caetano veio a

⁶ SILVEIRA, Alessandra da Silva. **O amor possível**: um estudo sobre o concubinato no Bispado do Rio de Janeiro em fins do século XVIII e no XIX. Tese de doutorado. Unicamp. São Paulo, 2005, p. 81, 82.)

falecer, “certamente sem culpa” – conforme atesta Silva.⁷ Segundo ela e ao ensino de Silveira, a intenção de “santificar” o relacionamento concubinário de longos anos era de aliviar a consciência do pecado, uma justificativa religiosa que “apagou os 60 anos em que viveu em estado de concubinato com Eva”.

A questão do concubinato nos sertões de Goiás

Durante sua passagem pelos sertões de Goiás, no século XIX, Saint-Hilaire registrou uma série de situações cotidianas, que nos permitem traçar um panorama de como o concubinato era um comportamento comum e generalizado entre os habitantes desta Província, incidindo em todos os grupos e atores sociais: do Governador da Província ao escravo, passando, inclusive, pelos clérigos.

O viajante francês relata que, em passagem pela Fazenda do Riacho Frio,⁸ seu arriero, José Mariano, vendeu algumas mercadorias para algumas jovens senhoras que habitavam a casa coberta de sapé, pertencente ao proprietário da fazenda. Contudo, “de acordo com o uso vigente entre as mulheres honestas”, estas não trataram diretamente da negociação. Antes, um irmão servia de intermediário, levando e trazendo as mercadorias das quais elas gostassem.

Em outro momento, após lhe ser ofertado descanso na casa de campo mediante convite feito pelo Sr. João Teixeira Alvares,⁹ Reverendo Cura de Santa Luzia, Saint-Hilaire livra-se de uma viagem cansativa de cerca de quarenta quilômetros (seis léguas) até um pouso mais próximo de Meia Ponte. Nesta oportunidade, o viajante conheceu a estrutura da chácara, as plantações do jardim, comeu “melões quase tão bons como os da França”, e admirou-se do conhecimento do Cura sobre cultura do solo, que o possibilitou plantar canas-de-açúcar em terreno descoberto e dominado por capim-gordura, com o auxílio da charrua, instrumento próprio para lavrar a terra. O autor descobriu que o clérigo era um homem que cuidava da família – sustentando mãe, irmãs, várias sobrinhas, irmão aleijado – e que ele pretendia deixar a casa como legado a estes familiares e, também, ao recolhimento de moças de boa família, que, segundo Saint-Hilaire, estavam expostas a todo tipo de miséria e sedução.

Suas observações enalteceram a atitude de proteção do “honrado” pai,¹⁰ homem rico e com muitos escravos, que, para não ter que lidar com homens estranhos dentro da sua casa e com o risco de suas filhas ficarem com má fama, fez varrer o cômodo sujo, cheio de pulgas e bicho de pé, que havia sido inicialmente destinado à hospedagem da comitiva, acalmando os ânimos exaltados. “Antes me matarem, do

⁷SILVA, Maria da Conceição. Casamento na Cidade de Goiás, 1860-1920. In: QUADROS, Eduardo Gusmão de. SILVA, Maria da Conceição. MAGALHÃES, Sônia Maria de. **Cristianismos no Brasil Central: História e Historiografia**. UCG. Goiânia, 2008, p. 82, 83.

⁸ SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem às margens do Rio S. Francisco e pela Província de Goyaz**. 2º Vol. Companhia Editora Nacional. São Paulo, 1937, p. 21.

⁹ *Ibidem*, p. 31-33.

¹⁰ *Ibidem*, p. 60.

que porem os pés no quarto das minhas filhas!”, disse o homem dirigindo-se ou aos seus escravos ou a Saint-Hilaire, uma vez que este solicitou um melhor abrigo, talvez sugerindo ao pai que a comitiva se estabelecesse dentro de sua casa.

Saint-Hilaire também relata que, estando distante cerca de vinte quilômetros (três léguas) de Meia Ponte, resolveu pousar no Sítio dos Fornos,¹¹ “que se compunha de algumas pequenas edificações esparsas e semiarruinadas, construídas em baixada”. A dona da casa, mesmo na ausência do marido, ofereceu guarida a Saint-Hilaire e sua comitiva, contudo, alojou-os em um “quarto pequeníssimo e extremamente sujo”. Ao tentar argumentar com a dona da casa para uma possível mudança das instalações, a mulher não tratou do assunto pessoalmente com o viajante, antes, usava a escrava como intermediária e com a incumbência de – além de negociar – esclarecer que a sua patroa fazia questão que ele soubesse que era casada legalmente e que merecia todo respeito.

As irmãs que compravam mercadorias, mas não tratavam diretamente com o vendedor, o Cura que pretendia criar uma casa para moças de boa família, o pai que preferiria a morte a permitir que estranhos entrassem em sua casa e vissem as filhas, a mulher casada, cujo marido estava ausente, que negociava a hospedagem por meio da escrava. Estes casos presenciados pelo viajante francês demonstravam a estratégia que muitas famílias, em Goyaz, utilizavam para preservar o “estado de honestidade” de suas mulheres da má influência do grande número de pessoas vivendo como se casadas fossem ou das relações sexuais fortuitas, que era o recolhimento ou a clausura. Algranti analisa o caso das mulheres que eram mantidas reclusas pelos pais nos conventos mineiros, principalmente o de Macaúbas, para evitar que vivessem mal procedidas, além de funcionar como indicador de posição social. A clausura, então, seja ela dentro de um cômodo da casa ou dentro de um convento, visava evitar que estas mulheres fossem vítimas do rapto, do estupro, da mancebia, do concubinato, do adultério etc.

Os pais [*ricos, proprietários de muitos escravos*] de mocinhas em idade de casamento, por sua vez, tomavam muito cuidado para que elas não caíssem nos “pecados da carne” e acabassem tendo filhos indesejados. Embora nem sempre conseguissem evitar que isso ocorresse, os ricos tinham mais condições de controlar a vida de suas filhas, que ficavam a maior parte do tempo em casa, do que as famílias pobres, cujas filhas trabalhavam fora, desde muito cedo, longe das vistas dos pais, desfrutando de maior liberdade de movimento.¹² – grifo nosso.

A sujeição feminina a este tipo de controle tido como “costumes da região”, ou como Saint-Hilaire dizia “uso vigente entre as mulheres honestas”, refletia a

¹¹ *Ibidem*, p. 189.

¹² FARIA, Sheila de Castro. **Viver e morrer na colônia...**

aceitação ao domínio patriarcal, conforme atesta Rabelo¹³ ao analisar o caso da dona de casa que se recusava a aparecer em frente aos visitantes e intentava ser reconhecida e respeitada como mulher casada legalmente. Todavia, a sujeição ao seu marido trazia-lhe, nas suas próprias convicções, a recompensa de um status superior que o casamento lhe outorgava, sendo o reconhecimento pelos forasteiros por ela exigido.

No entanto, não se deve inferir que essa importância era indicadora de unanimidade dos casamentos legítimos ou de supressão das relações de concubinato. “A vida quotidiana apresenta sempre várias possibilidades, pois não é jamais unívoca”.¹⁴ O cotidiano permite a interação das múltiplas normas, das contradições, das desordens, afinal, “não existe na sociedade uma única ordem, mas uma ordem dominante coexistindo com várias outras ordens”. Consoante Rabelo, o enfrentamento da ordem dominante com as várias outras ordens é que estabelece a noção de normalização e transgressão.

Considerando o relato de Saint-Hilaire, as moças da Província Goiana estavam em um estado de prostituição generalizada, tornando-se natural que um pai de família apartasse sua filha do contato com homens, afinal “os costumes da região exigem que uma mulher que se preze permaneça afastada do convívio de homens estranhos”. Em outro momento, ele tece críticas ao comportamento dos capitães-generais e clérigos que simplesmente ignoravam o casamento legítimo ou o voto de celibato, o que, na observação do viajante, trazia ignomínia à comunidade. Eles estabeleciam relações de concubinato, gerando “famílias possíveis”, que eram conhecidas publicamente. Ainda, o douto francês descreveu que a chegada de um oficial português¹⁵ colocava em “alvorço a ambição das mulheres”, uma vez que era sabido que este oficial escolheria, em pouco tempo, uma amante.

A atração exercida pelas minas e o abandono das famílias legítimas

Contudo, assim como outras regiões que viveram a febre do ouro, o sertão de Goiás, durante o século XVIII, gerou a expectativa de rápido enriquecimento, movimentando indivíduos de todas as condições, em um imenso fluxo de pessoas que deixaram suas famílias e seus afazeres à deriva, a fim de obter uma data para explorar.

¹³ RABELO, Danilo. **Os excessos do corpo**: a normatização dos comportamentos na Cidade de Goiás, 1822-1889. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Goiás, 1997, p. 100.

¹⁴ MAFESOLI *Apud Ibidem*, p. 11

¹⁵ SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem às margens do Rio S. Francisco e pela Província de Goyaz...**, p. 60, 89.

Em 1755 o secretário de governo de Goiás, Ângelo dos Santos Cardoso, noticiou¹⁶ ao secretário da Marinha e Ultramar, Diogo de Mendonça Corte Real, sobre a abundância de ouro das minas de Vila Boa, por ocasião da chegada de Bartholomeu Bueno e sua comitiva, e chamou a atenção quanto às “castas de gente” que se tornaram seus primeiros arrivistas. Segundo sua perspectiva, muitos bancarroteiros¹⁷ e desertores das Minas Gerais, de São Paulo e de Cuiabá fugiam destas regiões para as minas goianas por estarem endividados. Também vinham reinóis para cá e sobre eles disse serem de “tão ínfima qualidade” que, provavelmente, não saberiam dizer a qual freguesia pertenciam. Mencionou que de Lisboa vinham lacaios.¹⁸ Das províncias do norte Beira, Minho e Trás-os-Montes, chegavam os campônios.¹⁹ Do reino da Galiza migravam os trabalhadores do mar. Concluiu, com ares inevitáveis, serem estes tipos de pessoas que empreendem tal negócio.

Conforme leciona Pereira, com base em estudos de demografia histórica, a população minhota²⁰ foi a que mais migrou para as regiões de minas. A partir da análise de seu estudo sobre os foreiros²¹ da Cidade de Braga, percebemos que a Província do Minho era composta por diversas categorias sociais e profissionais: artistas, comerciantes, alfaiates, ferreiros, marceneiros, trabalhadores da construção e

¹⁶ OFÍCIO do secretário do governo de Goiás, Ângelo dos Santos Cardoso, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Diogo de Mendonça Corte Real, sobre a descoberta das minas de Goiás; sua povoação; o caráter dos primeiros mineiros e profissionais liberais; os governos civil e eclesiástico e os problemas nela existentes. 1755. AHU-Goiás. AHU_ACL_CU_008, Cx. 12, D. 740.

¹⁷ O mesmo que “falidos”, segundo o Dicionário OnLine de Português.

¹⁸ Lacaios eram os criados cuidadosamente uniformizados e servis das famílias nobres e abastadas de Portugal, mas impedidos de ocuparem os lugares de honra. A literatura tradicional encarregou-se de comumente os descrever como símbolos de traição, de mau caráter e de seres desprezíveis.

¹⁹ Campônio designa o homem rústico que vem do campo. É a forma depreciativa para camponês.

²⁰ Segundo Pereira, a migração portuguesa não esteve circunscrita apenas às regiões mineratórias. A presença portuguesa na América pode ser efetivamente rastreada a partir do século XIX, quando se exigiu o uso de passaportes para controlar seu fluxo. Ainda, aponta que, nas 37 vilas existentes na Capitania de São Paulo em 1801, havia 966 portugueses. Destes, 45% eram naturais da Província do Minho, 20% do Arquipélago dos Açores e 16% da região de Lisboa. PEREIRA, Ana Luiza de Castro. **Unidos pelo sangue, separados pela lei...**, p. 72, 73

²¹ O verbete contido no Dicionário de História de Portugal define *enfiteuse* tendo como base o artigo 1653 do Código Civil em vigor que determina que “dá-se o contrato de emprazamento, aforamento ou enfiteuse, quando o proprietário de qualquer prédio transfere o seu domínio útil para outra pessoa, obrigando-se esta a pagar-lhe anualmente certa pensão determinada, a que se chama foro ou cãnon.” Cf. SERRÃO, J., Dicionário de História de Portugal. Porto, Figueirinhas, 1992, p.35-38. In: PEREIRA, Ana Luiza de Castro. **Unidos pelo sangue, separados pela lei...**, p. 21.

do trato do couro, clérigos superiores e inferiores, profissionais liberais, membros da Administração e da Justiça, fidalgos, dons e donas. Apesar dos ditos campônios serem hipoteticamente os que mais migravam para as possessões portuguesas dalém mar, supomos que representantes dos vários extratos sociais e profissionais elencados pela autora tenham enfrentado o Atlântico em busca de datas para explorar. Conforme Kok,²² a maioria destes colonos era bastarda e oriunda de ramos colaterais, cuja viagem transatlântica significava a oportunidade de enriquecer e ascender socialmente. Outros colonos vinham com a incumbência do real serviço, sendo que muitos permaneciam distantes de suas famílias, forçosamente ou voluntariamente. Segundo Silva,²³ essas pessoas ligadas à administração do Reino eram magistrados, militares, professores e clérigos e vinham com a intenção de prestar o serviço por alguns anos, mas, muitas vezes, não retornavam.

O desembargador Manuel da Fonseca Brandão foi o responsável pelas devassas que resultaram no pronunciamento e na prisão de autoridades ligadas à administração das minas, durante o governo do capitão-general João Manuel de Melo. Dentre essas autoridades estavam o ex-governador e ex-capitão-general de Goiás, ouvidores, intendentes, tesoureiros, que eram suspeitos de fraudarem e roubarem o ouro. Em 1764 o desembargador enviou um ofício²⁴ ao conde de Oeiras expressando o desejo de retornar ao seio da família – que ficara em Portugal –, cujo distanciamento já durava vinte e dois anos, tempo em que esteve a serviço de El-Rey, no Brasil, a promover sindicâncias pela Bahia, Rio de Janeiro, Pernambuco, Minas Gerais e Goiás.

Manuel da Fonseca Brandão acreditava que sua ausência provocava desequilíbrio e desamparo para sua família. Lamentava o fato de seus dependentes não gozarem dos frutos proporcionados pelo seu trabalho na colônia. Queixava-se também por não conhecer um filho seu, que recentemente havia se habilitado para servir Sua Majestade no Desembargo do Paço. Recorreu, assim, à clemência da Coroa, que devia também preservar a família das intempéries da vida.

Contudo os arquivos do Ultramarino registram a atividades de Manuel da Fonseca Brandão em Goyaz até o ano de 1778, ou seja, quatorze anos após o ofício. Isso denota que a autorização para deixar o cargo e retornar ao Reino não lhe fora concedida, provavelmente devido à importância do serviço que ele desempenhava na

²² *Apud* CASTRO, José Luiz de. **Transgressão, controle social e Igreja Católica no Brasil**: Goiás, século XVIII. Tese de Doutorado. História. Faculdade de História. UNESP, 2009, p. 37-38.

²³ *Apud Ibidem*, p. 37.

²⁴ Ofício do sindicante, desembargador Manuel da Fonseca Brandão, ao [secretário de estado dos Negócios Estrangeiros], conde de Oeiras, [Sebastião José de Carvalho e Melo], solicitando poder retornar ao seio de sua família, no Reino, de onde saiu a vinte e dois anos, existindo mesmo um seu filho ao qual ainda não conhece. 31 de maio de 1764. AHU, Goiás, Cx. 20, Doc. 1217.

descoberta de possíveis descaminhos do ouro, a caracterizar um maior controle por da Coroa sobre a produção mineratória.

Esse fato não significa que a família do desembargador ficou desamparada de todo. Existiam expedientes que visavam amenizar o sofrimento das mulheres e filhos de oficiais da Coroa: o chefe de família poderia remeter ao Reino uma determinada quantia de dinheiro suficiente para manutenção das necessidades familiares; mulher e filhos poderiam solicitar autorização para passarem à colônia e não serem privadas da companhia do chefe familiar e, caso o chefe deixasse a família no Reino e não providenciasse meios de sustentá-la, a Real Fazenda providenciava uma espécie de pensão (esmola) que garantiria o básico, até o tempo de o progenitor ser pronunciado e implicado judicialmente a assumir a responsabilidade como chefe de família.

Ao contrário do caso acima em que há uma preocupação clara do chefe distante pelo bem de sua família, Joaquim Teodoro da Rosa, que foi sargento-mor do 1º Regimento de Cavalaria de Milícias de Vila Boa e ajudante de ordens dos governadores D. João Manuel de Meneses e D. Tristão da Cunha Meneses, deixou sua esposa e sete filhas em Portugal sem recursos e na pobreza. Pressupõe-se que o sargento-mor tenha chegado à Capitania de Goiás em 1782. Ele solicitou, ainda, por meio de um requerimento²⁵ - em 1788 - autorização para ir ao Reino e licença de dois anos para organizar os negócios familiares devido à morte de seus pais. Contudo retornou aos rincões de Goyaz, pois em 1804, há uma consulta²⁶ sobre o pedido formal feito por sua mulher, Dona Ana Flaminia Xavier, moradora da Vila de Setúbal, para que seu marido retornasse a Portugal, ao seio de sua família, ocupando o lugar de provedor que lhe é devido ou, pelo menos, o envio de alguma quantia de dinheiro para seu sustento.

O sargento-mor Joaquim Teodoro da Rosa não tomou parte da ordem real para sua volta imediata, muito menos das necessidades de sua família. Deixou-a pobre, com dívidas e sem parte do salário que recebia por seus serviços a El-Rey. Conforme o próprio documento, a situação de miséria de sua mulher e filhas contrastava com a dele, uma vez que se achava “excessivamente abundantemente rico”. O descaso era tamanho que a própria Coroa se dignou a assistir àquela família com uma quantia de seis mil e quatrocentos réis por mês. Diferentemente do desembargador Manuel da Fonseca Brandão, o sargento-mor Joaquim Teodoro Rosa preferiu ficar por interesse

²⁵ Requerimento do sargento-mor do Regimento da Cavalaria Auxiliar de Goiás, Joaquim Teodoro da Rosa, à rainha [D. Maria I], solicitando licença de dois anos para poder ir ao Reino. 24 de outubro de 1788. AHU, Goiás, Cx. 37, Doc. 2292.

²⁶ Consulta do Conselho Ultramarino ao príncipe regente D. João, sobre o requerimento de D. Ana Flaminia Xavier Soares, da vila de Setúbal, casada com o capitão Joaquim Teodoro da Rosa, ex-ajudante de Ordens do governador e capitão-general de Goiás, D. João Manuel de Meneses, solicitando ordem, com toda a recomendação, para o seu marido se transportar efetivamente daquela capitania ao Reino, para a sua companhia e de suas filhas. 19 de Setembro de 1804. AHU, Goiás, Cx. 48, Doc. 2746.

próprio na Capitania, mesmo após ter sido dispensado da função de ajudante de Ordens do governador.

Neste sentido, a migração provocava a desestabilidade da vida familiar, em razão de o esposo, ao tentar a sorte nas minas ou estar a serviço da Coroa, esquecer-se de suas obrigações ou não conseguir “conservá-la com a decência devida”, como asseverou o desembargador Manuel da Fonseca Brandão. Também, de acordo com a Pereira, os constantes e intensos fluxos migratórios interferiram nas organizações das famílias do norte de Portugal, alterando papéis, rompendo estereótipos. Com seus maridos e filhos a mudarem para as regiões do ouro, no Brasil, muitas mulheres tiveram que assumir a chefia de seus lares.

Não era incomum este indivíduo iniciar uma nova família, devido à dificuldade de se manter “certa austeridade conjugal” longe de suas esposas legítimas com tanta oferta de mulheres negras e indígenas. Nas lições de Castro,²⁷ o próprio sistema de escravidão facilitava a incidência de relações esporádicas ou permanentes de concubinato, cujo resultado poderia ser verificado no número de mestiços da Capitania no final do século XVIII. Como rastros dessa condição estão os índices de filhos ilegítimos presentes nos registros paroquiais de batismo, tanto da população branca e livre quanto da escrava, que alcançavam respectivamente 43% – entre 1805 a 1808 – e 81% – entre 1800 a 1808.²⁸

O caso de Dona Maria Severina do Espírito Santo também demonstra a condição instável da família, bem como o completo descaso com a normativa da Igreja referente ao caráter sacramental do casamento nas sociedades mineradoras, no início do oitocentos. Em seu testamento,²⁹ elaborado em 12 de outubro de 1829, Maria Severina disse ser natural e batizada no Arraial das Candeias, Província de Minas Gerais, e que se casou com o capitão José Maximiano da Rocha. Pouco tempo depois, ele se retirou para o Rio de Janeiro, abandonando-a. Ela, por sua vez, retornou à casa de seus pais. Passados alguns anos, o capitão retornou para resolver a testamentaria de seu pai. Trouxe consigo uma amante, com a qual Maria Severina teve que conviver sob o mesmo teto, forçosamente.

Resolvida a testamentaria, o capitão quis partir para o Rio de Janeiro novamente, contudo Maria Severina com “receio da ocasião proxima, que elle voltava com ella [a amante]”, não o acompanhou. Outra vez abandonada pelo marido, ficou na casa dos pais. Logo, descobriu estar grávida.

Sem a devida assistência do marido, que não lhe deixou dinheiro ou bem algum, Maria Severina precisou criar um caminho para sustentar sua filha e manter sua casa. Percebe-se na intimidade de suas confissões testamentárias, que ela possivelmente empreendeu alguma atividade econômica, como o próprio minerar, ao deixar o Arraial de Candeias, com sua filha, para se estabelecer nas minas de Anicuns.

²⁷ CASTRO, José Luiz de. **Transgressão, controle social e Igreja Católica no Brasil...**, p. 43.

²⁸ *Ibidem*, p. 188, 193.

²⁹ Registro de Testamentos da Provedoria, Goyaz, fl 61v-66. 1828-1841.

Presume-se que ela não obteve logro neste Arraial, o que a fez mudar para o Curralinho, distrito da Cidade de Goiás. Aí, junto com alguns escravos, estabeleceu uma lavoura cujos gêneros produzidos provavelmente eram vendidos em algum ponto de comércio. Silva Dias ensina que era no espaço urbano que as mulheres pobres, livres, forras e escravas conseguiam eficazmente remediar suas sobrevivências. Roceiras e vendedoras saíam pelas ruas, diariamente, fazendo o comércio, muitas vezes iludindo o fisco.

Com os rendimentos de sua roça, Maria Severina, chefe de sua casa, criou e educou sua filha, arranhou-lhe um casamento legítimo com o senhor José Manoel da Cunha, do qual lhe gerou dois netos, seus legítimos herdeiros. Dada a confiança que era depositada naqueles que resolveriam a testamentaria, entende-se que era relativamente bom e estratégico o relacionamento dela com seu genro. Ele havia-lhe emprestado mil oitavas de ouro³⁰ para compra de quatro escravos e outros negócios que ela não lhe passou “clareza alguma”. Para saldar o empréstimo, ela dispôs de seus escravos, animais e trastes, ciente de que “tudo não pode chegar para a dita quantia que devo”.

O reconhecimento de filhos naturais e a questão da legitimidade para a sucessão e herança

As Ordenações Filipinas, no que tange à filiação, classificavam os filhos em legítimos, gerados por casamento legal entre os pais, ou ilegítimos. Esses últimos eram subdivididos em naturais, frutos de relações consensuais ou concubinato entre pessoas solteiras e sem impedimento para realização de casamento; espúrios, originados de relações consensuais ou fortuitas entre indivíduos com algum impedimento para contrair futuras núpcias; sacrílegos, frutos da relação entre leigo/a e clérigo/a; adulterinos, provenientes da relação em que um dos envolvidos ou ambos eram casados; e incestuosos, oriundos do relacionamento entre parentes ligados por consanguinidade e/ou afinidade, até o 4º grau.³¹

Atinente ao direito a herança, todo filho legítimo seria beneficiado, enquanto que os ilegítimos tinham uma série de restrições de acordo com a categoria de ilegitimidade. A possibilidade, mais ou menos fácil, de se ter acesso à sucessão patrimonial era determinada pelas categorias de ilegitimidade que recaía sobre o filho, quais sejam: natural, sacrílega, adulterina e incestuosa. Até 1847, a primeira categoria facilmente se candidatava à herança, sendo as três últimas, insucessíveis.³²

Segundo o Livro IV das Ordenações Filipinas, os filhos naturais de nobres não teriam direito à herança, mesmo se fossem legitimados, caso houvesse filhos

³⁰ Mil oitavas de ouro valiam aproximadamente 1:500\$000 (um conto e quinhentos mil réis).

³¹ PRAXEDES, Vanda Lúcia. **A teia e a trama da “fragilidade humana”**: os filhos ilegítimos em Minas Gerais (1770-1840). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. UFMG, s/d., p. 6-7.

³² SILVEIRA, Alessandra da Silva. **O amor possível...**, p. 89.

legítimos. Na falta destes, uma vez legitimados, concorriam à herança. Este parece ser o caso da legitimação de Lino Manuel Lopes Chagas³³ em 1769. Seu pai, coronel Manuel Lopes Chagas, era um homem “caviloso e astuto”, segundo a impressão do governador de Goiás, João Manuel de Melo, em uma carta³⁴ endereçada ao rei D. José em 1760, a informar sobre as notícias do encontro de diamantes nas datas do dito coronel. O governador constatou que esse boato fazia parte de uma estratégia do coronel de afugentar arrivistas de suas datas.

Supõe-se que o coronel Manoel Lopes Chagas era um homem de muitas posses e que, por ocasião de sua morte em 1787, não deixou registrado no testamento o destino de sua herança ao seu único filho, Lino Manuel Lopes Chagas, que fora legitimado. Esse fato o impeliu a requerer³⁵ à rainha D. Maria I provisão que validasse seu Termo de Protesto junto à Fazenda Real de Vila Boa, para ter acesso à herança de seu pai, bem como a “todos os seus bens, dívidas e ações, com todas as honras, e privilégios como se nascido fora de legítimo matrimônio”.

A legitimação por Provisão Régia significou a Lino Manuel Lopes Chagas a oportunidade para ascender socialmente, galgando cargos os mais importantes nos Corpos de Milícias de Goiás, chegando ao posto de tenente-coronel³⁶ no Regimento de Infantaria de Homens Pardos.

³³ Requerimento do coronel Manuel Lopes Chagas, morador na freguesia de São José do Tocantins, ao rei [D. José], solicitando carta de legitimação de um seu filho natural chamado Lino, que teve no estado de viúvo, com Micaela, mulher solteira e livre. 1769. AHU, Goiás, Cx. 24, Doc. 1529.

³⁴ Carta do [governador e capitão-general de Goiás], João Manuel de Melo, ao rei [D. José], sobre a carta do [ex-governador e capitão-general de Goiás, conde de São Miguel, D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora, de 18 de Julho de 1758, acerca de ter Manuel Lopes Chagas lhe dado a notícia da extração de uns diamantes em uma fazenda que possui. 21 de maio de 1760. AHU, Goiás, Cx. 16, Doc. 968.

³⁵ Requerimento de Lino Manuel Lopes Chagas, à rainha [D. Maria I], solicitando provisão que valide seu Termo de Protesto junto à Junta da Fazenda Real de Vila Boa, para ter direito à herança do seu pai. 6 de agosto de 1787. AHU, Goiás, Cx. 36, Doc. 2238.

³⁶ Decreto do príncipe regente D. João nomeando para os postos vagos nos Corpos de Milícias de Goiás; as pessoas declaradas na relação anexa: no Primeiro Regimento de Cavalaria Miliciania, Manuel Moreira de Carvalho, no posto de coronel, e António Luís Tavares Lisboa, no de tenente coronel; no Segundo Regimento de Cavalaria Miliciania, José Alves dos Santos, no posto de coronel, e Francisco António Rodrigues, no de tenente coronel; no Regimento de Infantaria de Homens Pardos, Miguel Alves da Ora, no posto de coronel, e Lino Manuel Lopes Chagas, no posto de tenente coronel; e na Companhia de Dragões, Francisco Xavier de Barros, no posto de alferes de Pedestres. 15 de Agosto de 1805. AHU, Goiás, Cx. 50, Doc. 2823.

Considerações Finais

O concubinato é definido por Goldschmidth como união entre solteiros ou viúvos em que se estabelecia uma relação de marido e mulher, mesmo sem a promessa de um futuro casamento e estava relacionado ao fato da coroa portuguesa penetrar em direção à região das Minas na tentativa de reorganizar sua economia que estava totalmente comprometida.

Mesmo a causar constrangimento e desonra junto à Administração e aos representantes da Igreja, os homens que para lá se encaminharam juntaram-se às índias, escravas e mulatas, talvez por faltarem mulheres brancas que com elas pudessem constituir matrimônio. Apesar do aspecto da promiscuidade sexual ser destacado nos relatos dos viajantes que percorreram a região, sendo repercutido na historiografia brasileira, a exemplo de Caio Prado Júnior com a ideia de “devassidão moral”, para Silveira, o concubinato era a forma de “família possível”. Em sua análise, a pobreza e a burocracia eclesiástica foram relativizadas enquanto impedimento para o casar diante de Deus e da Igreja, enfatizando que os concubinos interiorizavam os valores culturais do matrimônio.

A importância do casamento deve ser também relativizada, uma vez que as minas significavam também o desajuste familiar. Isso porque muitos esposos abandonavam suas famílias legítimas no Reino ou em alguma outra região do Brasil e estabeleciam novos relacionamentos, instituindo outra família, ou, conforme atestam os documentos aqui analisados, simplesmente ignoram seus entes, privando-os de sustento.

Reconhecer um filho natural era uma tarefa que demandava não apenas o aspecto jurídico para oficializar a sucessão. Implicava ainda na questão moral de trazer, para o seio da legitimidade, um filho havido de uma relação tida por espúria.

Práticas e vivências da ordem carmelita na sociedade colonial recifense entre os anos de 1654 e 1759

Graça Aires Araújo¹

O estudo sobre a historiografia eclesiástica na sociedade colonial brasileira ainda é permeado por diversas lacunas historiográficas. Sendo, o processo de fixação e expansão das antigas ordens religiosas (franciscanos, beneditinos, jesuítas e carmelitas) no período colonial, uma dessas áreas. Entendemos que não é uma tarefa fácil para o pesquisador trabalhar com temas ligados à História da Igreja devido, em parte, à dificuldade de acesso às fontes primárias que, na maioria dos casos, estão confinadas nos arquivos eclesiásticos. Sendo assim, como estes locais pertencem a instituições privadas, o historiador precisa obter a autorização de seus administradores para poder ter acesso à documentação.

Nos últimos anos, tem-se verificado um aumento gradual do interesse nos assuntos alusivos à Igreja tanto em Portugal como no Brasil. Entretanto, mais pesquisas são necessárias para aprofundar, entre outras questões, a origem do clero, a que grupos sociais pertenciam, como era processada a seleção para integrar os institutos religiosos, quais os conflitos existentes entre o centro do império português, os poderes locais e os regulares. Nesse contexto, optamos por trabalhar, especificamente, com a ordem do Carmo, pois percebemos o pequeno número de pesquisas relativas a essa ordem religiosa em relação aos franciscanos e aos jesuítas. A escassez de publicações sobre a ordem carmelita em Pernambuco dificulta a elaboração de uma discussão historiográfica mais aprofundada.

Tanto Pereira da Costa, em seu livro, “A Ordem Carmelitana em Pernambuco”² quanto frei André Prat em “Notas Históricas sobre as Missões Carmelitanas no extremo norte do Brasil”³ trabalharam o processo de fixação e expansão dos carmelitas, em Pernambuco, e no norte do país, durante o período colonial. Tais pesquisadores preocuparam-se em organizar um trabalho de resgate de informações alusivas aos templos carmelitas, e por isso configuraram-se em obras importantes para os estudiosos da historiografia eclesiástica. Pereira da Costa procurou retratar os principais acontecimentos vivenciados pelos frades em seu processo de implantação na sociedade pernambucana, enquanto frei André Prat, pesquisou o estabelecimento das missões carmelitas na Amazônia. Nessa perspectiva, a presente pesquisa trata das

¹ Investigadora integrada de Pós-doutoramento do Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL), Centro de Estudos de História Contemporânea, Lisboa, Portugal Investigadora do Projeto Resgate Barão do Rio Branco do Ministério da Cultura do Brasil. Investigadora colaboradora do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

² COSTA, F.A. Pereira da. **A Ordem Carmelitana em Pernambuco**. Recife: Edição do Arquivo Público Estadual. Secretaria da Justiça, 1976.

³ PRAT, Fr. Andre. O. Carm. **Notas Históricas sobre as Missões Carmelitanas no Extremo Norte do Brasil (Séculos XVII e XVIII)**. Recife, Tomo II. 1942.

vivências e práticas desenvolvidas pelos carmelitas entre os anos de 1654 e 1759, buscando analisar as etapas de estabelecimento e consolidação da ordem na capitania de Pernambuco.

Para o desenvolvimento do presente estudo, utilizamos a Regra e as Constituições do Carmo⁴ datadas do início do século XVIII, - documento que explica os regulamentos e deveres a serem cumpridos pelos irmãos, assim como trata da estrutura hierárquica organizada na Ordem – esclarecendo a interrelação existente entre os carmelitas e a maneira pela qual eles deveriam se comportar perante a comunidade. Outras fontes também utilizadas durante o desenvolvimento do trabalho, foram os requerimentos do Arquivo Histórico Ultramarino, em que os religiosos solicitavam ajuda para construção e conservação dos templos, além de requererem auxílio para sua própria manutenção. Nessa perspectiva, outros documentos pertinentes à organização administrativa e social da Ordem foram os Livros de Tombo do Carmo do Recife, que proporcionaram um maior entendimento da estrutura econômica desenvolvida pelos frades durante os anos de 1654-1759.

Com a finalidade de implementar o movimento missionário de conversão do gentio e reforçar a expansão do catolicismo, a monarquia portuguesa, que ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII estava unida a Igreja Católica mediante a instituição do Padroado Régio, estimulou a vinda das antigas ordens religiosas para a América Portuguesa. Franciscanos, jesuítas, carmelitas e beneditinos estavam comprometidos com o processo de evangelização e doutrinação das práticas católicas, e em geral tinham disciplina e instrução superiores às do clero secular. Nessa perspectiva, o governo português regulava o número de religiosos de acordo com seus interesses, assim como controlava a construção de novos conventos; ora proibindo, ora apoiando a fundação em lugares distantes, no intuito de expandir e consolidar as fronteiras territoriais no Ultramar. Comumente, os regulares vinham a pedidos dos próprios colonos, que queriam estabelecer em seus povoados novos templos religiosos visando suprir as carências espirituais e sociais da colônia.

A fixação dos carmelitas na capitania de Pernambuco ocorreu no ano de 1580, quando um grupo de frades que acompanhava uma expedição comandada pelo fidalgo Frutuoso Barbosa com destino a povoação da Paraíba precisou aportar em Pernambuco devido a uma tempestade. O objetivo inicial era que os religiosos fundassem um convento da Ordem na Paraíba, e depois iniciassem sua expansão por outras regiões do Brasil. Contudo, quando chegaram em Olinda, receberam a doação

⁴ PASTOR, O.M.R.P.M.D. Fr. Francisco, religioso da mesma Ordem, e Ex-custódio da Província de Aragão. **Regra e Constituições dos Religiosos, e Religiosas da Ordem da B. Sempre Virgem Maria do Monte Carmelo, da antiga, e Regular Observância.** Acrescentados com a exposição da mesma Regra, declaração dos quatro votos de Obediência, Pobreza, Castidade, e Clausura, e do mais que pertence ao estado religioso, e explicação do Texto da Doutrina Cristã, que por ordem dos Superiores compôs, e escreveu em espanhol o M.R.P.M.D. Fr. Francisco Pastor, religioso da mesma ordem. Tradução em português M.R.P.M.Fr. Joze Antonio. Coimbra: Universidade do S.Offício. 1749.

de uma ermida, e posteriormente conseguiram autorização do bispo do Brasil, Fr. Antônio Barreiros e do provincial do Carmo em Lisboa para erguerem o primeiro templo da Ordem em terras brasileiras, no ano de 1583.⁵

Paulatinamente, foram ocorrendo novas fundações de conventos, hospícios e casas de missões carmelitanas no território brasileiro, utilizados como focos de instrução religiosa, tanto para catequese dos silvícolas, como para expansão das doutrina cristã. Assim sendo, nos anos seguintes foram erguidos os seguintes conventos: Angra dos Reis (1593), São Paulo (1596), Sergipe (1600), Paraíba (1608), São Luís do Maranhão (1616), Belém do Pará (1624) e Mogi das Cruzes em 1629.⁶ Uma das regiões brasileiras mais utilizadas pelos carmelitas foi o norte do Brasil. Nesse período, o governo português com receio de perder parte de seu território naquela localidade, incentivou a imigração dos missionários para lá. Deste modo, os carmelitas começaram a fundar templos naquelas terras, que serviam de focos para as suas missões, sendo uma das mais extensas e desenvolvidas do território brasileiro.

Com a edificação desses templos e missões, já no ano de 1595, o capítulo provincial do Carmo celebrado em Lisboa criou a vice-província ou vigararia do Brasil, sendo fr. João Seixas nomeado seu primeiro vigário provincial. Entretanto, com a expansão da ordem e o aumento do número de religiosos, esta vice-província foi se tornando independente de Portugal, e no ano de 1640 foi erguida a Província Brasileira de Santo Elías.

Com a expulsão dos holandeses de Pernambuco, no ano de 1654, os carmelitas reiniciaram seu processo de expansão fundando os templos de Goiana, Recife e Cabo de Santo Agostinho.⁷ Contudo, a edificação do convento do Recife trouxe alguns conflitos no interior da própria Ordem, e também entre os religiosos e os poderes do centro e os locais, mostrando que mesmo pertencendo a uma mesma instituição religiosa os interesses poderiam ser diferentes. Mesmo significando mais uma estrutura reforçando os interesses da Ordem, os regulares tinham receio de não conseguir sustentar o templo do Recife.

A Câmara do Senado de Olinda havia feito a doação de uma casa situada na freguesia de Santo Amaro do Recife para que os carmelitas estabelecessem um hospício que serviria como residência para os frades. Esta moradia tinha sido edificada para que dois ou três religiosos ficassem permanecendo lá com o objetivo

⁵ SMET, Joaquín. **O.Carm. Los Carmelitas. Historia de la Orden del Carmen. Las reformas. En busca de la autenticidad (1563-1750)**. Traducción y preparación de la edición española por Antonio Ruiz Molina, O. Carm. Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, p. 17.

⁶ WERMERS, Manuel Maria. **Carmelita. A Ordem Carmelita e o Carmo em Portugal**. Lisboa: União Gráfica, 1963, p.218

⁷ BOAGA, Emanuele. **O.Carm. Como pedras vivas ... para ler a História e a vida do Carmelo**. Roma: 1989, p. 204

de tratarem dos negócios que tinham na respectiva vila.⁸ A estrutura poderia ter um oratório fechado, mas era proibido de funcionar como uma igreja.

Os frades organizaram um pedido para Câmara de Olinda solicitando a construção de um convento da Ordem no mesmo local do hospício, mas os oficiais do Senado recusaram a solicitação, e enviaram uma carta para o príncipe regente D. Pedro datada de 30 de agosto de 1672, requerendo seu apoio para impedir a fundação do referido templo. Eles alegavam que tinham muitas despesas com a reconstrução de Olinda, e com a restauração das suntuosas igrejas e os quatro conventos nela existentes.⁹ Além disso, queixavam-se que os regulares desejavam arruinar e despovoar o convento de Olinda, o qual estava abandonado ocasionando prejuízo temporal e espiritual. Neste mesmo documento, os ditos oficiais informavam que o convento de Olinda era dotado de bens e propriedades suficientes para sustentar cerca de 20 religiosos, e não tinham condições de prover um outro templo.

A resposta sobre a solicitação para impugnar o pedido dos carmelitas do Recife veio em carta de 19 de dezembro de 1672, onde El-Rei corroborava com o Senado de Olinda proibindo a construção do edifício. Ao mesmo tempo, o soberano repreende a atitude do ouvidor da capitania que tinha apoiado o comportamento dos regulares.¹⁰

Os frades insatisfeitos com a resolução do Conselho Ultramarino enviaram outro requerimento solicitando permissão para construir o templo. Neste documento, os religiosos informavam que estavam vivendo no hospício acerca de sete anos, e por isso precisavam ampliar o local, para viver com mais comodidade. Contudo, mais uma vez o pedido foi negado, e o príncipe regente D. Pedro mandou que os carmelitas voltassem a morar na vila de Olinda, e tratassem de cuidar da reedificação do antigo edifício. Ao mesmo tempo, o soberano ordenou a todos os regulares que possuíam um convento em Olinda que retornassem para lá, e só poderiam viver no Recife, aqueles que não tivessem mosteiros em Olinda.¹¹ De acordo com essa resolução, os frades teriam o período de quatro meses para retornarem a sua antiga residência. Caso se recusassem a cumprir essa determinação, o provedor da fazenda seria impedido de pagar-lhes as ordinárias.

Através dessa situação, pode-se analisar a dependência financeira que os carmelitas do Recife ainda conservavam em relação ao apoio financeiro do governo português pois os bens patrimoniais pertencentes ao Carmo de Pernambuco estavam sendo investidos na reconstrução do próprio templo em Olinda e na organização de alguns engenhos, que somente começaram a gerar lucros, em fins do século XVII. Observa-se também que os próprios carmelitas de Olinda, não fizeram muito

⁸ AHU., Cx. 6, fl. 37 (28.11.1672).

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ AHU, Códice 276, fl. 76v. (19.12.1672).

¹¹ AHU, Códice 93 – Registro de Provisões 1669-1687.

esforço em construir o templo do Recife, pois provavelmente não contavam com número suficiente de frades para trabalharem nos dois conventos.

Insatisfeitos, os religiosos do Carmo do Recife, invadiram a casa de um morador conhecido como Miguel do Valle, o qual fora expulso da moradia, pelos próprios frades, que levantaram um altar e organizaram um sacrário. Após essa atitude, os oficiais de Olinda convocaram o vigário geral de Pernambuco, e juntos foram até a povoação do Recife encontrar o governador D. Pedro de Almeida, para que este tomasse uma atitude contra a rebeldia dos mencionados regulares.¹² Como estes não quiseram sair do local, o dito governador mandou que a casa fosse cercada e os religiosos expulsos.

Após sucessivos pedidos da população e da insistência dos frades, o governo português permitiu a construção do referido convento do Recife. Através de carta régia datada de 27 de maio de 1687, o rei concedeu a aprovação ao padre comissário da Reforma Turonense em Pernambuco,¹³ Fr. João de S. José, para que este assumisse o templo carmelitano do Recife e continuasse as suas obras de edificação. Este frade é considerado o fundador do convento do Carmo do Recife.¹⁴

Os séculos XVII e XVIII representaram a época de maior crescimento do Carmelo brasileiro. Segundo Fr. Henrique Sílvio, segundo vigário provincial dos carmelitas em terras brasileiras, o número de frades que trabalhavam aqui no ano de 1606 eram: Olinda-30 religiosos; Bahia-30; Rio de Janeiro-14; Santos -10; São Paulo-8 e Paraíba-7; totalizando cerca de 99 religiosos. Em 1635 o número de religiosos já era de 200, e no final do século XVIII eram quase 500 regulares.¹⁵

Na primeira metade do setecentos os carmelitas já possuíam uma província própria, e tinham um considerável patrimônio de terras e fazendas. Suas casas e conventos situavam-se nos principais centros econômicos, com exceção ao território das Minas Gerais, onde ocorreu restrições por parte da Coroa. Geralmente, os regulares compravam terras, engenhos e moradias que depois de reformadas geravam rendimentos. Enquanto esperavam pela resolução do governo português para fundar o carmo do Recife, os carmelitas que residiam na dita localidade, compraram terras próximas à igreja de N.S. do Rosário dos Pretos pagas com açúcar e dinheiro.¹⁶

Em algumas ocasiões a negociação de compra e venda de uma propriedade era feita envolvendo grande variedade de produtos, que poderiam ser aceitos como forma de pagamento. Todavia, todos os bens adquiridos pelos carmelitas da antiga

¹² AHU, PE, Cx. 6, n.125 e 126 (09.12.1675).

¹³ AHU, Códice 49, fl. 289 e 290. (13.03.1687).

¹⁴ COSTA, F.A. Pereira da. **A Ordem Carmelitana em Pernambuco**. Recife: Edição do Arquivo Público Estadual. Secretaria da Justiça, 1976, p. 122.

¹⁵ AZZI, Riolando. A Instituição Eclesiástica durante a Primeira Época Colonial. (Cap. II: O Padroado Português). In: HOONAERT, Eduardo (coord.). **História Geral da Igreja na América Latina: História da Igreja no Brasil**. Tomo II/1. 3. Ed. Petrópolis, Vozes, São Paulo, Paulinas, 1983, p. 218

¹⁶ Livro do Tombo do Carmo do Recife. Transcrição p. 257.

observância do Recife foram transferidos, no ano de 1687, aos religiosos da Reforma Turônica.

Para conseguir dar continuidade ao processo de construção do templo do Recife, os regulares além de utilizarem os rendimentos gerados pelas suas propriedades, convidaram algumas pessoas da comunidade para se tornarem patronos de suas capelas. Através de uma escritura pública lavrada em 18 de agosto de 1685, no Hospício de N.S. do Carmo do Recife, o capitão Diogo Cavalcanti de Vasconcelos, rico proprietário de terras em Goiana, comprometeu-se em construir a capela-mor da igreja do convento.¹⁷ E mesmo quando morresse, se a capela ainda não estivesse concluída, os seus herdeiros teriam a obrigação de terminá-la, assim como deveriam mantê-la ornamentada com prata. Ao mesmo tempo, eles eram obrigados a pagar anualmente a quantia de dez mil réis para ser utilizada em sua conservação e manutenção.¹⁸

Mesmo recebendo ajuda da população, os frades começaram a solicitar do governo português, para que este lhes pagasse as suas respectivas ordinárias. De acordo com um requerimento feito pelos priores do Carmo de Olinda e de Recife observa-se os serviços que prestavam na sociedade pernambucana alegando,

viverem com grande modéstia e boa observância de sua regra sem haver deles naqueles povos [Capitania de Pernambuco] o mínimo de escândalo, sendo os únicos que naquelas partes acompanham em corpo de comunidade com sua cruz aliada a todas as procissões reais acodindo com todo cuidado às confissões a que são chamados, e assistindo aos moribundos e ajudando-os a bem morrer, como fizeram na ocasião do contágio e grandes doenças que padeceram todos naquela Capitania ...¹⁹

No mesmo documento, os carmelitas fizeram uma comparação com os outros conventos da capitania relatando o valor da ordinária que os mesmos recebiam da fazenda real,

na forma em que a tem os mais conventos da Capitania aos quais se dão noventa mil réis a cada um de sua ordinária, e a outro de Olinda se lhe pagam somente quarenta e cinco mil réis cada ano, e não parece justo que sendo eles suplicantes [carmelitas] iguais aos mais na administração dos índios, doutrinando-os como verdadeiros missionários, e sendo tão pobres que vivem de esmolas deixem (...) a mesma ordinária

¹⁷ COSTA. F. A. Pereira da. **A Ordem Carmelitana em Pernambuco...**, p. 123.

¹⁸ Livro do Tombo do Carmo do Recife, p.66

¹⁹ AHU, Códice 49, fl.434v/435 (04.12.1689).

noventa mil réis quando os outros conventos a logram com menos justificadas razões ...²⁰

Para tomar sua resolução, El-Rei solicitou o parecer do bispo e do ouvidor de Pernambuco para saber das condições de vida dos frades, e partir daí os carmelitas do Recife conquistaram o direito de ganhar a ordinária que tinham os outros conventos da localidade.²¹

Os frades participaram, ativamente, das atividades pastorais da sociedade, sobretudo das que se relacionavam aos trabalhos de pregação, sacramentalização e devoção mariana. Entretanto, em alguns momentos, ocorreram conflitos jurisdicionais entre os regulares e os poderes locais pois, em geral, as ordens possuíam faculdades especiais para os territórios das missões, aplicando-se em suas próprias residências. Por vezes, os regulares concediam permissões de casamento pelos locais por onde passavam e expediam decretos de excomunhão. Julgavam-se, ainda, isentos de jurisdição do ordinário, recusando-se a receber a visita dos bispos ou de seus visitantes. Essa situação ocasionou tensões no interior da Ordem, principalmente quando os colonos criticavam o comportamento de alguns frades, que por vezes, residiam fora de seus conventos e possuíam escravos pessoais.

No século XVIII, os carmelitas possuíam cerca de cinco templos religiosos construídos nos principais centros econômicos de Pernambuco. Os carmelitas reformados²² que formavam uma nova província desde 20 de abril de 1720, eram responsáveis por três conventos – em Recife, Goiana e na Paraíba – e várias casas menores, onde residiam dois ou três sacerdotes.²³ No convento do Recife, sede da Ordem, moravam 45 religiosos que trabalhavam na catequese e evangelização dos índios. Já os carmelitas da antiga observância, além de possuírem um hospício e um sítio de repouso, estavam sujeitos ao provincial da Bahia e administravam os conventos de Olinda e de Nazaré.

Com a instituição da Reforma Turônica, adotada pelos carmelitas do Carmo de Recife e de Goiana, houve uma ruptura entre o governo dos religiosos em Pernambuco, pois os frades de Olinda ficaram vinculados à casa carmelitana da Bahia, enquanto os carmelitas do Recife e de Goiana formaram uma Província independente. Concomitantemente ocorreu a fundação do convento do Carmo de Nazaré, localizado no Cabo de Santo Agostinho, que também ficou unido ao Carmo da Bahia. Desta forma, constantemente surgiam atritos entre os dois grupos, principalmente em relação à questão financeira, pois o Carmo de Olinda,

²⁰ AHU, Códice 49, fl.434v/435 (04.12.1689).

²¹ AHU, Códice 49, fl.434v/435 (04.12.1689).

²² Estes surgiram com o movimento da Reforma Turônica feito na França no ano de 1636, e tinha como objetivo principal, resgatar o espírito carmelitano de vida em comum, baseado no princípio de contemplação diária, do silêncio, da oração e da austeridade.

²³ BARATTA, Cônego José do Carmo. **História Eclesiástica de Pernambuco**. Recife: Imprensa Industrial, 1922, p. 54-55.

reivindicava os bens patrimoniais pertencentes ao templo do Recife, argumentando que os mesmos tinham sido adquiridos quando o Carmo do Recife ainda estava sob a jurisdição dos frades olindenses.

Contudo, paulatinamente, os conventos de Olinda e de Nazaré começaram a vivenciar um profundo processo de decadência econômica ao contrário dos templos de Recife e de Goiana que passavam por um período de florescimento religioso, social e econômico. Acreditamos que isso ocorreu em decorrência à vinculação existente entre os conventos de Olinda e Nazaré, que passaram a ser administrados pelo Carmo da Bahia. Comumente, os religiosos daqueles templos solicitavam auxílio financeiro à casa carmelitana da Bahia sendo, amiúde, negado.

Na primeira metade do século XVIII, os carmelitas reformados constituíram um sólido patrimônio composto por casas, engenhos, fazendas e terrenos. Os fiéis doavam terras e dinheiro em troca de benefícios dos regulares e, assim, a Ordem se expandia na sociedade. Exemplificando, temos o caso do capitão-mor Manoel Garcia de Moura que, em 24 de fevereiro de 1738, fez a doação de seu engenho Salgado, situado em Ipojuca, aos carmelitas do Recife. Além do engenho, os religiosos, sob a orientação do prior do convento, Fr. Luís de São Jerônimo, receberam:

todos os bens, cobres, e aprestos necessários, fábricas, escravos, bois e bestas, pastos, logradouros, e mais pertences na forma em que o possuir por sua morte, para cujo tempo reserva a presente doação e demite de si todo o domínio, posse e exercício que ao presente tem, e tiver no dito engenho e seus pertences para paramento e ornato da capela do Santíssimo Sacramento que se acha no dito convento.²⁴

Em contrapartida, os carmelitas se obrigaram a celebrar perpetuamente, duas missas cotidianas, uma para alma do outorgante doador e outra para sua mulher, D. Ursula Carneiro da Cunha. Nessa perspectiva, o casal também obteve o direito de ser sepultado nessa capela.²⁵

Além de receber doações, os frades também estabeleceram acordos de cooperação. Em 23 de julho de 1736, os carmelitas firmaram uma parceria com o capitão Manuel Esteves para que este administrasse o engenho Jacaré. Este oficial era rendeiro do engenho e, em várias ocasiões, escreveu aos frades informando sobre o

²⁴ Arquivo do Convento do Carmo do Recife – Livro de Tombo do século XVIII, p. 54-55

²⁵ De acordo com as *Constituições do Arcebispado da Bahia*, as pessoas tinham liberdade de escolher o local onde queriam ser sepultadas. Geralmente, as mulheres casadas eram enterradas nos jazigos de seus esposos sob a própria indicação deles. In: VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Feitas e Ordenadas pela Ilustríssimo, e Reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, Arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de Sua Majestade, Propostas e Aceitas em Sínodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do ano de 1707. São Paulo: Tipografia 2 de dezembro de Antônio Louzada Antunes, 1853. Livro IV. Título:LVI.

estado de decadência da propriedade e solicitando que o prior do convento do Recife, Fr. Luís de São Jerônimo tomasse alguma atitude em relação ao engenho. Nessa ocasião, o prior convocou uma reunião do Capítulo da Ordem a fim de resolver a situação. Os regulares objetivando não perder a propriedade, estabeleceram um acordo com o capitão, no qual forneciam:

dez ou doze escravos entre grandes e pequenos, dez bois mansos, dezoito ou dezenove bestas de roda, ferramenta necessária para os ditos escravos trabalharem, e o mais que fosse necessário da nossa parte para manejo do engenho.²⁶

Pelo acordo estabelecido, o capitão Manuel Esteves também deveria prover escravos, bois e ferramentas. Além disso, o rendeiro era obrigado a pagar, anualmente, aos carmelitas do Recife, cento e trinta arrobas de açúcar branco, encaixadas e embarcadas por conta do convento. Entretanto, os frades fixaram que, quando completasse o último ano da escritura, o rendeiro entregasse a propriedade ao Carmo do Recife. Mas, enquanto durasse o contrato, se morresse algum escravo, boi ou besta, o prejuízo seria dividido por ambos e, ao final do acordo, o capitão deveria sair do engenho e receberia seu investimento.²⁷

Ao analisar os documentos existentes no Arquivo do convento do Carmo do Recife observamos uma vasta documentação primária alusiva ao poderio econômico que a dita Ordem possuía no século XVIII. Comumente, os frades recebiam dotações em troca de trabalhos eclesiásticos. É interessante verificar as constantes exigências feitas pelos doadores como condição para que fosse efetuada a respectiva doação. Por vezes, eles deixavam um pessoa responsável em averiguar se os religiosos estavam cumprindo a sua incumbência.

Em alguns momentos, o doador solicitava que os carmelitas tivessem cuidado com certos bens doados. Foi o caso, por exemplo, do dono de terras Francisco Gomes Salgueiro que deixou o seu sítio na praia de Piedade, com suas devidas pensões, para o Carmo do Recife. Em seu testamento declarou que, além de ceder o referido sítio para o Carmelo, deixava também uma capela sob a invocação de Nossa Senhora da Piedade, situada no próprio sítio. Para completar a sua doação entregou dezesseis escravos que trabalhavam em suas terras.²⁸

O convento do Carmo do Recife também foi utilizado como local para sepultar os mortos. Em requerimento escrito pelos frades no ano de 1699 ao governador de Pernambuco, eles pediam permissão para enterrarem os religiosos na capela e corredores de sua igreja. Nesse período muitas pessoas tinham sido vitimadas por doenças contagiosas e por isso os poderes locais ordenaram que não enterrassem defuntos no território da igreja do Carmo do Recife, pois as covas tinham acumulado

²⁶ Arquivo do Convento do Carmo do Recife – Livro do Tombo do século XVIII. p. 54-55.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, p. 63.

muita água o que eventualmente facilitaria disseminação de moléstias entre os próprios religiosos. A partir daí, o governo português permitiu que os mortos fossem sepultados apenas no adro do respectivo templo por ter um alicerce mais resistente.²⁹

Todas essas atividades foram desenvolvidas em um convento inacabado, pois o período de construção do dito templo ainda perdurou por longos anos. Foi apenas em 1767 que a Basílica e o convento do Carmo do Recife ficaram prontos.

Contudo, em meados do século XVIII, as ordens religiosas começaram a sofrer uma forte perda em seu poder temporal, uma vez que o marquês de Pombal, iniciou no ano de 1759, a expulsão dos inicianos do império português e passou a perseguir os carmelitas, beneditinos e franciscanos. Nesse período, o catolicismo sofria uma grave crise em virtude da expansão das idéias liberais pregadas pelo movimento iluminista e a Santa Sé começou a enfrentar uma série de problemas políticos, econômicos e sociais. A partir desse momento, a política do governo português foi de restrição às atividades desempenhadas pelos regulares. Nesse meio, ocorreram questionamentos, por parte dos iluministas, das práticas eclesíásticas, principalmente da vida monástica e conventual. A influência dessas idéias, coadunadas às restrições implementadas pelos poderes do centro e locais, ocasionou um esvaziamento dos conventos.

²⁹ AHU, Códice 257, fl.29v. (09.10.1699).

“Tem mulheres e filhos naturais, o que provoca pouco escândalo”: as famílias de padres na zona da mata de Pernambuco nas últimas décadas do século XVIII (1768 – 1800)

Gustavo Augusto Mendonça dos Santos¹

A quebra do celibato dos clérigos na América portuguesa é uma questão que vem sendo exposta pelos estudiosos há décadas, em seu clássico sobre a família patriarcal no Brasil colonial Gilberto Freyre deixou claro que era comum os eclesiásticos terem filhos com escravas negras, mulatas e também com brancas livres, filhos ilegítimos que eram criados dentro do patriarcalismo das casas-grandes em circunstâncias muito favoráveis ou então expostos nas “rodas” e orfanatos.²

Já durante a década de 1980 várias publicações foram realizadas tratando das transgressões no cotidiano colonial, entre os historiadores que abordaram este tema esta Ronaldo Vainfas, no seu livro *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil* ele constatou o fracasso do processo reformador na Colônia, pois a colônia fora criada para ser fonte de lucro para a Europa e não modelo de cristandade.³ Para ele o controle sobre as práticas sexuais desviantes do clero visavam manter a excelência do grupo diante das massas pela primazia da castidade, sendo então vigiadas as transgressões sexuais do clero ou as doutrinas que as justificassem.

Na mesma linha de abordagem sobre as transgressões na colônia surgiu o livro de Eliane Maria Rea Goldschmidt *Convivendo com o pecado na sociedade colonial paulista (1719 – 1822)*, que teve por origem a sua tese de doutorado defendida em 1993.⁴ Na obra a autora abordou o funcionamento do Tribunal episcopal em São Paulo e a convivência entre os colonos paulistas que transgrediram as normas eclesiásticas. Ao tratar do amancebamento de clérigos Goldschmidt concluiu que a preocupação do tribunal episcopal era mais que os clérigos deixassem de cumprir suas obrigações como pastores do que vissem com amásias, sendo denunciados por excessos públicos.

Os debates sobre transgressão, família e infância incentivaram a elaboração da dissertação de mestrado de Eliane Cristina Lopes que deu origem na década de 1990 ao livro *O revelar do pecado: os filhos ilegítimos na São Paulo do Século XVIII*, no qual a autora fez um estudo sobre os bastardos e sua participação nas

¹ Estudante do Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura (Mestrado) da UFRPE e Bolsista de Pós-Graduação pela FACEPE.

² FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Globo, 51ª Ed, 2006, p. 531-533.

³ VAINFAS, Ronaldo. *Trópicos dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

⁴ GOLDSCHMIDT, Eliane Maria Rea. *Convivendo com o pecado na sociedade colonial paulista (1719 – 1822)*. São Paulo: Annablume, 1998.

famílias e na sociedade paulista colonial.⁵ No que se refere aos clérigos ela mostra que entre os filhos ilegítimos havia os sacrílegos, frutos de relações carnavais entre leigos e eclesiásticos.

Entre os estudos mais recentes a propósito das transgressões do clero estão os trabalhos de Pollyanna Gouveia de Mendonça sobre o clero secular do Maranhão. Em sua dissertação de mestrado intitulada *Sacrílegas famílias: conjugalidades clericais no bispado do Maranhão no século XVIII* defendida em 2007 a autora analisou as relações conjugais dos padres como relações familiares, mesmo que construídas de maneira ilegal.⁶ Já em sua tese de doutorado, defendida em 2011 e que teve por título *Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão Colonial*, a autora abordou tanto as práticas jurídicas do tribunal eclesiástico no bispado do Maranhão no século XVIII quanto a formação do clero secular, seu perfil e o dos crimes que cometia.⁷

Para o caso de Pernambuco, o qual será alvo mais específico de nosso estudo, torna-se importante a dissertação de mestrado *SANTAS NORMAS: o comportamento do clero pernambucano sob a vigilância das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia – 1707*, defendida por Anna Laura Teixeira de França em 2002.⁸ A autora centralizou seu estudo nos principais núcleos urbanos da capitania de Pernambuco no período entre 1650 e 1750, observando como foi a aplicação prática das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* nesta região e sua relação com a reforma católica. Para esta autora a ausência da disciplina imposta pela reforma católica foi uma das características do clero na colônia, sendo difícil a separação entre a vida de sacerdotes e as atividades de leigos.

Também se inserindo na questão do comportamento do clero pernambucano temos o artigo escrito pela historiadora Suely Creusa Cordeiro de Almeida intitulado *Os padres e as mancebas: legitimação e perfilhação na Capitania de Pernambuco* e publicado em 2004 pela revista *Gênero e História*.⁹ Em seu texto a autora busca demonstrar as formas como os clérigos da capitania de Pernambuco

⁵ LOPES, Eliane Cristina. **O revelar do pecado:** os filhos ilegítimos na São Paulo do século XVIII. São Paulo: Annablume: FAPESP, 1998.

⁶ MENDONÇA, P.G. **Sacrílegas famílias:** conjugalidades clericais no bispado do Maranhão no século XVIII. Niterói: Dissertação – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2007.

⁷ MENDONÇA, P.G. **Parochos imperfeitos:** Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão colonial. Niterói: Tese – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2011.

⁸ FRANÇA, A. L. T. de. **Santas normas:** o comportamento do clero pernambucano sob a vigilância das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia – 1707. Dissertação – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2002.

⁹ ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. Os padres e as mancebas: legitimação e perfilhação na Capitania de Pernambuco. In: **Gênero & História:** Cadernos de História, ano 2, nº 2, p. 25-35, 2004.

viviam amancebados com mulheres e conseguiam deixar a sua herança para os filhos por meio da legitimação e perfilhação.

Portanto, falar sobre a constituição de famílias sacrílegas na América portuguesa não constitui em si uma novidade, porém as pesquisas feitas para Pernambuco abordando o século XVIII tiveram um caráter mais geral e apesar de importantes contribuições deixaram algumas dúvidas sobre a constituição dessas famílias e suas relações cotidianas com a sociedade. Desta forma, pretendemos no presente artigo abordar as características mais específicas das famílias formadas por um grupo particular de religiosos, os clérigos seculares da zona da mata da capitania de Pernambuco nas últimas décadas do século XVIII (1768e 1800). Ao focar nossos estudos neste período temos em vista a preocupação com alguns acontecimentos importantes para a história religiosa local, uma vez que em 1768 ocorreu a proibição de ordenações clérigos para quaisquer ordens sacras, excetuando os que já tivessem a de Epístola, no Bispado de Pernambuco por ordem do Rei Dom José I, pois já havia um grande número de homens ordenados.¹⁰ Por outro lado em 1800 foi criado o Seminário de Olinda, seminário diocesano que seria responsável pela formação intelectual dos sacerdotes do bispado no século XIX. Apesar disso, nossos documentos possuem referência entre 1768 e 1804, mas devido a proximidade das datas mantivemos as referência para a análise.

Assim, pretendemos compreender as especificidades destas famílias de religiosos seculares e como eram as relações entre elas e a sociedade na qual estavam inseridas. Nossa principal fonte de estudo são os pedidos de *carta de legitimação e perfilhação* presente na documentação do Arquivo Histórico Ultramarino (Avulsos) assim como os depoimentos presentes em cronistas e na legislação vigente na América portuguesa durante o período estudado, a saber, as *Ordenações Filipinas* e as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*.

Os filhos havidos de relacionamentos ilícitos entre clérigos seculares e mulheres na América portuguesa pertenciam ao grupo dos filhos espúrios, que segundo as *Ordenações Filipinas* eram os filhos de pessoas impedidas para casar, como os filhos adúlterinos, incestuosos e nos casos por nos estudados os sacrílegos.¹¹ A condição de filho espúrio refletia nos direitos de sucessão dos bens, segundo as *Ordenações Filipinas* só poderiam herdar os bens os filhos legítimos ou naturais, os espúrios só poderiam ter direito à partilha da herança por meio de testamento.¹² Assim, fazia-se necessário para os filhos sacrílegos as cartas de perfilhação, elas serviam para tornar herdeiros aqueles que teriam mais dificuldades em serem considerados sucessores legítimos,

¹⁰ APEJE. OR. 14 (p 15 – 20) – 1768.

¹¹ **Código Filipino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal**: Edição fac-similar da 14ª edição, de 1870, com introdução e comentários de Cândido Mendes de Almeida. Brasília: Senado Federal, 2004, p. 944.

¹² *Ibidem*, p. 954.

protegendo estas pessoas de contendas familiares no momento da divisão dos bens.¹³ Outro instrumento importante eram as cartas de legitimação, as quais tinham por objetivo o reconhecimento das crianças concebidas fora do casamento, este reconhecimento poderia ser realizado na colônia Brasil “através do casamento, testamento ou escritura pública”.¹⁴

Também as *Constituições Primeiras* voltaram sua atenção para os filhos sacrílegos, mesmo sem utilizar esta nomenclatura elas alertavam no seu Título primeiro Livro XI que:

Constando de pública notícia, sem proceder inquirição alguma, ser a criança, que se quer batizar, filha de Clérigo de Ordens Sacras, ou Beneficiado, se não batize na pia da igreja, aonde seus pais forem Vigários, Coadjuutores, Curas, Capelães ou Fregueses, mas seja batizado na freguesia mais visinha (...) sem pompa nem acompanhamento mais, que dos padrinhos.¹⁵

Desta forma, constatamos que os filhos sacrílegos sofriam tratamento distinto dentro da legislação canônica e secular vigente na América portuguesa quando comparados aos filhos legítimos. Mas esta distinção presente nas leis se refletia realmente na vida social dos filhos de religiosos de ordens sacras? No caso de São Paulo durante o século XVIII os filhos espúrios eram minoria entre aqueles privilegiados na herança, apenas 1 (0,3 %) entre 1700 e 1799, uma vez que os pais, temendo o escândalo, escondiam a origem de sua prole.¹⁶ Mas o grupo composto pelos filhos bastardos como um todo tinha uma grande importância na sociedade paulista setecentista, como apontou Eliane Cristina Lopes estas pessoas casavam, cocorriam a cargos públicos ou tomavam ordens sacras na Igreja, pois seu lugar estava garantido pelo próprio vaivém diário da colônia.¹⁷

E no caso da capitania de Pernambuco como era a situação dos filhos sacrílegos nas últimas décadas do século XVIII? Como já nos referimos acima nossa principal fonte para este estudo são os pedidos de *carta de legitimação e perfilhação* presente na documentação do Arquivo Histórico Ultramarino (Avulsos). Estes pedidos foram elaborados tanto por religiosos do hábito de São Pedro, como também eram chamados os clérigos seculares, quanto por filhos destes religiosos objetivando que a herança pudesse ser passada do pai para os filhos sem impedimentos. Os pedidos de

¹³ ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. **O sexo devoto: normatização e resistência feminina no império Português, XVI-XVIII**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005, p. 123-124.

¹⁴ *Ibidem*, p. 126.

¹⁵ VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia / feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide**. Brasília: Senado Federal, 2007, p. 16.

¹⁶ LOPES, Eliane Cristina. **O revelar do pecado...**, p. 237.

¹⁷ *Ibidem*, p. 244.

carta de legitimação e perfilhação referentes à Pernambuco são compostos, em geral, por um requerimento feito pelo clérigo ao rei para que a majestade seja servida mandar legitimar os filho(s) ou filha(s) do religioso, em seguida vem uma escritura de legitimação e filiação elaborada na própria localidade onde reconhece o padre seu desejo de legitimar e fazer herdeiros os filhos que teve, ato feito diante de testemunhas que assinavam a escritura. A aprovação do pedido pode ser constatada por nós tanto pela presença do despacho na parte superior da carta, onde por vezes consta “passe carta de legitimação”, ou um documento final com a ordem para que se passe a carta de legitimação, os dados do registro em livro e a assinatura do conselheiro.

Segundo a historiadora Eliane Cristina Lopes, que estudou os pedidos de legitimação feitos em Portugal entre 1693 e 1743, o caminho percorrido pelas cartas era complexo:

Redigido e assinado no local de origem do suplicante, pelo Tabelião de Notas do Conselho, passava por uma junta que o examinava e sintetizava, saindo então para a apreciação real. Após a concessão ou não do reconhecimento, havia o despacho do Desembargo do Paço e, posteriormente, o conferido do escrivão.¹⁸

No caso de Pernambuco entre os anos de 1768 e 1804 pudemos registrar 20 pedidos de *carta de legitimação e perfilhação*, todos enviados de freguesias situadas na zona da mata da capitania de Pernambuco e referentes a clérigos do hábito de São Pedro. Assim, com base nos dados presentes nas cartas nos foi possível levantar o seguinte perfil das sacrílegas famílias da região, como consta na TABELA I:

¹⁸ *Ibidem*, p. 180-181.

TABELA I¹⁹

Nomes dos Clérigos Seculares	Número de filhos	Número de filhas	Número de parceiras	Condição das Parceiras
José da Silva Gama	1	1	1	Solteira e desimpedida
Francisco Alves Barbosa ²⁰	3	1	1	Escrava preta
Ildefonso de Figueiredo Falcão	1	0	1	Solteira e desimpedida
João Albuquerque Falcão	1	0	1	Solteira e desimpedida
Manoel Ribeiro de Oliveira	0	4	1	Preta solteira
João Álvares de Sousa	5	1	1	Viúva
João Manoel Clemente	0	1	1	Solteira
Antônio de Siqueira Varejão	2	0	1 ²¹	Solteira

¹⁹ AHU – Avulsos de Pernambuco – cx. 224, doc. 15154 – ant. a 21/02/1801.

AHU – Avulsos de Pernambuco – cx. 225, doc. 15182 – ant. a 03/03/1801.

AHU – Avulsos de Pernambuco – cx. 105, doc. 8166 – 30/05/1768.

AHU – Avulsos de Pernambuco – cx. 109, doc. 8433 – ant. a 60/07/1770.

AHU – Avulsos de Pernambuco – cx. 211, doc. 14339 – ant. a 30/10/1799.

AHU – Avulsos de Pernambuco – cx. 251, doc. 16839 – ant. a 24/10/1804.

AHU – Avulsos de Pernambuco – cx. 163, doc. 11652 – ant. a 01/04/1788.

AHU – Avulsos de Pernambuco – cx. 112, doc. 8618 – ant. a 31/01/1772.

AHU – Avulsos de Pernambuco – cx. 194, doc. 13310 – ant. a 01/07/1796.

AHU – Avulsos de Pernambuco – cx. 130, doc. 9825 – ant. a 27/07/1778.

AHU – Avulsos de Pernambuco – cx. 216, doc. 14607 – ant. a 28/04/1800.

AHU – Avulsos de Pernambuco – cx. 127, doc. 9635 – ant. a 09/07/1777.

AHU – Avulsos de Pernambuco – cx. 137, doc. 10203 – ant. a 15/07/1780.

AHU – Avulsos de Pernambuco – cx. 115, doc. 8790 – ant. a 01/07/1773.

AHU – Avulsos de Pernambuco – cx. 217, doc. 1734 – 07/07/1800.

AHU – Avulsos de Pernambuco – cx. 219, doc. 14819 – ant. a 07/08/1800.

AHU – Avulsos de Pernambuco – cx. 210, doc. 14300 – ant. a 16/10/1799.

AHU – Avulsos de Pernambuco – cx. 187, doc. 12940 – ant. a 23/09/1794.

AHU – Avulsos de Pernambuco – cx. 194, doc. 13335 – ant. a 26/07/1796.

AHU – Avulsos de Pernambuco – cx. 119, doc. 13207 – ant. a 21/01/1796.

²⁰ Este padre afirma ter tido os filhos durante a infância, antes de ser padre. Este termo vago, “infância”, pode indicar, segundo o historiador Antônio Manuel Hespanha, o período desde o nascimento até os sete anos de idade, mas acreditamos que o padre deve ter se referido aos anos anteriores aos 25 anos completos, quando o indivíduo recebia todos os direitos plenamente.

²¹ Neste caso aparece o nome de apenas uma mulher Gracia Maria, mas a frase está no plural, como se fossem duas. Para evitar a majoração dos resultados optamos por colocar apenas uma parceira.

Caetano Alves Correia	0	1	1	Solteira
Clemente Fernandes de Moraes	2	3	1	Branca, nobre e donzela
João Maurício Vanderley	2	0	1	Preta e solteira
Manoel Garcia Velho do Amaral	1	1	1	Branca, solteira e filha de pais nobres
Simão Ribeiro Riba	2	0	1	Solteira
Vasco Vaz da Silva	5	0	1	Não consta
Francisco Xavier da Costa	0	1	1	Branca e solteira
Francisco Alves Barbosa	3	1	1	Escrava
Joaquim Cavalcanti de Albuquerque (teve um filho da mesma parceira antes de tomar ordens)	1	3	1	Solteira
Manoel Alves Correia	0	1	1	Solteira
Manoel Teotônio de Freitas Sacotto	0	1	1	Solteira
Vicente Ferreira de Melo	1	0	1	Solteira e casada no momento da perfilhação
Totais	30	20	20	

Entre os 20 padres que solicitaram legitimação de filhos nas últimas décadas do século XVIII foi possível constatar que todos possuíam apenas uma parceira, isso pode ser um indicio da durabilidade destes relacionamentos na América portuguesa. Porém, não devemos exagerar imaginando que estes religiosos possuíam apenas uma companheira por toda a vida, pois isso seria não levar em conta a mobilidade e as fatalidades que compunham o cotidiano da colônia. Uma amostra destas vicissitudes foi constada pela historiadora Suely Creusa Cordeiro de Almeida. Segunda a autora, o padre Clemente Fernandes legitimou em 1778 os filhos que teve de sua parceira a qual já era falecida, mas seis anos depois ele pediu à rainha Maria I provisão para nomear Joaquina Ferreira tutora e testamenteira de seus filhos, desta forma o padre Clemente estaria constituindo uma nova família com uma nova parceira e os filhos de seu antigo relacionamento.²²

Outro indicio da durabilidade destes relacionamentos seria quantidade de filhos originados destas relações, em 40% dos casos (8) foi pedida a legitimação de apenas uma pessoa, já nos outros 60% dos casos (12) foram pedidas as legitimações de mais

²² ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. Os padres e as mancebas: legitimação e perfilhação na Capitania de Pernambuco..., p. 29-30.

de uma pessoa. Entre os religiosos que legitimaram mais de um herdeiro o nosso “campeão” foi o padre João Álvares de Sousa que legitimou cinco filhos e uma filha em 1804.²³

A proporção entre os sexos dos legitimados nos revela uma maioria de homens, pois entre os 50 filhos de clérigos seculares que foram mencionados nos pedidos de legitimação 60% (30) eram do sexo masculino e os outros 40% (20) eram do sexo feminino. Este dado não revela necessariamente uma preferência pela legitimação de filhos homens, pois quando analisamos os casos em que foram legitimados apenas um filho(a) vemos que em 62,5% das situações (5) as mulheres aparecem como únicas legitimadas. Assim, acreditamos que a preferência por descendentes varões não afetava os clérigos seculares na hora assumir ou não os frutos dos seus relacionamentos proibidos diante da lei.

Por outro lado, ao observamos a condição das parceiras dos clérigos na TABELA II abaixo vemos um contrates com a historiografia tradicional que costuma apontar as relações entre clérigos e escravas como típicas da sociedade da America portuguesa e do patriarcalismo das regiões de cultivo de cana-de-açúcar.

TABELA II

Solteira	Viúva	Escrava	Branca	Preta e solteira
11	1	2	3	2

Vemos então que em 55% dos casos (11) as mães dos filhos de clérigos seculares são classificadas apenas como “solteiras” e apesar de não haver referência direta à cor acreditamos que se tratavam de mulheres brancas, pois do contrário o “acidente de cor” seria referido ao menos para os filhos. As escravas representam 10% dos casos (2) e as pretas solteiras, provavelmente livres uma vez que não aparece referência à escravidão ou ao seu senhor, também 10% dos casos (2). Viúvas e mulheres classificadas como brancas constituem juntas 20% dos casos (4). Apenas para um dos casos (5%) ainda não nos foi possível encontrar referências sobre a qualidade da companheira do religioso.

Com base nestes dados concluímos que os clérigos seculares de Pernambuco em fins do século XVIII constituíam suas sacrílegas famílias principalmente com mulheres livres e brancas ou ao menos tinham uma preferência para legitimar os filhos das parceiras que possuíam estas características.

Mas como os relacionamentos entre clérigos e mulheres eram tratados pela legislação eclesiástica vigente na colônia? Como observamos acima vários religiosos tiveram mais de um filho com suas parceiras fato indicativo de um relacionamento duradouro o que segundo as *Constituições Primeiras* no seu Livro quinto no Título

²³ Arquivo Histórico Ultramarino – Avulsos de Pernambuco – cx. 251, doc. 16839 – ant. a 24/10/1804.

XXII caracterizaria o crime de concubinato, pois “o concubinato, ou amancebamento consiste em uma ilícita conversação do homem com mulher continuada por tempo considerável”.²⁴ As *Constituições Primeiras* determinavam que “se algum clérigo beneficiado (...) for convencido de estar amancebado com alguma mulher, pela primeira vez seja admoestado em segredo, que se aparte da ilícita conversação, e faça cessar a fama, e escândalo e será condenado em dez cruzados”.²⁵ Caso houvesse persistência do religioso por mais de três punições o juízo eclesiástico poderia tomar medidas mais drásticas, podendo privar o religioso perpetuamente de todos os benefícios, pensões, e quaisquer ofícios eclesiásticos.²⁶

Como podemos notar, as *Constituições Primeiras* previam várias punições mais brandas para os clérigos amancebados antes de uma punição rigorosa. Este fato tem relação com uma importante característica deste código de leis, as *Constituições Primeiras* serviam para proteger o clero colonial e não necessariamente para puni-lo, assim ao prever admoestações em segredo se pretendia resguardar não só a imagem do padre envolvido como a transgressão, mas sim de todo o clero. Além disso, a expulsão de um eclesiástico do grupo não colaborava necessariamente para o fortalecimento da Igreja colonial, pois sendo poucos os clérigos seculares se fazia necessário todas as tentativas possíveis de correção antes da aplicação de uma pena mais rígida.

Ao observarmos a existência de 50 filhos legitimados por clérigos seculares só na zona da mata da capitania de Pernambuco para o período de 1768 a 1804 acreditamos que este tratamento brando previsto pelas *Constituições Primeiras* para os concubinatos de clérigos foi prática do Tribunal eclesiástico do bispado de Pernambuco em fins do século XVIII. Porém não podemos confirmar esta prática em outras bases documentais, pois não foi possível encontrar até o momento a documentação do juízo eclesiástico de Pernambuco com os processos contra padres transgressores. Mas sabemos que no caso do bispado do Maranhão durante o século XVIII as sentenças aplicadas em juízo contra clérigos transgressores não se afastavam muito das determinações das *Constituições Primeiras* sendo as penas aplicadas com brandura e prudência.²⁷

E como as *Ordenações Filipinas* tratavam os clérigos que viviam em concubinato? No seu Livro quinto e Título 31 elas determinavam que os oficiais da justiça do rei não poderiam prender e nem mandar prender ou manter preso clérigo algum por ter uma barregã, salvo se fosse requerido pelo vigário, prelado ou superiores das ordens religiosas.²⁸ Assim, a justiça real se conformava em respeitar o foro privilegiado dos religiosos se ausentando de puni-los.

²⁴ VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia...**, p. 338.

²⁵ *Ibidem*, p. 342.

²⁶ *Ibidem*, p. 343.

²⁷ MENDONÇA, P.G. **Parochos imperfeitos...**, p. 282.

²⁸ **Código Filipino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal...**, p. 1182.

Mas como esta forma de tratamento das transgressões do clero refletia sobre a sociedade da América portuguesa e de modo mais específico sobre a população da zona da mata de Pernambuco? A nosso ver havia certa tolerância com relação a algumas práticas transgressoras adotadas pelo clero secular, como no caso dos filhos sacrílegos. Esta tolerância foi notada até mesmo pelos cronistas que vieram para Pernambuco no início do século XIX. O francês L. F. Tollenare, que esteve em Pernambuco entre 1816 e 1817, observou que “frades ricos e os cônegos pouco observam o voto de castidade; tem mulheres e filhos naturais, o que provoca pouco escândalo; mas coisa surpreendente! Chegam a fazê-los legitimar a fim de conseguir a entrada nas ordens”.²⁹ Este relato de Tollenare torna-se fidedigno quando verificamos os pedidos de *cartas de legitimação e perfilhação*, como no caso do reverendo doutor Simão Ribeiro Riba que teve no estado de clérigo do hábito de São Pedro de Maria José Lacerda, mulher solteira, 2 filhos sendo um deles o reverendo Simão Ribeiro Riba Júnior.³⁰ Não sabemos se o padre Simão Ribeiro Riba ordenou seu filho no bispado de Pernambuco, mas se isso ocorreu não parece ter sido exceção na América portuguesa, basta ver o caso de São Paulo no século XVIII, onde filhos de padres passam pelos *Processos de Habilitação de Gêner, Vitae et Moribus* recebiam dispensas de sua ilegitimidade para que pudessem tomar ordens.³¹

Outro viajante que passou por Pernambuco e teve a oportunidade de registrar a opinião da população sobre o clero foi o inglês Henry Koster. Koster viveu na zona da mata da capitania no início do século XIX tendo chegado ao Recife no dia 7 de dezembro de 1809, durante sua estadia ele teve a oportunidade de registrar o seguinte evento ocorrido durante a ordenação de um frade franciscano em Pernambuco:

Muitos frades franciscanos riram durante a cerimônia, especialmente quando o Guardião por acaso disse ao rapaz que estava muito desconcertado: “irmão, não tenha vergonha!” Um visitante perto de mim[Koster], na galeria, (...), disse em voz baixa, para que fosse ouvido apenas pelos mais próximos: “Vejam... o vosso próprio chefe aconselha que deveis por a vergonha de parte e, desgraçadamente, todos vós sois inclinadíssimos para cumprir a ordem”... Os frades que puderam ouvir riram todos.³²

Registrando de forma cômica este caso Koster deixa transparecer uma opinião que o povo tinha não só a respeito dos franciscanos, mas do clero de forma geral. E

²⁹ TOLLENARE, L. F. **Notas dominicais**. Recife: SEC; Departamento de Cultura, 1978, p. 94.

³⁰ Arquivo Histórico Ultramarino – Avulsos de Pernambuco – cx. 137, doc. 10203– ant. a 15/07/1780.

³¹ LOPES, Eliane Cristina. **O revelar do pecado...**, p. 252-253.

³² KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil**. Recife: SEC; Departamento de Cultura, 2. ed., 1978, p. 44-45.

justamente por ter uma visão de um clero dado às transgressões é que muitos destes desvios da norma deixavam de ser denunciados pela população ou eram parcialmente aceitos pela mesma, como a formação de famílias lideradas por padres.

Cabe destaque aqui uma característica que diferencia os pedidos de *cartas de legitimação e perfilhação* solicitadas para filhos de padres em Pernambuco daqueles feitos em Portugal. Segundo a historiadora Eliana Cristina Lopes, os filhos de padres só poderiam ser legitimados caso tivessem sido concebidos enquanto os pais fossem leigos, aparecendo assim nas *Cartas de Legitimação* de Portugal no século XVIII a afirmação de que os filhos eram havidos do pai “no tempo de leigos” ou “antes de receber ordens sacras”.³³ Lopes faz uma análise crítica destas afirmações, expondo que estes filhos poderiam ter nascidos da quebra de votos.

Porém, para o caso da zona da mata da capitania de Pernambuco a realidade é bem diferente, nos pedidos de *cartas de legitimação e perfilhação* tanto haviam filhos havidos antes da tomada de ordens sacras como depois do pai já ter o estado de sacerdote e algumas vezes não se fazia referência ao momento do nascimento do filho. E mesmo nos casos em que os filhos tinham nascido depois do padre já ordenado, ou seja, filhos sacrílegos, os despachos presentes ordenavam que se mandasse passar cartas de legitimação. Um exemplo é o caso do padre Caetano Alves Correia que era morador na vila do Recife e pediu uma *carta de legitimação* para sua filha Maria, o padre Caetano afirmou que teve Maria de uma mulher solteira quando já era sacerdote e mesmo assim obteve despacho favorável em seu pedido, sendo aprovado em 9 de julho de 1796.³⁴

Com base nesta documentação e nos relatos dos cronistas vemos então que as sacrílegas famílias fizeram parte do cotidiano da zona da mata da capitania de Pernambuco em fins do século XVIII e que com a ajuda das *cartas de legitimação e perfilhação* os filhos destas famílias eram aceitos dentro da sociedade colonial. Este fato não impediam as críticas dos moradores ao comportamento do clero, assim acreditamos na existência de certa tolerância por parte da população para com esta transgressão, mas que esta tolerância tinha limites que se ultrapassados poderiam gerar denúncias.

Devemos resaltar que a construção de famílias de padres seculares não foi uma singularidade de Pernambuco, este fato ocorreu em outras partes da América portuguesa. No caso do bispado do Maranhão no século XVIII a historiadora Pollyanna Gouveia de Mendonça demonstrou por meio da análise dos processos de Justiça Eclesiástica existência naquele bispado de relações familiares entre clérigos e mulheres para além da simples transgressão, sendo que para ela os motivos das delações à justiça eram:

³³ LOPES, Eliane Cristina. **O revelar do pecado...**, p. 192.

³⁴ Arquivo Histórico Ultramarino – Avulsos de Pernambuco – cx. 194, doc. 13310 – ant. a 01/07/1796.

a própria relação concubinária – o excesso de zelo, a presença de filhos, a coabitação, os presentes e carinho trocados – como o motivo maior da delação. Acredito, destarte, que o ‘escândalo’ desses relacionamentos, as características desses concubinatos vividos por figuras de destaque nesse meio social e a longevidade de seus casos de amor eram os motivos que levavam os religiosos ao Rol dos Culpados.³⁵

Por fim, podemos concluir que se havia uma legislação aplicada à colônia a qual discriminava os filhos sacrílegos por outro a prática da legitimação e perfilhação além das dispensas para que os estes filhos espúrios pudessem tomar ordens sacras funcionavam como uma via de inclusão social dos mesmos.

Para que possamos entender este mecanismo devemos ter em mente os objetivos dos dois códigos de leis por nos analisados e que trataram de alguma maneira dos filhos de padres na América portuguesa. No caso das *Constituições Primeiras* elas tinham como objetivo colocar em prática as determinações do Concílio de Trento, o qual buscava promover a formação de um clero mais austero nos costumes, preparado intelectualmente, coerente e o obediente a Roma,³⁶ garantindo assim uma posição social mais nobre para o clero na sociedade. Por outro lado, as *Ordenações Filipinas* visavam proteger a nobreza e impedir a dispersão dos seus bens nas mãos de uma vasta prole. Assim, nenhum dos dois códigos objetivava necessariamente promover a exclusão social dos filhos de padres. Por isso havia a prática do direito secular de aceitar a legitimação dos filhos sacrílegos quando não ofendiam os direitos de herança da nobreza e por sua vez o foro eclesiástico agia de forma a evitar o escândalo e a proteger os interesses dos seus membros e dos seus descendentes espúrios.

Concluimos então pela existência de certa tolerância tanto na prática do direito quanto no meio social no que se refere à formação de famílias de padres na zona da mata da capitania de Pernambuco em fins do século XVIII.

³⁵ MENDONÇA, P.G. **Sacrílegas famílias...**, p. 149.

³⁶ LAGE, L. As Constituições da Bahia e a Reforma Tridentina do Clero no Brasil. In: FEITLER B; SOUZA E. S. (orgs.). **A Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Editora Unifesp, 2011, p. 147 – 177.

O “Missionário do Brasil”, a devoção a Nossa Senhora da Lapa e o seminário em São Salvador dos Campos – recortes

*Gustavo Pereira*¹

O “Missionário do Brasil”

Nascido em 1707, oriundo de importantes famílias paulistas – tanto socialmente,² quanto no que diz respeito ao cenário religioso³ –, Ângelo de Siqueira foi batizado na igreja matriz de São Paulo e, desde a infância, trabalhou como músico, “obedecendo a um sistema de educação prática que envolvia filhos e agregados ao mesmo tempo em que aumentava a capacidade de operacionalidade do profissional-professor”, no caso, seu pai, Manuel Lopes de Siqueira, mestre-de-capela da matriz. Ângelo prosseguiu nessa posição de 1725 a 1733 e foi, de acordo com suas palavras, “o único Mestre de Capela, não só da Matriz, senão de todos os conventos da dita Cidade, ensinando a solfa, a tanger harpa, órgão e compondo solfas para assistir com músicas as festividades”; só ele, continua o testemunho, “ensina e tem escola na dita cidade”.⁴

Ângelo de Siqueira, ademais, frequentou as aulas do Colégio Jesuíta de São Paulo, onde obteve o título de mestre em artes. Desde cedo atraído ao estado eclesiástico, recebeu do bispo do Rio de Janeiro, em maio de 1726, atendimento a seu requerimento para tomar as ordens menores. A despeito da marca cristã-nova de sua

¹ Mestrando do PPGH-UFF (bolsista CAPES).

² RUBERT, A. O Missionário do Brasil: Padre Ângelo de Sequeira (1707-1776). **Revista do IHGB**, vol. 320, p. 137, 1978. Sua família “tinha boa posição social e era assaz abastada”, com bastantes representantes no meio eclesiástico. Diósnio Machado Neto ainda aponta que seu pai “constituiu um patrimônio considerável [...] era credor de importantes famílias, o que era capitalizado mais como crédito social que como lastro pecuniário; possuía peças de ouro, escravatura, ‘administrados do gentio’; enfim, incorporava bens incompatíveis com a função de mestre-de-capela, mas fundamentais para o trânsito entre os ‘homens principais da vila’”. MACHADO NETO, D. O ‘atalaia da fé’ contra as máculas do século: o missionário músico Ângelo de Siqueira. **Opus**, v. 11, p. 65-66, 2005.

³ “[...] a família Siqueira foi um firme tronco da música paulista da primeira metade do século XVIII. [...] Foram ao todo 52 anos de predominância sobre a arte paulista, que se desdobraram em inúmeros alunos, relações religiosas e políticas que com certeza consolidaram uma tradição musical [...] a música paulista até meados do século XVIII, [esteve] articulada ao redor do clã Lopes de Siqueira”. MACHADO NETO, D. O ‘atalaia da fé’ contra as máculas do século..., p. 64.

⁴ MACHADO NETO, D. O ‘atalaia da fé’ contra as máculas do século..., p. 66, 77-78. Citando ACMSP, PHGM, doc. 1-8-120, p. 1.

família, que levantou iniciais constrangimentos,⁵ iniciou seu caminho nas ordens sacras. Estudou teologia moral especulativa, habilitando-se em cerimônias litúrgicas e dirigiu-se ao Rio de Janeiro para receber as ordens maiores. Terminados os exercícios espirituais em maio de 1733, recebeu o subdiaconato e o diaconato, sendo ordenado presbítero em junho do mesmo ano. De volta a São Paulo, distinguiu-se, desde logo, como bom pregador.⁶

Atraído pelo estudo e pela prática do direito, obteve autorização para tal ofício, a despeito de não ter cursado Leis em Coimbra,⁷ e exerceu diversos cargos na administração eclesiástica que demandavam conhecimento das ordenações jurídicas e reputação ilibada. “A proximidade com as leis, o vínculo ancestral e o lastro econômico da família” tornaram-no “pessoa orgânica na Câmara do Senado da cidade de São Paulo”.⁸ Foi nomeado escrivão do Auditório Eclesiástico de São Paulo e se inscreveu na Irmandade de São Pedro dos Clérigos,⁹ em que se destacou por ter requerido ao bispo licença para construir uma igreja em honra ao *Príncipe dos Apóstolos*. Obtida a autorização em 1740, foi encarregado pela Cúria da construção do referido templo – a cujo fim doou casas e terrenos.¹⁰ Identificando-se com tais atividades, o sacerdote acabou por dedicar-se à vida missionária, desfazendo-se de seus bens e dos interesses de sua família.¹¹

⁵ O fato de ter familiares no meio eclesiástico foi recordado e empregado por Ângelo quando de seu processo de *genere et moribus*. MACHADO NETO, D. O ‘atalaia da fé’ contra as máculas do século..., p. 66-70; RUBERT, A. O Missionário do Brasil..., p. 138.

⁶ RUBERT, A. O Missionário do Brasil..., p. 138. Segundo as *Constituições primeiras*, 25 anos era a idade mínima para a ordenação de um presbítero. VIDE, D. S. M. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Brasília: Senado Federal, 2007.

⁷ Primeiro, do governador da praça de Santos, em 1739, e, depois, do capitão-general da Capitania de São Paulo. RUBERT, A. O Missionário do Brasil..., p. 139. Pode-se apontar sua formação na *Ratio* jesuítica como origem de sua destreza no debate pela doutrina do probalismo – fundamental para seu envolvimento com a *arte do Direito*. Devido ao número insuficiente de letrados, formados ou peritos em Direito, alguns clérigos obtinham, à época, autorização para advogar no foro civil.

⁸ MACHADO NETO, D. O ‘atalaia da fé’ contra as máculas do século..., p. 83-84. Os vereadores, apontou Monsenhor Paulo F. da Silveira Camargo, “tinham no padre-músico seu orador predileto, seus sermões eram celebrados com ‘agrado geral deste povo’, como testemunham os camaristas”.

⁹ Trata-se da *Venerável Irmandade de São Pedro dos Clérigos*, que engloba o corpo eclesiástico.

¹⁰ RUBERT, A. O Missionário do Brasil..., p. 139 “uma destas casas serviu posteriormente para o Seminário dos Órfãos”.

¹¹ *Ibidem*, p. 140. Tendo doado outra “de suas casas para habitação do primeiro bispo de S. Paulo”. Em relato à S. C. de *Propaganda Fide* em 1741, o prefeito dos capuchinos do Hospício do Rio informou que “Abandonou todos os parentes e quanto tinha e se dedicou à pregação das verdades do Evangelho. Prega com muito espírito, é muito zeloso da salvação as alma, de bom exemplo, inimigo do interesse temporal e alheio aos negócios do século”.

Em 1741, foi nomeado, pelo bispo do Rio de Janeiro, visitador diocesano e missionário para a Capitania de São Paulo. Iniciaram-se, assim, suas andanças, com pregações nas *paróquias* e no *sertão*, tendo logo granjeado “a simpatia das populações, que acorriam de toda parte para ouvir sua palavra inflamada e cheia de fé”. Além de comover os ouvintes à penitência e à reconciliação espiritual, movia-os a reformas e ao levantamento de templos.¹² Com a criação do Bispado de São Paulo, foi nomeado missionário visitador da nova diocese.¹³

Para Machado Neto, o Padre Ângelo de Siqueira coordenaria uma “missão de espiritualização católica de dimensão somente comparável à dos jesuítas de primeira hora”. Nesse ímpeto, o padre, durante 17 anos, percorreu grande parte do território luso-americano – desde os limites da região castelhana, no sul, até o sertão do centro-oeste. Para o autor, o padre estaria, ademais, preparado para proceder a “reformas radicais nas formas nativas de representação litúrgica. [...] a música era intrínseca à ação, mais ainda sendo ele um mestre-de-capela” com “tradição na arte da música”.¹⁴

Por volta de 1747, o Padre Ângelo dirigiu-se ao Rio de Janeiro, onde percorreu muitas paróquias do litoral, tendo em S. Salvador dos Campos e na cidade do Rio de Janeiro “o principal teatro” de sua atividade apostólica. Em Campos, após “concorrida missão”, deu início à fundação de uma igreja, com seminário anexo, para “formar um clero à altura de sua missão [...] impelido pela conversão dos índios, com os quais já contactara nos sertões de Goiás e Mato Grosso e nas cercanias da Vila de Campos”.¹⁵ Na capital, já em 1751, deu continuidade a seu trabalho. Obteve

¹²“em longas procissões, carregando as pedras em sinal de penitência, iam os fiéis alegres a levantar o seu templo de oração”. RUBERT, A. O Missionário do Brasil..., p. 141-42. Sérgio Chahon assevera: “por mais que se enfatize [...] o papel ativo do trono e da cúpula do clero e seus agentes na edificação, manutenção e ornato das matrizes [...] é forçoso reconhecer que o conjunto dos fiéis não se limitava apenas [...] a se beneficiar com o funcionamento dessas sedes de culto. [...] longe de concorrer unicamente com o pagamento dos dízimos à Fazenda Real, [...] chegava, por vezes, a tomar parte de diferentes maneiras na referida obra – fazendo-se [...] como que sócio daquelas instituições no empreendimento em questão”. CHAHON, S. **Os Convidados para a Ceia do Senhor: As Missas e a Vivência Leiga do Catolicismo na Cidade do Rio de Janeiro e Arredores (1750-1820)**. São Paulo: Edusp, 2008, p. 141.

¹³ MACHADO NETO, D. O ‘atalaia da fé’ contra as máculas do século..., p. 84-85. Entre suas prerrogativas, destacam-se: “aumentar as fábricas das igrejas, inclusive solicitando sesmarias para o povo cultivar e assim poder aumentar a arrecadação dos dízimos; levantar dados a respeito da região e seus habitantes [...] para então averiguar possíveis desvios espirituais e propor soluções; conceder dispensas matrimoniais [...]; administrar as fábricas [...] nas igrejas [...]; conceder indulgências; corrigir o culto, verificando a Exposição do Santíssimo Sacramento, realização de procissões, *Te Deum* etc. [...]”

¹⁴ MACHADO NETO, D. O ‘atalaia da fé’ contra as máculas do século..., p. 84-86.

¹⁵ RUBERT, A. O Missionário do Brasil..., p. 142. Também esteve em Angra dos Reis, onde se construiu uma igreja.

do bispo autorização para erigir uma igreja em louvor a N. S. da Lapa, com seminário anexo, isento da jurisdição paroquial, “como também Casa de Exercícios Espirituais para os ordinandos”. Concluída a obra, logo começou a se povoar a região, com devotos em peregrinação para venerar a Virgem.¹⁶

Prosseguindo em suas atividades, o padre partiu em 1753 para o reino, onde obteve, por intermédio do Núncio Papal, a confirmação do papa Bento XIV das “faculdades de missionário apostólico” e também o título de “Protonatário de S. S.”.¹⁷ Atendendo ao pedido dos bispos e do povo, dedicou-se ao exercício de missões, além de ter aproveitado para imprimir seis de seus livros.¹⁸ Em Lisboa, entre pregações e missões, também edificou uma igreja em honra a N. S. da Lapa, com “anexo recolhimento para as *pobres órfãs desamparadas*”.¹⁹ No ano seguinte, atendendo ao governador das Armas do Porto, partiu para a dita cidade, em que obteve da Câmara a doação de um terreno “ao pé do monte de S. Ovídio”, para erigir uma capela a N. S. da Lapa, com seminário anexo, a cuja construção, depois de pregações e missões – entusiasmando o povo –, deu início em 1755.²⁰

No mesmo ano, o papa concedeu, a seu pedido, confirmação apostólica e indulgências, estabelecendo a Irmandade de N. S. da Lapa.²¹ Dado o grande número

¹⁶ *Ibidem*, p. 145. Assim deu-se a origem do bairro da Lapa. O padre, ao pedir, em 1753, um *anel de água* para seu seminário, mandou informar que “depois que se fundou [...] o Seminário de N. S. da Lapa, tem corrido tanta gente a fundar casas [...] que é já uma cidadela com ruas inteiras e continuadas até N. S. da Glória em grande número de moradores, porém [...] vão buscar [água] em distância de mais de légua com muito detrimento e como o cano da Carioca passa por um morro junto ao Seminário que está no meio desta nova povoação, Pede a V. Majestade seja servido conceder que se possa tirar do dito cano um anel de água, o qual passando pelo Seminário se faça público em chafariz a todos aqueles moradores”. AHU_CU_017-01, cx. 70, doc. 16379.

¹⁷ RUBERT, A. O Missionário do Brasil..., p. 146-47. O padre “nunca esteve em Roma. Tinha, sim, o desejo de ir, mas como ele mesmo escreve ao Papa Bento XIV, ocupadíssimo nas missões populares, principalmente no Bispado do Rio de Janeiro, nem o bispo nem o governador o autorizaram a ir a Roma”. Trata-se de um título honorífico concedido pelo Papa.

¹⁸ Quais sejam: *Botica preciosa e precioso tesouro da Lapa...* (1754); *O livro do vinde e vêde e do sermão do dia de juízo universal...* (1758); *O penitente arrependido e fiel companheiro para se instruir uma alma devota e arrependida, fazer uma boa confissão geral etc...* (1755); *Sermões de penitência...*; *Pedra íman da novena da Nossa Senhora da Lapa...* (1753); *Exercícios Devotos...* (1759). Haveria, ainda: *Clama, ne cesses, coleção de sermões de missões...* obra provavelmente inédita, em que reuniu, em cinco volumes, seus sermões.

¹⁹ RUBERT, A. O Missionário do Brasil..., p. 147. Há relatos de que teria predito, em sermão, o terremoto de 1755.

²⁰ *Ibidem*, p. 147-48. Consta que a dita capela “foi levantada em 20 dias! No dia 9 de março o referido missionário celebrou a 1ª missa, marcando o dia seguinte para a solene transladação da imagem, em cujo cortejo tomaram parte o governador do Bispado, o cabido, religiosos, as autoridades civis e militares e enorme multidão de fiéis”.

²¹ *Ibidem*, p. 147-48; COELHO, C. **Venerável Irmandade de N. S. da Lapa**. Porto, 1955.

de devotos, fez-se pequena a capela que se havia erigido e, em 17 de junho de 1756, lançou-se solenemente a pedra fundamental de um novo templo, "igual na majestade de sua estrutura às maiores Catedrais do Reino". A igreja concluiu-se apenas em 1763. Já o seminário anexo só foi autorizado em junho de 1792.²²

De acordo com seus relatos, o padre Ângelo, até o ano de 1759, pregara missões e mesmo promovera a construção de igrejas em louvor a N. S. da Lapa em diversas localidades portuguesas, de modo que, com a divulgação da "fama de suas virtudes e de seu ardor apostólico", o bispo e o clero da Galícia convidaram-no para pregar missões no Bispado de Tuy e em outras regiões espanholas. Manteve-se, portanto, ativo no continente europeu até seu retorno à América, em meados de 1765 – já com a idade avançada e com "a saúde combalida, alquebrado pelas contínuas andanças missionárias". Deu continuidade a suas missões, a despeito das mazelas da idade, nas paróquias do Rio de Janeiro, por onde animou as obras que havia fundado. No ano de 1776, recolheu-se no seminário da Lapa no Rio de Janeiro, onde, no dia sete de setembro, faleceu, "sendo sepultado com grande concurso de fiéis, na igreja de Nossa Senhora da Lapa por ele fundada".²³

A devoção a Nossa Senhora da Lapa

Dadas as particularidades de tal invocação mariana, cujo valor, no cenário ibérico, é bastante acentuado,²⁴ as inúmeras referências à Virgem enquanto *Soberana Senhora da Lapa*; evocada ao longo da trajetória do Padre Ângelo de Siqueira – em pregações, textos, imagens, templos e seminários –, deixam patente a importância, também para ele, do culto à Mãe de Deus. Em sua *Botica Preciosa e Tesouro da Lapa*, o padre, remontando ao inicial momento da narrativa bíblica, quando Deus, "com aquela palavra prodigiosa, *fiat*, criou toda esta máquina universal, celeste e terrestre, para por meio destas exterioridades melhor se dar a conhecer", desenvolve um relato, mencionando a necessidade humana de redenção e a *resposta* divina ao problema:

²² RUBERT, A. O Missionário do Brasil..., p. 148-49. "não obstante estar o templo ainda inacabado, a 7 de abril de 1761, houve solene transladação da imagem de Nossa Senhora da Lapa, que em procissão de penitência para livrar também a cidade do flagelo do terremoto, foi levada à Sé Catedral, onde o nosso missionário fez empolgante sermão". Ademais, "o infante D. Pedro [...] aceitou ser o protetor da Irmandade. Daí veio, provavelmente, que a Igreja da Lapa foi escolhida para guardar o coração do 1º imperador do Brasil".

²³ *Ibidem*, p. 149, 156. Sobre sua atuação nessa fase tardia: em "novembro de 1773, D. frei Antônio do Desterro, que já beirava a sepultura, deu-lhe amplas faculdades e recomenda-o aos párocos do Recôncavo para que colaborem com ele, pois a mandado do Bispo, vai pregar missões nas ditas paróquias. Seu sucessor [...], que em Portugal fora testemunha de seu grande zelo, a 26 de novembro de 1774, renova-lhe as faculdades de missionário. Como se pode concluir, exerceu seu *mínus* predileto e abençoado até que suas forças o permitiram".

²⁴ "A Senhora da Lapa, em Portugal e Santiago de Compostela, na Espanha, chegaram a ser, em tempos, os dois Santuários mais importantes da Península Ibérica" – Origem do Culto In: **História**. Santuário de Nossa Senhora da Lapa, Conselho de Sernacelhe, Freguesia de Quintela. Disponível em: <http://www.santuariodalapa.pt/historia.html>

“para confirmar este amor, encarnou o filho no sacratíssimo ventre de Maria Santíssima para se comunicar com os filhos dos homens [...], derramando tanto sangue para antídoto e medicina dos nossos pecados”; culminando com um destaque ao papel de Maria.²⁵

O padre apresenta a devoção a N. S. da Lapa como “a verdadeira medicina para todas as enfermidades do corpo e da alma”; orações, óleos, os rosários e águas bentas seriam a *botica preciosa* referida no título.²⁶ Para ele, sua *farmácia sagrada* “deixa perder de vista a todas as ciências e prodígios da natureza”. Remetendo-se, pois, à sabedoria de Salomão acerca da “virtude de todas as plantas do universo [...] que se resolveu a escrever livros para neles nos deixar o conhecimento das ervas e flores, para não experimentarmos doenças e enfermidades nas criaturas”, o padre afirma que as pessoas só se lembravam, ao olhar os ditos livros, dos efeitos das ervas, e não da causa da cura. Por isso, “vendo o profeta Ezequias esta ingratidão, mandou queimar todos estes livros, onde se achava a Botica Preciosa e Tesouro Precioso de Salomão”.²⁷ Após relatar o desamparo do povo do Antigo Testamento, dada a perda dos tais livros, que tanto lhes serviam, o Padre Ângelo interroga:

mas que diria Salomão, se à vista desta Botica Preciosa da Lapa, ressuscitara e ouvira contar os prodígios das virtudes das rosas, óleos, flores e águas bentas, do Rosário da Botica da Lapa? Que faria, que diria, se visse em uma só flor todas as virtudes recopiladas de todas as flores? Que considerando em uma só planta as virtudes de todas as plantas? Ora, o certo é que diria pasmado Salomão: flor como esta, medicina como esta não achei em todo o mundo, nem pude penetrar, nem a minha ciência pode indagar e descobrir a sua virtude, e por isso a não escrevi nos meus livros, porque todas quanto achei, lá as pus, e nenhuma é como esta.²⁸

²⁵ Nesse sentido, o padre afirma ter Cristo recomendado, quando da Paixão, “à sua e nossa Mãe MARIA Santíssima, que somos seus filhos: *Mulier, ecce Filius tuus*”. SIQUEIRA, A. **Botica preciosa e Tesouro precioso da Lapa...** Lisboa: Offic. de Miguel Rodrigues, 1754, p. 1-2.

²⁶ Lê-se, por exemplo: “é Maria Santíssima a verdadeira Botica Preciosa, o verdadeiro Tesouro, tudo nos vem por suas mãos [...] e como nas Boticas se acha a variedade de remédios, vai nesta uma receita dos Santos Advogados para todas as enfermidades para qualquer enfermo escolher a que mais lhe agradar e saiba que sobre todas as receitas e vocações, é Nossa Senhora da Lapa a principal advogada para todas as enfermidades corporais e espirituais”. SIQUEIRA, A. **Botica preciosa e Tesouro precioso da Lapa...**, p. 5-6.

²⁷ *Ibidem*, p. 2-4.

²⁸ *Ibidem*, p. 04-05.

No decorrer de sua *Botica* – que julgava, portanto, mais preciosa que sua suposta antecedente, fundada na sabedoria de Salomão –, o padre desenvolve uma espécie de *manual do bom cristão*. Nesse sentido, apresenta – além dos diferentes “remédios” para as mais variadas situações,²⁹ confirmados por uma série de relatos de milagres e curas – uma versão resumida da *Doutrina Cristã*, em formato de perguntas e respostas,³⁰ um *modo prático para confessar e comungar* e mesmo alguns *modos de ajudar à Missa*.³¹ Apresenta, ainda, uma série de hinos, orações e ladainhas.³² Em trecho dedicado à instrução acerca da novena de N. S. da Lapa, lê-se:

Soberana Imperatriz do Céu e da terra, Rainha dos Anjos, Puríssima Mãe de Deus e Clementíssima Mãe de pecadores, Templo inefável da Santíssima Trindade, alegria dos justos, consoladora dos afligidos, amparo dos desamparados e *Senhora da Lapa*, é tempo, Senhora, pela puríssima limpeza de vosso sagrado corpo, pela multidão de graus de graça e quase infinitos dons, que enobrecem e adornam a vossa bendita alma, de vos pedirmos humildemente chorando aos vossos pés, que pela vida, que fizestes para [esperança] dos vossos verdadeiros devotos e justos, e pela incompreensível dignidade de Mãe de Deus, pela glória, que gozais entre todos os cortesãos do Céu, e *pelos trezentos anos, que estivestes oculta em uma lapa por causa dos mouros possuírem Espanha e Portugal, depois de restaurada pelos cristãos fostes milagrosamente aparecida entre umas montanhas*, vos peço me ajude com vosso poderoso patrocínio, para que possa resistir

²⁹ Trata-se da apresentação de orações e pedidos a santos para problemas específicos, mas mantendo referência última à Virgem. Em alguns casos, apresenta conselhos de teor *moral* ou *comportamental*. É emblemático, nesse sentido, seu *Remedio para viver bem e ajustado à razão e à lei divina e para agradar a Deus e às suas criaturas, fundado no Evangelho*. *Ibidem*, p. 550-554.

³⁰ “Achei justo pôr a Doutrina Cristã, para que os pais de famílias a ensinem aos seus filhos, criados e escravos. Estão os livros cheios das indulgências, que ganham os que as ensinam e os pais de famílias hão de dar mui estreitas contas a Deus por não ensinarem a Doutrina, Orações e confessar aos seus obrigados”. SIQUEIRA, A. **Botica preciosa e Tesouro precioso da Lapa...**, p. 26-38. Além das perguntas e resposta, consta reproduzido o credo – em latim e traduzido para o português. Aos moldes tridentinos, afirma-se a autoridade da Igreja Católica Romana, cuja “Cabeça é o Papa; e o que esta verdadeira Igreja determina, isto é o que todos estamos obrigados a crer” e busca-se esclarecer os sacramentos, mandamentos e mistérios.

³¹ *Ibidem*, Respectivamente, p. 38-44 e 44-50.

³² Também para as orações o padre elabora um *modo prático*. Ver, por exemplo, **Modo de Rezar o Rosário da Virgem Nossa Senhora**. SIQUEIRA, A. **Botica preciosa e Tesouro precioso da Lapa...**, p. 73-85. Pela amplitude dos textos que apresenta e a relação com a vivência religiosa – o olhar *prático* para o fiel –, pode-se aproximar o livro dos textos estudados por S. Chahon. CHAHON, S. **Os Convidados para a Ceia do Senhor...**, cap. III: “Os fiéis e o transcurso da Missa”.

com fortaleza e constância às investidas do demônio e principalmente às suas tentações em todo o tempo, para que tire o fruto que pretendo desta novena e possa conseguir por meio do vosso patrocínio o despacho da minha petição (*aqui faça a sua petição, que quiser*) e possa conceber pensamentos santos e obras boas, sem nelas respeitar coisas terrenas e peremptórias; mas só sim considere nas coisas celestiais para maior honra e glória de vosso bendito Filho, para que na vossa e sua companhia [nós] vamos gozar em companhia dos Anjos por todos os séculos. Amém.³³

A *instrução*, além de exemplificar uma forma com que se apresentavam tais textos *práticos*, voltados ao uso pessoal do fiel – que deveria encaminhar seus pedidos, como bem indica o autor, de uma forma específica e em momento determinado –, é também interessante por apresentar uma versão resumida sobre a origem da referida devoção mariana.

O padre Raphael Bluteau, em seu *Vocabulário Portuguez e Latino*, publicado no século XVIII, define *lapa* como sendo uma “concavidade na costa do monte, pouco profunda”.³⁴ Pois foi justamente em torno de uma imagem encontrada em uma espécie de gruta, como apontou o Padre Ângelo, que se desenvolveu a lenda originária da devoção a N. S. *da Lapa*. Trata-se de uma narrativa que, integrada a um modelo tradicional que preenche o imaginário popular luso – “imagens da Virgem encontradas em brenhas, silvas, penedos, árvores etc., bem como a associação com a ocupação muçulmana” –, remonta ao final do século X, narrando o “famigerado Almançor a atingir S. Tiago de Compostela e regressar por Lamego, Aguiar da Beira e Viseu”, destruindo as localidades por onde passava. Para escapar a sua fúria, as religiosas de um mosteiro da região teriam deixado sua morada, carregando, entre víveres e pertences, uma imagem de Nossa Senhora – que, como forma de garantir sua conservação, esconderam em uma *lapa*.³⁵

Passados quase cinco séculos, Joana, uma menina pastora surda-muda, enquanto cuidava de seu rebanho, em uma pequena freguesia de Quintela, deparou-se com a referida imagem. Após a *rapariga* iniciar um constante zelo pela relíquia, ver suas ovelhas engordarem, passar a carregá-la em seu cesto e recobrar a fala, espalhou-se a fama da imagem (que permanecera intacta, mesmo tendo sido lançada ao fogo). Como, a despeito dos esforços para levá-la à igreja paroquial, a relíquia retornasse

³³ *Novena de Nossa Senhora da Lapa. Preparatório para todos os dias, antes de principiar a novena*. SIQUEIRA, A. **Botica preciosa e Thesouro precioso da Lapa...**, p. 59-60; preparatório da novena: p. 51-72 [grifos meus].

³⁴ BLUTEAU, R. “Lapa”. In: **Vocabulario portuguez e latino**. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728, Tomo V, p. 38.

³⁵ *Nossa Senhora da Lapa*. Departamento dos Bens Culturais da Diocese do Porto, Secretariado Diocesano de Liturgia, Diocese do Porto. Disponível em: <http://www.bcdp.org/>

sempre a sua gruta, arrumou-se sua *lapa* em forma de capela, para onde passou a se dirigir uma multidão em procissão.

Após sua chegada a Portugal, os padres da Companhia de Jesus obtiveram do rei D. Sebastião “que se unisse ao Colégio de Coimbra a abadia da Rua de S. Pelágio (ou Paio) [...] com as cinco igrejas anexas”. Desse modo, os jesuítas ficaram na posse do padroado da colegiada de S. Paio, que incluía a paróquia de Quintela, tornando-se responsáveis pela localidade da Lapa, o que os levou a incentivar a devoção mariana e a atrair maior número de peregrinos, com “as pregações, as confissões e a assistência gratuita”. Estabeleceu-se, pois, forte relação entre os inacianos e a devoção a N. S. da Lapa.³⁶

Em 1610, o Padre João Álvares, visitador dos jesuítas lusos, deu início à promoção do estabelecimento do Santuário de N. S. da Lapa, com acentuada “sensibilidade artística, chamando os melhores construtores da região e pelo zelo de pastor, provendo às necessidades do culto e do acolhimento dos peregrinos”. Coube, mais tarde, a outro inaciano, o Padre António Cordeiro, a realização da obra – iniciando-se, também, a construção do futuro colégio (1685) que se abriria à docência em 1714. Com a ação dos padres da Companhia de Jesus, o culto a N. S. da Lapa difundiu-se rapidamente. Inicialmente pela região em torno do santuário, e logo por todo o império luso – e mesmo pelas regiões hispânicas. A devoção apresentou “particular incidência no Rio de Janeiro e [em] S. Paulo”. Já em um período em que os jesuítas enfrentavam acentuadas oposições, coube justamente ao Padre Ângelo o novo fôlego dado ao culto, com “o estabelecimento das diversas Lapas” – imagens, igrejas, capelas, seminários –,³⁷ especialmente no norte de Portugal e no centro-sul da América lusa, e a fundação da Irmandade de N. S. da Lapa. D. Frei Antônio do Desterro testemunhou à Santa Sé tal empenho, indicando que o padre,

com grande espírito e divinamente, como creio, iluminado por singular zelo, com suas missões, que quase nunca interrompeu, excitou os ânimos de todos de tal forma que conquistou muitas almas perdidas e mereceu alcançar admiráveis conversões de pecadores. *Começou, além disso, a promover com tanto empenho espiritual o culto da Ssma. Virgem, que em quase todas as esquinas da cidade vêem-se erigidos oratórios, verdadeiramente belos e dourados, e neles foram colocadas imagens da Virgem, em cuja honra, todas as noites, por todas as praças da cidade recitam-se devotamente a saudação angélica [rosário] e em alguns dias do ano sucedem-se diversas celebrações.*³⁸

O seminário em S. Salvador dos Campos

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ RUBERT, A. O Missionário do Brasil..., p. 145-46. Arq. Vat., S. C. Conc., Scat. I G., dc. 1.159 [grifos meus].

A confiar no apontado por Raphael Bluteau, entendia-se por seminário, à época, “a casa em que se criam e se ensinam moços em bons costumes e virtudes para o serviço de Deus e da Igreja”. O padre, ademais, aponta que “depois do Concílio Tridentino encomendar e ordenar a fundação dos Seminários, se fizeram muitos na Cristandade”.³⁹ De fato, a reforma do setor eclesiástico fora o pivô dos esforços de renovação da Igreja católica. O concílio, ao confirmar o papel dos sacerdotes enquanto intermediários e *filtros* entre os fiéis e o sagrado, preocupou-se com a formação dos padres e com o conteúdo de suas prédicas,⁴⁰ orientando os bispos a estabelecer seminários nos territórios sob sua jurisdição; instituições em que se orientasse “uma mentalidade profissional na execução das tarefas pastorais: pregação, liturgia, administração dos sacramentos”.⁴¹

Monsenhor Pizarro e Araújo, no que remonta ao concílio, aponta que, sendo os seminários “o centro da instrução de todo o clero em cada uma das dioceses, desejava-se esse estabelecimento na do Rio de Janeiro, onde a falta de meio a sustentá-lo retardava a sua fundação”. Pizarro, então, assinala alguns seminários estabelecidos no bispado, a despeito das dificuldades: o bispo D. Frei Antônio de Guadalupe teria dado origem ao Seminário Episcopal de S. José (1739),⁴² “em benefício da mocidade e do Estado, isentando-o da jurisdição paroquial” e a um outro seminário, “que se dizia dos órfãos”, para fornecer “educação e instrução da desgraçada e desvalida mocidade de meninos órfãos e pobres” (1749).⁴³ Pizarro e

³⁹ BLUTEAU, R. “Seminário”. **Vocabulário português e latino...**, Tomo VII, p. 569.

⁴⁰ DELUMEAU, J. & COTTRE, M. **Le catholicisme entre Luther et Voltaire**. Paris: PUF, 1996, p. 82-83; TALLON, A. **Le Concile de Trente**. Paris: CERF, 2000, p. 45-63; PAIVA, J. P. Episcopado e pregação no Portugal Moderno: formas de actuação e de vigilância. **Via Spiritus**. N. 16, 2009. NEVES, G. P. **O Seminário de Olinda: educação, cultura e política nos tempos modernos**. Dissertação de mestrado. Niterói: UFF, 1984, p. 313-20.

⁴¹ MORÁN, M. & ANDRÉS-GALLEGO, J. O Pregador In: VILLARI, R. **O Homem Barroco**. Lisboa: Presença, 1995, p. 126.

⁴² De acordo com Guilherme Pereira das Neves, tratou-se do “primeiro seminário episcopal no Brasil, mas que devia manter-se com rendas próprias”. NEVES, G. P. **O Seminário de Olinda...**, p. 317.

⁴³ Com lições de “Gramática Latina, Música e Cantochão”. PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. **Memórias Históricas do Rio de Janeiro...**, V.II, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945, p. 174-76. Tais estabelecimentos não se voltavam exclusivamente ao ensino religioso, a despeito do que a definição mais rigorosa poderia indicar. Importante, ainda, apontar que tal relação não esgota a quantidade de locais de ensino. Sublinha-se a existência de um convento dos Carmelitas, em que se podia estudar Teologia e que os jesuítas também preparavam para o sacerdócio. Nesse sentido, “pela sua fidelidade a um modelo pedagógico concreto (a famosa *ratio studiorum*), os jesuítas foram os que elaboraram algo de semelhante a um método próprio de formação dos seus pregadores, baseado no estudo dos autores clássicos [...] e, a partir de 1660, do manual de Cipriano Soarez”. MORÁN, M. & ANDRÉS-GALLEGO, J. O Pregador..., p. 130. Serafim Leite afirma que “além de pública e geral, a instrução, dada pelos jesuítas no Brasil, nos seus colégios, era gratuita. Dizemos colégios, não seminários. Nos

Araújo ainda indica que, “parecendo necessário maior número de seminários na cidade além dos dois já estabelecidos, se persuadiu o padre Ângelo de Siqueira, natural de S. Paulo e missionário apostólico, que faria grande serviço a Deus e ao público, se levantasse um terceiro”.⁴⁴

De acordo com Guilherme Pereira das Neves, tais seminários representavam “certa especialização de algumas casas em torno da formação sacerdotal”. O historiador indica a ocorrência de instituições semelhantes em outras localidades, como os seminários fundados pelos inacianos em Belém da Cachoeira (1687), Aquirás (1727), Paranaguá (1730).⁴⁵ Para Pereira das Neves, “nessas casas, introduzia-se o costume de conservar os alunos destinados à vida religiosa como internos, isolando-os do mundo e disciplinando-os”.⁴⁶

O seminário da Lapa do Rio de Janeiro, fundado em 1751, permaneceu em atividade até 1811.⁴⁷ Rubert aponta que nele “estudaram muitos sacerdotes, sendo aluno destacado D. Feliciano José Rodrigues Prates, 1º bispo do Rio Grande do Sul”. No ano seguinte ao de sua fundação, constava o testemunho de que “os alunos, que já são 30, ocupam a igreja de N. S. da Lapa, onde os ordinandos fazem os exercícios espirituais de S. Inácio”.⁴⁸ De acordo com Pizarro, o estabelecimento destinou-se “à mocidade no ensino do Canto-chão, da Latinidade e de Cerimônias do Coro e também para a casa de exercícios espirituais aos ordenados”.⁴⁹

seminários os alunos não recebiam apenas instrução e educação, recebiam também moradia e sustento: quer dizer que eram internatos escolares, com a competente e indispensável remuneração de custos de vida [...]. A distinção entre seminários e colégios consiste em que nos seminários admitiam-se de preferência os que se destinavam à carreira eclesiástica, e a admissão nos colégios estava patente a todos. Nos seminários, instrução particular: nos colégios, pública e gratuita”. LEITE, S. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2004, vol. VII, p. 51.

⁴⁴ PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. **Memórias Históricas do Rio de Janeiro...**, p. 171, 78-79.

⁴⁵ Ademais, “nos dez anos que precederam a expulsão dos jesuítas, o movimento de criação de seminários intensificou-se, destacando-se a atuação do padre Gabriel Malagrida [...]. Em 1747, ele já tinha percorrido o interior da Bahia, Pernambuco, Paraíba, Ceará e Maranhão, onde tinha auxiliado a estabelecer seminários em Salvador e São Luís, e chegou então ao Pará, para a criação de um outro”. Após descrever os percalços de tais estabelecimentos, o autor indica que “iniciativas semelhantes foram intentadas na Bahia, em São Paulo e em Mariana, mas só nesta última sobreviveu, com muitas dificuldades, à expulsão dos jesuítas”. NEVES, G. P. **O Seminário de Olinda...**, p. 318-20.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 316-17.

⁴⁷ Quando foi entregue, juntamente com a igreja a que estava anexado, aos padres carmelitas, que haviam cedido seu convento e sua igreja para a Corte de D. João VI – tornando-se Capela Real.

⁴⁸ RUBERT, A. **O Missionário do Brasil...**, p. 145-46.

⁴⁹ PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. **Memórias Históricas do Rio de Janeiro...**, p. 177.

No que diz respeito ao seminário de mesma invocação fundado também pelo Padre Ângelo em S. Salvador dos Campos – do qual se costuma falar muito pouco –, tem-se, em oposição à relativa continuidade da instituição na capital, uma série de percalços que acabaram por conformar um uso diferenciado do espaço no quotidiano religioso da Comarca. Em representação enviada ao Conselho Ultramarino no ano de 1754, os *campistas* apresentam um elucidativo histórico do referido seminário:

indo o Missionário Apostólico Ângelo de Siqueira em missão com todas as facultades in vitro e foro do Exlentíssimo e Reverendíssimo Bispo do Rio de Janeiro, intimou e persuadiu o povo o quanto era necessário naquela dita Vila um Seminário por ficar distante do Rio de Janeiro oitenta léguas e da Capitania do Espírito Santo setenta léguas e, com efeito, fez o dito Seminário e eles Suplicantes concorreram com o que puderam, sem que o dito Exl^{mo} e Rv^{mo} Bispo concorresse com coisa alguma, nem para a Igreja e Seminário e nem para um Aljube [prisão eclesiástica] que o dito Missionário fez no mesmo seminário, onde fez Casas e Residências para toda a Justiça Eclesiástica e meteu no dito Seminário ao Vigário Geral, ao da vara, Escrivão Promotor e Aljubeiro, fez casas para as audiências publicas, estabeleceu na forma que pode, deixando Currais de gado, terras, Casas e uma quinta para rendimento do dito Seminário.⁵⁰

Com efeito, como visto, o Padre Ângelo – como de costume, em suas missões –, comoveu o povo de Campos, após suas prédicas, a se empenhar na construção de uma igreja e também, por julgar necessário à região, que tinha patente a proximidade com o *sertão dos gentios goytacazes*, de um seminário.⁵¹ Nesse sentido, é bastante reveladora da motivação missionária por trás de suas obras em geral, e do referido seminário, em particular, sua carta, ainda em 1753, ao monarca, afirmando que

será muito conveniente que S. Majestade mande publicar que todos os que, por sua indústria, aldearem aos Gentios, reduzindo-os à paz e com eles fizerem descobrimentos e Povoações, que serão premiados com Hábitos e Tensas e outras Mercês; porque os Paulistas, atraídos de semelhantes e outras promessas, farão serviços muito úteis ao aumento da Coroa, da Fazenda Real e da Religião Cristã. E para se conseguir mais facilmente este fruto, devem andar com os Descobridores alguns *Missionários, que poderão sair dos Seminários, que fundei; hum*

⁵⁰ Representação dos moradores da Villa de S.S. dos Campos... 1754 AHU_CU_017, doc. 1877.

⁵¹ RUBERT, A. O Missionário do Brasil..., p. 143.

com a Invocação de Nossa Senhora da Lapa; e outro a que dei princípio nos Campos dos Goitacazes, e aos deste segundo não lhes falta em que trabalhar; porque além de haver ali Minas para as partes do Espírito Santo, tem muito e muito Gentio, do qual o P^e Antonio Vas, Clérigo Secular, tem aldeado bastante, de cujas aldeias entregou a Administração aos Religiosos Barbadinhos. O Seminário dos Campos está acabado em quanto às obras da Igreja e Dormitório.⁵²

Iniciada a construção por volta de 1748, parece ter sido ao menos parcialmente concluída em 1751, já contando, dois anos mais tarde, com 30 alunos. Além das doações dos moradores – de acordo com suas possibilidades–,⁵³ o padre obteve autorização para que ermitães percorressem o território da América portuguesa, recolhendo esmolas para sua manutenção, como se pode notar no seguinte ofício:

DIZ o Padre Ângelo de Siqueira Missionário Apostólico que ele fundou com esmolas que tirou um Seminário nos Campos dos Goitacazes, Paraíba do Sul, com Igreja, Casas e Lares para trinta estudantes, Reitor e Mestres, os quais passam com muita parcimônia, sustentando-se com esmolas, e os estudantes à custa de seus pais; e porque para se acudir a esta obra tão útil ao publico, não bastam as esmolas daqueles mestres, se faz preciso que vão dois ermitães a tirar esmolas pelos fiéis em qualquer parte dos Domínios de V. Majestade. [...] Pede a V. Majestade seja servido conceder-lhe provisão para [...] pedir as ditas esmolas e que estes [os ermitães], tendo livros em que as assentem, cobradas que sejam, as entreguem a qualquer Ministro da jurisdição real do tal lugar onde tirarem as esmolas e que dando o dito Ministro recibo, as faça remeter ao dito Seminário com boa e segura arrecadação.⁵⁴

⁵² Carta (cópia) do missionário... Ângelo Siqueira, mencionando várias medidas úteis ao bom governo dos Bispados do Brasil... datada de 1753. Grifos meus. AHU_CU_023-01, cx.20, doc. 1993. O documento revela o vasto conhecimento do padre acerca do território da América portuguesa, o que lhe permite uma avaliação global, sugerindo modificações na organização da Igreja, para o “bom governo dos Bispados do Brasil?”. Orienta, nesse sentido: divisão de freguesias, alteração de jurisdição, mecanismo de recompensas por serviços... Outro documento, de conteúdo semelhante – com ênfase no aspecto territorial –, consta como escrito junto com o cap. engenheiro Francisco Tosi Colimbina, datado de 1753 (Lisboa). AHU_ACL_CU_003, cx. 13, doc. 1166.

⁵³ O que inclui a doação de grandes parcelas de terra, feita por Braz Domingues. Representação dos moradores da Villa de São Salvador dos Campos... 1754 AHU_CU_017, doc. 1877.

⁵⁴ Requerimento do Padre Angelo de Sequeira, missionário apostólico... 1753. AHU_CU_017-01, cx. 70, doc. 16378. Com parecer favorável, que informa, ademais, uma boa vontade em relação à instituição “Como a obra de um Seminário é tão útil e digno de especial [suprimido] [...] se lhe conceda a graça de irem dois ermitães poderão pedir nos

Com a ida do Padre Ângelo ao Rio de Janeiro a partir de 1751 e, já em 1753, sua passagem a Lisboa, sucedeu-lhe, na direção do seminário, o Padre Afonso Bernardo de Azevedo.⁵⁵ A despeito dos esforços e cuidados do zeloso missionário-fundador, o seminário logo deixou de atender às funções para as quais sido inicialmente proposto. A referida representação dos moradores de Campos atesta nessa direção, uma vez que é apresentada em resposta ao anseio do bispo do Rio de Janeiro de passá-loa uma ordem religiosa.⁵⁶

O resgate, no referido documento, da atitude da população – que se contrapõe à não contribuição do bispo – quando do estabelecimento do seminário serve ao propósito de desautorizar a ação do diocesano, uma vez que este agira “sem eles serem ouvidos, nem Braz Domingues, que deu as terras para o dito Seminário, com condição que sempre houvera de ser seminário, como nos livros dos estatutos que o dito missionário fez e o dito Ex^{mo} e Rev^{mo} Bispo confirmou”. E prosseguem os *campistas*, revelando sua percepção da importância do complexo de N. S. Lapa para a região:

por estas razões expõem os suplicantes na real presença de V. Majestade que ainda que o Seminário não possa conservar seminaristas colegiais, por omissão dos que governam o Seminário não conservarem o que acharam, nem aumentarem

domínios de S. Majestade por tempo de um ano”. Há documento semelhante, referente ao Seminário no Rio: “Ângelo de Siqueira [...] fundou um Seminário a N. S^a da Lapa com esmolas do povo; e porque a obra é muito grande e de grande utilidade não só para o espiritual, como também para o Temporal, por causa de assentar no dito Seminário uma roda para por ela se restituírem coisas furtadas, como também confessionário público, onde se acham confessores prontos a toda a obra da sorte, e tem no dito Seminário Mestres e aulas e se celebram os ofícios Divinos; e porque se está fazendo o corpo da Igreja e as esmolas não chegam para tudo. P. a V. Majestade seja servido mandar passar provisão a dois ermitãos para que possam ir pelas Minas a tirar esmolas para se acabar de fazer esta obra tão útil aos Serviço do Senhor [e da] republica”. Requerimento do religioso agostiniano frei Angelo de Sequeira [sic] ao rei... AHU_CU_017, cx. 46, doc. 4712.

⁵⁵ Comprova-o a certidão: “erigido e fundado o Padre Ângelo de Siqueira [...] a Igreja de Nossa Senhora da Lapa desta Vila de São Salvador e Seminário a ela contiguo, nele residiu alguns tempos, com os respectivos seminaristas, depois do que, retirando-se e ausentando-se de tal vila, deixou por Reitor do mesmo Seminário ao Reverendo Afonso Bernardo de Azevedo [...] que por vários anos exerceu a dita Reitoria [...]”. Certidão de Manoel Pereira Linhares, escrivão da ouvidoria geral da comarca. AHU_CU_017, cx. 93, doc. 8059. O referido padre, pároco da Matriz, foi aluno do seminário. Sucedeu-lhe, na reitoria, o padre José Carneiro, que era também vigário da vara.

⁵⁶ A documentação aponta simplesmente “Ordem Religiosa do Rio de Janeiro”. Supõe-se tratar-se dos beneditinos, uma vez que tinham relevante propriedade em Campos e que o próprio bispo, D. Frei Antônio do Desterro, era beneditino e defensor da ordem. Ver: PIZARRO E ARAÚJO, **Memórias Históricas do Rio de Janeiro...**, e LAMEGO, A. R. A **Terra Goitacá**. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1941.

sempre o dito Seminário, se deve conservar para nele morarem toda a Justiça Eclesiástica para bem comum do povo e juntamente para quando o Ex^{mo} e Rv^{mo} Bispo, ou seus visitantes forem à visita, terem onde fazer as suas residências.⁵⁷

Ciosos do que entendiam ser seu direito, demandam ao monarca que fossem ouvidos a Câmara, o povo e o doador das terras, Braz Domingues, apresentando-se, ademais, “o Capitulo que o Missionário fez nos Estatutos”, que haviam sido confirmados pelo próprio Bispo. E, cumprindo formalismos, concluem: “Pedem a V. Majestade mandar o que for Servido a bem daquele povo”.⁵⁸

Arlindo Rubert indica outro *percalço* por que passou a instituição, ainda em seus momentos iniciais, devido ao fato de que “alguns vigários, levados pela falta de visão ou por mesquinhos interesses, se julgavam prejudicados com as esmolos que eram tiradas para a construção do Seminário”. Nesse sentido, aponta que o Padre Pedro Marques Durão, vigário de S. João da Barra, apresentou, em 1749, queixas contra o Padre Ângelo, acusando-o de ter construído a igreja e o seminário “com esmolos tiradas com violência, pois teria metido nada menos que sete ermitões a pedir”.⁵⁹

Outro documento, um tanto curioso, fornece importantes informações sobre o funcionamento do seminário, além de apontar mais suspeitas de desvio – agora em relação ao padre Afonso Bernardo de Azevedo, que, como administrador do estabelecimento, recebia as esmolos destinadas à instituição. O padre estaria “há 16 anos recebendo as ditas esmolos e estas levavam descaminho, como de gado *vaccum* e *cavalar*, negros e esmolos de barcos, sítios e o mais que os fiéis dão”. Nesse sentido, o autor do documento, Padre Aleixo de Figueiredo, então procurador de N. S. da Lapa, afirma que

carregando na receita as pensões que os seminaristas pagavam, que eram cinqüenta mil réis em cada ano, lançou na despesa as cômguas que ele tinha como Reitor, que eram de cem mil réis

⁵⁷ Representação dos moradores da Villa de São Salvador dos Campos... 1754 AHU_CU_017, doc. 1877. Com resolução de que deveria “informar o R^{do} Bispo [...] p^a não introduza de posse do Seminário nem conserve nele algumas pessoas para o qual ele não foi criado, sem S. Maj. Resolver o que for servido sobre este Requerimento”, devendo ser informado o governador, com os pareceres da câmara e do doador, e depois informar seu parecer ao bispo.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ RUBERT, A. O Missionário do Brasil..., p. 143. Citando ACMRJ, L. Ordens Régias em Relação ao Bispado, ff. 184v, 187v e 199. Rubert ainda afirma “O rei manda que o bispo informe sobre a apresentação deste padre. A resposta não parece ter sido favorável ao queixoso, pois veio, pouco depois, ordem régia de o remover, apresentando outro pároco colado”. Contudo, em provimento de 1768, informa-se que a referida Igreja vagara por falecimento de seu antigo possuidor, o mesmo Padre Pedro Marques Durão. Provisão do Rei Dom José... 23 de outubro de 1768. AHU_CU_017, cx. 93, doc. 8059.

em cada um ano, as quais parece que devem sair daquelas pensões, e não das esmolas que os fieis davam a Nossa Senhora; como também carregou na despesa um Relicário de prata dourado [...] e uma lâmpada [...]; extraiu todas essas despesas, que só as das suas côngruas importaram setecentos mil réis, não sendo carregadasna Receita as pensões dos seminaristas e as mais que o suplicante ignora, veio alcançar a Nossa Senhora ou a seu seminário na quantia de um conto quatrocentos e tantos mil réis [...].⁶⁰

O padre, então, afirmou que, porque lhe “dói o coração ver levar descaminho os bens de Nossa Senhora, e os do Seminário estão tão onerados para com o Reverendo Reitor”, requeria que se mandasse “novamente tomar contas ao dito Reverendo Doutor Afonso Bernardo de Azevedo, desde o tempo que entrou a administrar os bens de Nossa Senhora e do Seminário, até o presente, pela receita e despesa de cada um ano”, para que ele suplicante ficasse “desencarregado de responder por isso em tempo algum a Nossa Senhora”.⁶¹

A despeito das suspeitas, no que tange à administração do seminário – e mesmo ao possível *desvirtuar* de sua função de preparação de missionários entre os gentios –, é inegável a importância do *complexo*, construído em invocação a N. S. da Lapa, no quotidiano religioso de S. Salvador dos Campos. Nesse sentido, o testemunho dos *campistas* é bastante claro: “ainda que o Seminário não possa conservar seminaristas colegiais, [...] se deve conservar para nele morarem toda a Justiça Eclesiástica para bem comum do povo”.⁶²

⁶⁰ Petição Lançada (...) a requerimento do Padre Aleixo de Figueiredo, como procurador de N. S. da Lapa dos Campos dos Goytacazes... 1766. Campos dos Goytacazes, Livro de notas (1756-1767).

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Representação dos moradores... 1754 AHU_CU_017, doc. 1877.

Arremate

Otimista em sua avaliação dos seminários fundados no século XVIII, Monsenhor Pizarro afirmou em suas *Memórias Históricas* que emanara de tais instituições “a abundância de indivíduos habilíssimos para o serviço das igrejas no bispado e cargos eclesiásticos, para os cargos literários e civis e para outros empregos da república, em cujas ocupações, honrando a pátria [...] se têm feito beneméritos e dignos de estima pública”.⁶³ Guilherme Pereira das Neves, contudo, atenta para o fato de que, se no século XVIII surgiram os primeiros seminários eclesiásticos na América lusa, “ainda se estava longe das determinações de Trento”. Destacando as dificuldades para a fundação e a manutenção de tais estabelecimentos, o historiador remete-se à *condiçãoambígua* das igrejas no ultramar, que, devido ao Padroado Régio, “estavam subordinadas, formalmente, através dos bispos, à Igreja, mas dependiam do Estado para a sua sustentação”.⁶⁴ Desse modo, entende-se que, dado o aparente desinteresse da Coroa, o estabelecimento de seminários esteve vinculado à ocorrência tanto de esforços pontuais de ordens religiosas quanto da articulação do empenho de determinados indivíduos ligados ao meio eclesiástico com os interesses particulares de uma comunidade.

De acordo com Alberto Lamego, na vila de S. Salvador dos Campos setecentista, “só as igrejas revelam caráter monumental”. Expressão dessa realidade, o complexo de N. S. da Lapa, segundo o autor, fora “pinturescamente erguido à margem de uma curva do rio”, despontando como “elemento decorativo da paisagem urbana e fluvial campista”.⁶⁵ Erguida, de fato – como convinha–, em local privilegiado, a construção resistiu ao tempo, permanecendo, ainda hoje, um dos símbolos da cidade de Campos dos Goytacazes. Situada em uma elevação à beira do Rio Paraíba, constituiu-se, no século XVIII, palco privilegiado de festividades e culto, celebrados com “grande concurso de pessoas, tanto eclesiásticas quanto seculares”. Nesse sentido, aponta-se que se destacavam, na Comarca, as irmandades de N. S. da Lapa e de S. Pedro dos Clérigos; uma tinha a mesma invocação do complexo, a outra estavadiretamente

⁶³ PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. **Memórias Históricas do Rio de Janeiro...**, p. 171, 78-79.

⁶⁴ NEVES, G. P. **O Seminário de Olinda...**, p. 318-20. Sobre o Padroado, ver: NEVES, G. P. **E Receberá Mercê: a Mesa da Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil, 1808-1828.** Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997; BOXER, C. R. **O Império Marítimo Português: 1415-1825.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002 & **A Igreja Militar e a Expansão Ibérica: 144-1770.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007; AZEVEDO, C. L. **Administração Eclesiástica.** In: SALGADO, G (org.). **Fiscais e Meirinhos: a administração no Brasil Colonial.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

⁶⁵ LAMEGO, A. R. **O Homem e o Brejo.** [edição fac-similar]. Rio de Janeiro: IBGE, 2007, p. 143. O autor destaca o aspecto *essencialmente* “prático e desporvido de requintes artísticos” e ainda afirma que “tudo nele afirma a simples mentalidade desse tempo, alheia a devaneios fanatistas e plantando às margens do Paraíba uma rústica civilização”.

relacionada ao corpo eclesiástico, que tinha nele sua sede. Em comum, ademais, a referência ao Padre Ângelo, que, a despeito do pouco tempo passado na região, deixou fortes marcas, dando ânimo a missões, à formação de eclesiásticos e a festividades e devoções.⁶⁶

⁶⁶ O Arquivo Histórico Ultramarino dispõe de documentação sobre um episódio de 1770 que atesta a importância do complexo para a formação – ainda que inicial –, de párocos da região, bem como a ocorrência de irmandades e festividades em seu entorno. AHU_CU_017, cx. 93, doc. 8059.

Público, notório e escandaloso: delitos da carne em Minas Gerais setecentista

Hilton César de Oliveira

De modo geral o concubinato como um delito da carne consistia em uma relação continuada entre um homem e uma mulher, sem que houvesse o prévio recebimento do casal no seio da Igreja Católica, por intermédio do sacramento do matrimônio. Muito embora fosse essa a compreensão mais corrente, a tipificação do amasio acabava ficando a mercê das interpretações nada ortodoxas de uma catolicidade mais das vezes adversa à doutrina cristã.

Fato é que em Portugal havia uma tolerância desmedida em relação às uniões realizadas sem o aval da Igreja. Tal quadro sofrerá modificações a partir da instituição do sacramento do matrimônio pelo Concílio de Trento. A ação conciliar intentou suprimir toda a ambigüidade a respeito do concubinato, qualificando-o de pecado grave, grande mal, crime, objeto de excomunhão, depois de ser feita a excomunhão.² Para o Concílio, pecado grave é que qualquer solteiro tenha concubinas, mas gravíssimo e especial desprezo desse grande sacramento, viverem também os casados nesse estado de condenação e atreverem, às vezes, a tê-las e sustentá-las na própria casa com suas mulheres.³

Quanto à penetração na sociedade das novas deliberações tridentinas, no tocante ao casamento, equivale salientar que, em muitas localidades de Portugal, como a região do Minho, por exemplo, a tradição dos casamentos contratuais prevaleceu, a despeito da insistência dos bispos reformadores. Ainda assim, foram firmes as determinações do Concílio de Trento para que as Arquidioceses redigissem as suas Constituições Sinodais e, que nelas empregassem especial atenção na promoção do matrimônio e na repressão ao concubinato.

No que se refere à América Portuguesa feitas as exceções às dioceses do Maranhão e de Belém, que permaneceram sufragâneas do Arcebispado de Lisboa, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, em 1707, definiram o que se passaria a entender por concubinato nas demais curias da Colônia: “o concubinato ou amancebamento consiste em uma ilícita conversação do homem com a mulher, continuada por tempo considerável”.⁴

¹ Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense, Pós-doutorando no Programa de Pós-graduação em História da UFMG, Professor do Centro Universitário de Belo Horizonte – UNI-BH.

² LODOÑO, Fernando Torres. **Público e escandaloso**: Igreja e concubinato no antigo bispado do Rio de Janeiro. Tese de Doutorado apresentada à FFCHL da USP, 1986, p.12.

³ O sacrossanto e ecumênico Concílio de Trento em Latim e português. Rio de Janeiro, Livraria de Antônio Gonçalves Guimarães e Companhia, 1874. 2v. Sessão XXIV.

⁴ LODOÑO, Fernando Torres. **Público e escandaloso**..., p.15.

Preocupadas com a vigilância da conduta moral dos fiéis e dos prelados, as mesmas Constituições definiam também como se fariam as devassas episcopais e estipulavam como seriam os seus mecanismos de funcionamento.⁵

No que tange ao concubinato, o Auditório Eclesiástico deixava bastante claro que, na caracterização do delito do concubinato, tornava-se necessário o fato ser público e notório perante toda a população do lugar. A função dos moradores, ao delatar os casos de mancebia pública e notória, acabava pois por legitimar a ação dos visitantes.

O que se observa nesse particular da visita é uma perfeita simbiose entre a “voz pública” e a visitação. A população, ao definir o que era público, notório e escandaloso, o fazia balizada pela particular compreensão do que eram essas três coisas, o que implica dizer que essa compreensão esteve sujeita a variações regionais de toda a sorte e não se prestava a uma compreensão única.

Apesar disso é preciso ficar atento ao fato de que a vida a dois sem casamento aparecia absorvida pela palavra concubinato, como uma expressão que caracterizava um crime, desqualificando e diferenciando as pessoas. Isso se devia à conotação de condição ilícita, de relações que dificilmente poderiam chegar ao casamento, como no caso do adultério. Tal conotação era reforçada no interior da sociedade pelos organismos de poder em nome da preservação da ordem escravocrata, do casamento-aliança e do estado religioso.

Em sendo assim esse poder era expresso na autoridade que se fazia presente, no contexto de uma admoestação do pároco, em uma visita pastoral ou em um processo canônico, e deixava claro que essas relações caracterizavam um pecado e um comportamento condenado, o da mancebia ou concubinato. Quando isso acontecia, as pessoas, em suas declarações ante a justiça eclesiástica, podiam passar a acrescentar a palavra que caracterizava como crime o comportamento dos casais não casados, aproveitando-se de seus diferentes significados.

Em primeiro lugar, sobretudo no final do século XVIII, nota-se, pela frequência com que aparece na documentação, a delação de práticas criminosas efetuadas na Comarca do Rio das Mortes, associada à prática simultânea do delito do concubinato:

Diz o padre Carlos Ribeiro da Fonseca, vigário encomendado da matriz de N. S. de Monserrate de Baependi, que ele na sua freguesia têm muitos fregueses que andam a quatro e cinco anos excomungados por não obedecerem aos preceitos e nem temerem a Deus absolutos, não têm respeito aos seus párocos, nem ouvido as representações que eles como piás espirituais são obrigados a dar-lhes para a salvação de suas almas. Como dentre esses há um Antônio Correia de Miranda que sem temor de Deus anda concubinado com uma mulher casada ...tendo desta filhos e filhas e não lhe bastando desonesta as próprias filhas, e fugindo essas para uma casa grave se foi todo armado à dita casa

⁵ **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**, Livro V, Título XXXIX, 1720.

prometendo mortes e chumbos(...) E como é absoluto e anda no caminho do diabo teme-se algum absurdo(...) Já que não temem a espada da Igreja a justa interesse de V. excelência.⁶

Nota-se no presente caso a justaposição do delito de concubinato ao delito de incesto, em que o pároco local narra a sua impotência em punir seu freguês, dada a particular violência com que esse costuma se portar. De qualquer forma, a narrativa do pároco se atém principalmente na condição concubinária com requinte de adultério, por se tratar de mulher casada.

Uma pergunta pode inquietar, uma vez que a carta fala de “muitos fregueses a andarem excomungados a quatro e cinco anos” por que um único indivíduo teve uma representação nominal na correspondência? Crê-se que essa pergunta possa ser respondida se se levar em consideração o caráter cumulativo dos delitos praticados pelo mesmo freguês. Deve ter sido esse o motivador maior de sua delação, por parte do vigário.

Associados a crimes comuns, mais relacionados à esfera temporal, também poderiam figurar crimes de concubinato como o que se vê abaixo:

Ponho na presença de V. Excelência o requerimento que me fizeram os moradores da picada de Goiás de Tamandoá contra Manuel de Barros, homem pardo, sendo casado no Arraial de Santa Luzia de Sabará, deixando e nenhum caso fazendo de sua mulher, ausentando-se a mais de seis ou sete anos desta. Fugitivamente se passou por essa picada por insultos e destratamente tem vivido e vive com escândalo com duas concubinas e pelo seu escândalo e atrevimento nem os sacerdotos se atrevem a corrigi-lo, e a tudo se atreve... Eu não devo adiantar castigos e prisões sem saber a vontade de V. Excelência, e o que eu devo praticar porque de outro modo é viver em guerra e não respeitaram as ordens de V. excelência (...)⁷

No documento acima, a conduta desregrada do denunciado praticando, simultaneamente, adultério e concubinato, com agravante de ter abandonado a legítima esposa, aparece contiguamente a sua conduta de revoltoso. No entanto, é recomendada na carta cautela quanto às punições a serem aplicadas aos desviantes, o que sugere a precariedade dos poderes tanto espiritual como temporal em punir os transgressores. A manutenção da paz passa pela parcimônia com que as autoridades devem se comportar para evitar problemas mais sérios, como a guerra sugerida no documento acima.

É bastante clara a situação de impotência do poder metropolitano, sobretudo, nas regiões mais afastadas do centro administrativo da capitania, o que sugere então, de

⁶ Avulsos da Secretaria de Governo, 8 de Março de 1776, APM, cx.8, doc. 28.

⁷ Avulsos da Secretária de Governo, APM, carta de 25 de julho de 1782, cx. 32, doc.4.

outro modo, deliberações regionalizadas do que era passível de ser punido ou não. Tal afirmação não significaria mergulhar o concubinato no buraco negro do relativismo, simplesmente é um convite para se debruçar na especificidade com intuito de se melhor compreenderem as diversas roupagens e funções que o delito pode tomar.

Outra evidência de que as atenções se voltavam para a região sul da capitania pode ser depreendida do documento abaixo: uma carta enviada pelo bispo de São Paulo, d. Frei Manuel, ao então governador da Capitania de Minas Gerais, dom Rodrigo da Cunha Menezes:

De saudosa lembrança que conservo do ilustríssimo e excelentíssimo senhor Francisco da Cunha Menezes, digníssimo irmão de V. Excelência , o perpétuo agradecimento de que me confesso devedor dos muitos favores e obséquios com que sempre me honrou , as quais graças eu de algum modo gratifico dirigindo a Deus pios votos e orações pela sua vida e felicidade. Tudo isso junto às particulares honras e mercês com que V. Excelência me trata. São fortes os estímulos que continuamente despertam o meu reconhecimento para não perder a mais leve ocasião de fazer a V. Excelência todo o possível obséquio. Eis me aqui Excelentíssimo Senhor o que me move ir a seus pés na presente ocasião , e mesmo tendo determinado mandar visitar algumas freguesias que pertencendo a este meu bispado tem a felicidade de estar debaixo do domínio temporal de V. Excelência (...)⁸

A estreita ligação que o documento sugere entre dom Rodrigo José de Menezes e o bispo de São Paulo pode ser indicativa de que esses laços eram determinantes no estabelecimento de ações conjuntas entre os poderes espiritual e temporal. O que permite fazer tal afirmação é que, no caso específico da Capitania de Minas Gerais, não foram poucas as contendas entre os bispos de Mariana e os governadores, em decorrência do relacionamento conflitante entre os dois poderes.

A inexistência de trabalhos dedicados ao governo de dom Rodrigo José de Menezes nos impede de traçar um perfil pormenorizado da ação desse governante. Por outro lado, encontramos, com bastante regularidade na documentação, ações por ele empreendidas, no sentido da promoção de melhorias na Capitania .

Sabe-se apenas que o mesmo adquiriu sólida experiência na administração colonial enquanto esteve à frente da Capitania de Goiás, sendo em seguida nomeado para o governo de Minas Gerais.

Durante o seu governo, são inúmeros os relatos da expansão de áreas de conquista, sobretudo na região leste da Capitania. Associado a essas conquistas

⁸ Avulsos da Secretária de Governo, carta de 13 de agosto de 1786, APM, cx.16, doc.4.

esteve presente o remanejamento de grupos sociais considerados “facinorosos” que eram para essa região desterrados em virtude de sua má conduta.

Talvez tenha sido essa a preocupação de dom Rodrigo José de Menezes, ao solicitar ao bispo de São Paulo a execução de visitas às áreas sujeitas a sua autoridade temporal, mas da mesma forma sujeitas ao báculo do bispo de São Paulo. Manter essa população voluntariosa bem vigiada deveria ser uma das metas perseguidas pelo governador.

No documento, as devassas são encaradas como um ato político, motivado por obrigações de que o bispo de São Paulo é devedor à família do governador da Capitania de Minas Gerais, no entanto, não há nenhuma ênfase quanto ao aspecto sacerdotal e pastoral que as devassas podem comportar. Ao que parece, o que menos importa para o bispo são as razões que motivaram o pedido.

Em virtude da abertura de novas áreas de conquista, não foram poucos os párocos que lançaram mão da denúncia para se verem livres de fiéis indesejosos. Nesses casos, solicitavam ao governador a pena de desterro, sobretudo como punição aos concubinados, quando poderiam oferecer algum risco a suas ovelhas:

Não poderemos os párocos dessas Minas reger o rebanho de que se acham encarregados se não forem auxiliados pela alta proteção de V. Excelência . e a procurador reverente para o presente caso nesta freguesia da catedral de Mariana se acha uma mulher parda chamada Lourença, por antenomazia a espada, esta além de separada de seu marido (legível) nos parece deviam fazer lhe esquecer de semelhantes paixões, mas os inveterados hábitos tem passado a natureza de costume de seus escândalos, sem que eu no decurso de seis anos que provido a essa igreja possa arrancar lhe esse veneno com as saudáveis admoestações e contínuas correções fraternas, mas antes a encontro mais desenvolva, escandalosa a ponto de chegar a incomodar as vizinhanças com impurezas e palavrões, rixas, desordens, sem pejo do mundo e temor a Deus. V. Excelência por serviço de Deus e bem comum queira por sua alta piedade desterrá-la desta freguesia para lugar aonde não possa voltar com facilidade (...) ⁹

Ao que tudo indica, no final do século XVIII, as áreas de conquista se constituíram em verdadeiros ergástulos de toda sorte, formados por indivíduos considerados desviantes pelas autoridades da Capitania. A severidade do meio fazia com que essas áreas fossem evitadas pela maior parte dos colonizadores, acostumados ao enriquecimento mais rápido, advindo da mineração.

Interessante frisar a denominação que essas áreas ganharam, com freqüência, na documentação: áreas de presidio, com o claro intuito de se enfatizar a defesa que se constituía contra os índios botocudos, habitantes da região Leste da Capitania.

⁹Avulsos da Secretária de Governo, Mariana 11 de janeiro de 1786, APM, cx 16, doc.04.

Perante a necessidade imanente de se ocupar um território ainda praticamente vazio da presença do colonizador, a única alternativa que se apresentava era ocupá-lo com indivíduos considerados perturbadores do “sossego público”.

São inúmeras as correspondências solicitando medidas mais enérgicas por parte do governador:

Nessa ocasião dou parte a V. Excelência como em dois do corrente mês mataram Claudio Soares, passador arrematante da passagem do Rio Grande, e me dizem que foi um cunhado do mesmo e mais um genro e um camarada que lhe deram três tiros e nem sepultura lhe deram e o deixaram ao tempo. Disseram-me que os matadores haviam dito que o havia matado por tirar a sua própria filha ao genro para manter-se amancebado com ela. Os mesmos matadores ainda se acham na mesma paragem assistindo no distrito de Piumhí... Também pela ordem de V. Excelência de 6 de maio expedida pelo capitão Manuel Caetano Guede , enquanto V. Excelência me recomenda a conservação do povo , em virtude da mesma ponho na presença de V. Excelência o sumário junto das pessoas perturbadoras desse distrito para que V. Excelência de toda providência para se por este povo em sossego (...) ¹⁰

O envio do rol de culpados pelas autoridades de distritos e freguesias constituiu-se num procedimento usual durante o governo de dom Rodrigo da Cunha Meneses. Por intermédio deles o governador podia, então, fazer prender os culpados e os remeter para as áreas de conquista. A incidência da punição aos considerados vadios e concubinários esteve relacionada à necessidade da ocupação de territórios desabitados na Capitania.

O amancebamento visto como algo condenável por ser ofensivo a Deus, podendo causar a danação da alma, obviamente, provocava repulsa na comunidade e mal estar em quem o praticava, por essa razão a manutenção do segredo apresenta-se como algo de fundamental importância dentre os casais. O que era bastante difícil, posto que a própria tacanhice dos núcleos populacionais tornaria essa tarefa praticamente impossível. Portanto o casal concubinado ficaria à mercê de seus vizinhos que poderiam denunciar ou não o seu “escandaloso comportamento”.

É muito comum virem coladas à expressão concubinato, as expressões “público” e “escandaloso” como uma espécie de superlativo ao delito. Isto se deve ao fato de que só se poderia caracterizar o amasio com a anuência da comunidade, ou seja, a sua prática deveria ser do conhecimento da maior parte da população do lugar, e que ainda causasse escândalos dentre os moradores. Para se evitarem transtornos, a discrição, desde que possível, poderia ser uma saída.

¹⁰ Carta de 20 de julho de 1782 endereçada ao governador d. Rodrigo da Cunha Meneses pelo capitão mor José Antônio da Silva , APM, SC, cod. 229, f. 82-3.

O alvará de 26 de setembro de 1769, em que há a proibição da retirada de devassas de concubinato sem que se fiquem evidenciados os concubinos com “*geral epúblico escândalo*”, constitui um bom exemplo do que se está dizendo.¹¹ Outra amostra pode ser dada por intermédio de uma carta enviada ao governador da Capitania de Minas Gerais, Visconde de Barbacena, por Antônio Feliciano. Na correspondência, o missivista denuncia ao governador as atrocidades cometidas por um João da Costa e seu irmão Felisberto Costa de Alcamiferreira :

E para se conhecer a sua má e péssima conduta basta ver que sem temor a Deus publicamente com escândalo é publico a vista e tal delito descasou e tem em sua companhia a uma mulata forra de nome Antônia mulher de José da Silva Ribeiro (...) tirando-a do poder do dito seu marido e ameaçando-o de que se atrever a falar vai lhe tirar a vida, de forma que vive com ela de portas adentro (...)¹²

No que se refere ao uso dos vocábulos na esfera eclesiástica, o procedimento acima descrito se constitui também em uma postura usual , sendo que as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia são reveladoras a esse respeito, ao associar a caracterização do concubinato ao escândalo e à fama pública : “*se alguma pessoaeclesiástica, ou secular, solteiros ou casados, que estejam amancebados com escândalo e disso haja fama na freguesia, lugar , roça ou aldeia ou na maior parte da vizinhança ou na rua*”.¹³

Ao que tudo indica, a Igreja teria sido a responsável pela introdução da idéia do público e do escandaloso associada ao concubinato , o que permite concluir que, na realidade, a instituição sabia de suas limitações no combate ao delito , preferindo transferir para o seio da comunidade a responsabilidade da expurgação dos transgressores, reservando para si, na maior parte dos casos, o papel de executora da “vontade popular”.

A Igreja atuava prioritariamente nas consciências dos fiéis incutindo a condenação dos ajuntamentos carnavais fora dos cânones tridentinos. Isso era viabilizado pela ampla ação pastoral dos clérigos no interior da sociedade. A competência em expiar os pecados, reservada à Igreja, fazia com que, de uma forma ou de outra, ela fosse lugar de passagem obrigatória àqueles que queriam redimir-se da culpa. Tratava-se, então, não de se extirpar o pecado, mas sim de administrá-lo a contento.

Equivale salientar que, em uma atmosfera de tamanha religiosidade, uma vez definido o que é pecado, há naturais mecanismos de auto-regulação internos na sociedade. A auto-regulação, por sua vez, não produz um padrão único de

¹¹ Alvará de 26 de setembro de 1769, Coleção de leis do reino, APM, p.19-20.

¹² Avulsos da Secretária de Governo, APM, caixa 29, doc. 5. Correspondência enviada do Julgado de São Romão em 23 de setembro de 1795.

¹³ **Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia**. Coimbra, R. Col. das Ates da Companhia de Jesus , 1720, p. 89.

comportamento, pois está associada intimamente à sociedade que a produz. Talvez seja isso o que deve ser considerado ao se debruçar especialmente sobre o problema do concubinato em Minas Gerais colonial.

O praticante do amasio, além de se ver também às voltas com sua consciência, sabe perfeitamente que está incorrendo em um crime passível de execração perante a comunidade. A comunidade, por sua vez, pode ou não se insurgir contra o transgressor. Sua atitude estará relacionada ao papel exercido por ele em seu interior. Talvez seja por essa razão que as petições formuladas às autoridades coloniais, denunciando o mau comportamento de indivíduos em particular, vêm sempre compostas a uma delação de amancebamento.

As visitas diocesanas podem também revelar de outra forma alguns outros procedimentos no trato com o concubinato. Aqui se vai falar, principalmente, como elas podem ter sido perfeitamente incorporadas na dinâmica da vida colonial mineira. A relação que se estabelece com a população pode se diferenciar das práticas verificadas na esfera civil. O que está em discussão é a função expiadora da visita, qual seja, a sua função pastoral de remissão dos pecados.

Uma vez tornada pública a fama de concubinário no interior da sociedade, o indivíduo só poderia se retratar se aceitasse receber as “*saudáveis admoestações do visitador*”, o que de certa forma o deixava livre de um peso em sua consciência. O que se observa então é o estabelecimento de um ciclo vicioso que pode explicar a freqüência da reincidência nos casos de concubinato. Em outras palavras, o que se pode entender é que a visita pode ter acabado por legitimar a prática do amancebamento, cuidando somente para que não houvesse um total descontrole. É importante frisar que quase todas as reclamações elaboradas contra as visitas realizadas em Minas Gerais estiveram relacionadas a problemas de natureza financeira, não havendo condenação quanto à forma como a visita se dava. Tal procedimento pode ser especialmente revelador a esse respeito.

Donald Ramos a partir dos conceitos de “*voz popular e cultura popular*”, propõe um nova leitura sobre o problema do concubinato, sugerindo, à maneira de Ginzburg, uma imbricação entre a cultura popular e a cultura das elites letradas administradoras da colônia. Visando comprovar suas hipóteses, se utiliza de algumas partes do texto das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, especialmente do Regimento do Auditório Eclesiástico.¹⁴

¹⁴ Uma leitura mais atenta desse documento revela um refrão comum. O texto enumera quarenta perguntas a serem feitas em cada povoação. O tom destas perguntas ressalta logo a primeira: ‘Se sabem ou ouviram dizer que alguma pessoa cometeu o gravíssimo crime da heresia ou apostasia, tendo, crendo, dizendo ou fazendo alguma coisa contra a nossa Santa Fé Católica em todo ou em algum artigo dela, ainda que disso não esteja infamado’. Dezoito das quarenta perguntas contêm a frase ‘ainda que disso não esteja infamada’ em relação a determinado comportamento. Ela aparece em perguntas relacionadas com heresias, feitiçarias, adivinhação, bigamia, casamento de padre, falta do padre em dar os sacramentos ou a extrema unção, ou em não cumprir a sua função para com os seus paroquianos.’

O que o autor parece querer demonstrar é a clarividência de um conjunto de valores distinto daqueles tradicionalmente associados à Igreja católica, mas tolerados por ela enquanto deles não se fizesse escândalo – “*enquanto o comportamento não se torna perigoso a ponto de provocar a ira da comunidade*”.¹⁵

O fato da definição do crime estar relacionado à opinião da comunidade implica que é essa mesma opinião que define o que é verdade. Ao assim proceder, as autoridades permitiam o aparecimento de percepções coletivas alternativas, deslocando a determinação da moralidade da esfera do universal para o âmbito particularista do local. Tem-se como decorrência disso, segundo Donald Ramos, no Brasil colonial, uma cultura dominante contraposta a uma cultura alternativa, ou popular e, entre elas, ocorrem acomodações muitas vezes.¹⁶

A manifestação dessa cultura alternativa, ou popular, era a “*voz popular*”, ou, como em menos frequência se dizia, “*voz pública ou voz comum*”. Era, portanto, ela que dava legitimidade às incursões das autoridades.

Outra faceta que o amancebamento pode vir a tomar no interior da sociedade se refere aos mecanismos de promoção social. A situação de concubinário associada a questões concernentes à cor da pele pode dificultar sobremaneira o acesso aos postos superiores na administração colonial. Por essa razão, o concubinato, salvo as exceções, não era um estado desejável para quem o vivenciava. As dificuldades de ordem financeira associadas à excessiva burocracia episcopal tornavam o casamento um produto de consumo praticamente reservado à elite, vedado aos demais grupos sociais o sonho do matrimônio.

Os representantes do poder metropolitano e nobreza da terra deveriam ser indivíduos de conduta irrepreensível, pelo menos aparentemente, ou seja, não poderiam praticar delitos que fossem do conhecimento público e notório da população. A idéia de “virtude” prevalecia quando da composição dos quadros administrativos. O que não implica dizer que o concubinato não fosse praticado pelos escalões administrativos da colônia, pois o era. Apenas se está afirmando que a posição ocupada pelo indivíduo requeria dele um maior cuidado, posto que, em caso de contenda com algum inimigo, sua condição de concubinado se revelaria como uma fragilidade a ser utilizada por um opositor.

Conclui-se, então, que nas perguntas sem especificação os atos tinham que ser denunciados, mesmo se deles não houvesse conhecimento generalizado. Em outros em que aparece “e disso haja fama pública”, só seria denunciado se fosse do conhecimento de todos e causasse infâmia e perturbasse os vizinhos. A pergunta dezessete é conclusiva neste aspecto: ‘Se alguma pessoa eclesiástica, ou secular, solteiros ou casados, que estejam amancebados com escândalo e disso haja fama na freguesia, lugar, roça ou aldeia ou na maior parte da vizinhança e na rua. RAMOS, Donald. A “voz popular” e a cultura popular no Brasil do século XVIII. In: SILVA, Maria Nizza da (org.). **Cultura portuguesa na Terra de Santa Cruz**. Lisboa: Estampa, 1995, p.138.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, p.141.

Uma maior ou menor importância ao delito do concubinato estaria então relacionada ao papel exercido pelo indivíduo no interior da sociedade. Ao longo deste trabalho foram dados inúmeros exemplos de denúncias tanto das autoridades eclesiásticas quanto das civis, ligadas ao fato de essas autoridades, querendo ficar livres de elementos considerados indesejáveis em suas comunidades, apressavam-se em pontuar sua situação de mancebia.

Pode-se perceber ainda, em alguns casos, a inversão do discurso . Quando os moradores da freguesia de Santo Antônio da Itaberaba Catas Altas quiseram se ver livres da subordinação a vigaria de vara da Comarca do Rio das Mortes, alegando o dispêndio de vultosas somas quando dos preparatórios para o casamento, apresentaram o documento de denúncia:

(...) Os suplicantes padecem nas causas, e dependências que tem no juízo eclesiástico da vara que está na cabeça da dita comarca principalmente em matéria de preparatórios para casamentos porque são os contraentes obrigados a dar seus depoimentos na presença do vigário de vara, e considerando a excessiva despesa que se faz e os riscos e distancias dos caminhos se não efetivam muitos casamentos de que resulta talvez viverem muitas pessoas sem grande risco da sua salvação que se tivera remediado se o Reverendo bispo desacoasse a freguesia dos suplicantes da dita comarca e a unisse a cidades de Mariana(...)¹⁷

Observe-se que a petição, implicitamente, ao falar das dificuldades da efetivação dos casamentos alega que “talvez” haja pessoas que vivam em decorrência disso com grandes riscos para a sua salvação. É óbvio que se está falando aí de pessoas vivendo em concubinato, sendo o vocábulo “talvez” usado estrategicamente, indicando apenas uma sugestão, não o reconhecimento de que o delito estava sendo praticado. Mas com certeza as autoridades entenderiam a mensagem.

Frente a argumento tão poderoso , embora não se saiba do desfecho,¹⁸ é bem provável que as autoridades tenham sido sensibilizadas e que a concessão tivesse sido feita à freguesia de Santo Antônio de Itaberaba Catas Altas.

As roupagens tomadas pelo concubinato podem se diversificar. Como se observou, o que permite concluir que os grupos sociais ao manipulá-lo tão habilmente, sabiam muito bem tirar vantagens ao negá-lo quando oportuno fosse, assim como também podiam praticá-lo quando lhes conviesse . Podem-se avaliar essas manobras como um processo de reinvenção do discurso oficial sobre o concubinato. A sua utilização como ponto de argumentação para se efetuar uma

¹⁷ Câmara Municipal de Mariana, 8 de dezembro de 1758, APM, cod. 21, f. 120 (verso).

¹⁸ Embora investigasse não conseguiu localizar a resposta à petição nos códices concernentes a Câmara Municipal de Mariana.

mudança de jurisdição de uma freguesia revela, nesse sentido, o seu poder de persuasão no interior da sociedade.

Mais alguns exemplos podem ser elucidativos acerca da variação presente nas falas acerca do amancebamento. Do arraial de Santa Luzia, Antônio José, em 14 de setembro de 1786, faz súplica ao governador, Luiz da Cunha Menezes, pedindo providências contra o negro Jerônimo acusando-o de induzir sua escrava a abandoná-lo.

Antônio José de imediato diz que, depois de mais ou menos 8 anos, ter uma escrava, de nome Bernarda Angola, como sua propriedade resolveu libertá-la sem lhe cobrar um só real, contanto que a mesma se “*comprometesse em servi-lo enquanto fosse vivo, criando-lhe duas suas filhas*”.¹⁹ Após ter dado a sua escrava a carta de liberdade, ela lhe teria abandonado deixando-o “*gravemente molesto, sem lhe querer cozinhar, nem buscar água para beber e querendo-a repreender, se levantou contra ele várias vezes, como é publico e notório*”.²⁰ Nessa primeira parte da correspondência, o suplicante enfatiza dois pontos que devem ser relevados: 1) a ingratidão da escrava que, mesmo sendo liberta, resolveu abandoná-lo ; 2) o caráter de serem públicos e notórios os mau tratos a que era submetido pela escrava.

Continua o suplicante declarando ser um negro chamado Jerônimo o responsável pela indução de sua escrava, havendo o agravante de que “*há 20 dias, pouco mais ou menos, por indução do suplicado, furtaram as meninas do suplicante, e um cavalo, cangalha (...)*”²¹ A partir daí o caso começa intrigar o leitor: por que a escrava fujona furtaria as filhas do suplicante? tratavam-se de filhas ilegítimas de uma relação de concubinato entre o senhor e a escrava, das quais a mãe foragida queria a guarda? No documento não é declarada a idade das meninas, mas pode-se inferir que se tratava de crianças bem novas, posto que foram roubadas.

Note-se que, em todo o momento, Antônio José oculta a sua situação de amancebado com a sua escrava Bernarda Angola. Nesse sentido pode-se concluir que se o suplicante declarasse a sua condição perante o governador, talvez não pudesse ver atendida a sua súplica. Por outro lado, a exemplo do que aqui se fez, as autoridades poderiam ter inferido também uma relação de concubinato implícita no caso, mas aquilo, naquele momento, não estava em discussão. Havia necessidade por fim de que a comunidade do local se manifestasse sobre o caso, e é o que seria feito ao serem tomados os depoimentos das testemunhas.

Ao se pronunciarem a respeito do caso, as testemunhas condenariam ou não as atitudes do negro Jerônimo, ou seja, elas o execrariam obviamente, levando em consideração os interesses da própria comunidade. Não seria tal atitude a manifestação da voz pública ou popular aludida por Donald Ramos?

Após a apresentação da queixa formal por ordem do governador, o capitão do arraial, Antônio Peixoto de Melo, mandou tirar um sumário sobre o incidente

¹⁹ Avulsos da Secretaria de Governo, APM, caixa 16, doc.5, fl.

²⁰ *Ibidem*, f. 2.

²¹ *Ibidem*, f. 3.

ocorrido, arrolando as testemunhas necessárias. Todas as testemunhas foram unânimes na confirmação do delito praticado pelo negro Jerônimo:

Manoel dos Santos, homem branco da freguesia do Ancere do conselho de Baião... disse que sabe de ciência certa pelo ver , e presenciar que o negro Jerônimo e Manoel de Souza Gomes crioulo forro são os culpados não só nessa desordem de lhe induzirem a sobredita escrava , mas também de lhe tirarem duas meninas e um cavalo... que tudo pertencia ao dito queixoso (...),²² José Antônio da Rocha homem branco natural da freguesia de Santo Antônio da Casa Branca morador nesse arraial (...) sendo inquerido sobre a desordem ocorrida a Antônio José... disse ser verdade pelo ver e presenciar (...)²³

Outras quatro testemunhas, Gregório de Souza de Carvalho, José da Costa Porto, Thomas Borges de Sá , Maria de São José, confirmaram tudo o que foi exposto pelo suplicante, além de adicionarem que a escrava Bernarda Angola “*frequentava a casa do dito Manoel de Souza a onde se tratava ilícitamente com o negro Jerônimo*”.²⁴ A omissão dada aos tratos ilícitos entre o senhor e a escrava, pois tudo leva a crer que viviam concubinados, (as crianças mencionadas com certeza haviam sido geradas a partir dessa relação) não seria observada na relação com o negro Jerônimo, mostrando bem de que lado a população do arraial se encontrava.

Por fim, analisar-se-á uma petição encaminhada ao governador da capitania de Minas Gerais, Visconde de Barbacena, por Antônia Maria do Espírito Santo reivindicando a posse de uma escrava que lhe havia sido doada pelo alferes Joaquim José da Silva Xavier e que, em virtude do confisco dos bens dos inconfidentes encontrava-se sub custódia do juiz do seqüestro de Vila Rica. A suplicante dizia:

que estando na companhia da viúva sua mãe Maria José, vivendo com toda a honestidade, e recato, a principiou a aliciar o alferes Joaquim José da Silva Xavier , o qual debaixo de palavras de honra, e promessas esponsalícias lhe ofendeu a pudicie, de cuja ofensa resultou conceber , e dar a luz um feto do mesmo Alferes (...)²⁵

Em seguida continua a postulante dizendo que “*o mesmo Alferes (...) passou a o extremoso excesso de arrancá-la a suplicante dos braços de sua mãe , e vivendo em sociedade por causa daquela promessa, doou a mesma umaescrava por nome Maria de nação Angola (...)*”²⁶ A

²² *Ibidem*, f. 7.

²³ *Ibidem*, f. 9.

²⁴ *Ibidem*, f.12.

²⁵ Avulsos da Secretária de Governo, APM, caixa 19, doc.63, f. 2.

²⁶ *Ibidem*, f. 3.

expressão concubinato, tão usual no século XVIII, foi aí substituída pela palavra “*sociedade*”. Isto pode significar, em um primeiro momento, a necessidade de se justificar a doação da escrava por haver uma relação entre Tiradentes e Antônia Maria do Espírito Santo e, dessa relação, resultar em um “feto”. Contudo a expressão concubinato, carregada de negatividade, estrategicamente não apareceu. Antônia Maria do Espírito Santo esvazia a palavra concubinato de sentido, ao declarar ter sido “*aliciada*” pelo alferes Joaquim José da Silva Xavier, com promessa de casamento. O parecer foi favorável à requerente desde que a mesma justificasse “*a verdade de todo o exposto com pessoas fidedignas , e justificando manda se ser entregue a ela a referida escrava com seus filhos, fazendo-se as declarações precisas no respectivo sequestro para constar a todo tempo*”.²⁷ Nesse caso, infelizmente, não estavam contidas na documentação trabalhada as declarações das testemunhas, o que impossibilita ver o desfecho final. De qualquer forma, ao que parece, há uma sensibilização por parte do juiz do seqüestro responsável pelo despacho acima, posto que a única exigência do mesmo é que se procedesse à confirmação do declarado pela postulante por intermédio de pessoas *fidedignas*.

Mais uma vez será delegado à comunidade o papel de julgar a atitude de seus membros. Caso houvesse a confirmação do alegado, fatalmente Antônia Maria do Espírito Santo teria restabelecida a posse da escrava. São esses alguns exemplos que podem lançar luz sobre o intricado universo de compreensão do amasio em Minas Gerais setecentista. Acredita-se que, embora houvesse uma concepção oficial do delito do concubinato tanto nas Ordenações Filipinas quanto nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia , os sentidos tenham variado, e nesse caso, os regionalismos preponderariam. As sociedades humanas são excepcionalmente criativas quando se trata da satisfação de suas necessidades.

²⁷ *Ibidem*, f. 4.

Em nome do Pai e do Rei: catequização e colonização na Parahyba colonial (1589-1619)

*Idelbrando Alves de Lima*¹

Introdução

Presentes no Brasil desde o momento em que os portugueses aportaram nessa nova área colonial, em 1500, os religiosos da Ordem de São Francisco foram os pioneiros na cristianização dos nativos² brasileiros. Frei Odulfo Van der Vat afirma categoricamente que “Foram os frades de S. Francisco os primeiros a aportar ao Brasil, como foram os primeiros a iniciar aqui a catequese dos indígenas”.³

Embora fossem os únicos responsáveis pela catequização dos nativos locais, no período compreendido entre 1500 e 1549, os religiosos franciscanos não quiseram se estabelecer institucionalmente no Brasil, como uma Ordem Religiosa, ou seja, a sua presença foi inicialmente extraoficial. “Durante a primeira metade do século XVI, diversos religiosos franciscanos aportaram em terras brasileiras e dedicaram-se algum tempo à evangelização dos índios. Todavia, houve apenas um trabalho esporádico, [...]”.⁴ No entanto, devido sua forte atuação, a Ordem de São Francisco resolveu se fixar no Brasil, atendendo aos pedidos dos colonos residentes na Capitania Hereditária de Pernambuco.

É importante destacar que esses pedidos se constituíam na garantia de uma vida colonial tranquila, diante do trabalho pacificador que era realizado pelos religiosos

¹ Mestre. Atua na Secretaria de Educação de Solânea-PB.

² “Todos os descobridores do *Mundus Novus*, Cristóvão Colombo, Américo Vespúcio e Pedro Álvares Cabral, ficaram admirados por terem encontrado nessa parte do mundo a presença de seres humanos. [...]. Colombo julgou ter chegado às Antilhas, cujas ilhas deveriam estar próximas às Índias Orientais, no continente asiático. Por isso, chamou àqueles povos de *índios*. Confusão que Américo Vespúcio e seus companheiros de viagem tentaram desfazer, ao tomarem consciência de estar pisando o chão de um continente totalmente novo e desconhecido, o continente por eles denominado *Mundus Novus*. Por isso, os povos dessa nova terra não podiam ser *índios* e nem pertencer àquele continente asiático. Porém, infelizmente, tal confusão nunca se desfez por completo, posto que os espanhóis passaram a denominar o Mundo Novo de *Índias Ocidentais* e aos seus naturais de *índios*. Tal denominação acabou influenciando os portugueses, que acabaram utilizando o mesmo nome – *índios* – para aqueles que eram os normalmente denominados de *nativos*, *homens da terra* ou *negros...*”. KUHNNEN, Alceu. **As origens da Igreja no Brasil: de 1500 a 1552**. Bauru: Edusc, 2005, p. 146. [grifo do autor]. Em virtude desse fato, optou-se no texto pela utilização do termo “nativo”.

³ VAT, Frei Odulfo Van der. **Princípios da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1952, p. 183.

⁴ HOORNAERT, Eduardo; et al. **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: primeira época**. 4. ed. Petrópolis: Paulina, Vozes, 1992, p. 211.

com os nativos, como também na permanência dos costumes cristãos entre os colonos.

Nesse sentido, foi decretada a fundação da Custódia⁵ de Santo Antônio do Brasil, com sede na Vila de Marim, atualmente Olinda-PE, tendo como primeiro custódio,⁶ Frei Melchior de Santa Catarina (1585-1594), conformeratifica Machado:

Em 1586, com data de 27 de Novembro, publicou o S. S. Padre Xisto 5º a Bulha [sic] – *Piis Fidelium votis*, criando a nova Custódia de S. Antonio do Brazil, e tornando extensivo á todo elle o favor concedido á Jorge d'Albuquerque Coelho, pelo Geral da Ordem de S. Francisco em carta patente de 13 de Março de 1584, confirmada pelo alvará regio de 29 de Maio do mesmo anno.⁷

Estabelecida a Custódia, os frades logo trataram de iniciar o seu apostolado que, inicialmente, foi voltado ao confessorário e às pregações. Através das pregações, buscavam advertir e conter os colonos de seus hábitos considerados “anticristãos e escandalosos”. Além disso, os franciscanos desempenhavam outras atividades como atender no hospital, visitar os enfermos e os pobres, ministrar os sacramentos, entre outras.

Só posteriormente passaram a se dedicar à catequese dos nativos da região, momento em que encontraram certa resistência por parte dos colonos, que desejavam escravizar aqueles nativos. Porém, os frades prosseguiram com o seu intuito e, ao lado do convento, construíram um internato, onde ensinavam aos filhos dos nativos os preceitos morais e religiosos da fé católica.

De acordo com Miranda (1969), a notícia do bom trabalho desenvolvido pelos frades franciscanos em Olinda se espalhou rapidamente por toda a Colônia. Em virtude desse acontecimento, começaram a surgir solicitações de outras localidades, que intencionavam o estabelecimento de conventos e de missões da Ordem de São Francisco.

Não demorou muito tempo para que a Ordem de São Francisco fosse inserida na Capitania Real⁸ da Parahyba. Era o ano de 1589, quando os frades franciscanos se instalaram na cidade de Filipéia de Nossa Senhora das Neves.

Conforme afirma Fragoso: “Poucos anos após a chegada dos franciscanos ao Brasil, a fim de se estabelecerem organizadamente em forma de Custódia (1585),

⁵ Conjunto de conventos antes de formarem uma Província.

⁶ Superior regional de um conjunto de conventos que ainda não formam uma província e sim uma Custódia.

⁷ MACHADO, Maximiano Lopes. **História da Província da Paraíba**. João Pessoa: Universitária/ UFPB, 1977, p. 112. [grifo do autor]

⁸ As capitânicas reais eram administradas pela Coroa, ou seja, não possuíam donatários, diferentes das capitânicas hereditárias. A Capitania Real da Parahyba foi a terceira do Brasil, sendo a primeira e a segunda, Bahia e Rio de Janeiro, respectivamente.

foram encaminhados pedidos de construir uma casa na recém-fundada cidade da Paraíba, ou de Filipéia”.⁹

Faz-se mister enfatizar que as solicitações para a instalação de igrejas, de conventos e de missões franciscanas não representavam apenas uma ação religiosa, mas também catequética e pacificadora, visto que a população da nova área urbana sentia-se temerosa mediante a agressividade dos nativos da terra, conforme expressa o texto abaixo:

pediam a presença dos franciscanos, em defesa dos constantes ataques das tribos vizinhas, pois, na mesma cidade, os habitantes não andavam seguros das flechas inimigas dos índios. Daí a dupla incumbência que esperava os missionários na Paraíba: a cura d'almas na cidade e a catequese dos silvícolas da redondeza.¹⁰

Feita a aceitação da casa e escolhido o local para a edificação do convento,¹¹ em 1589, foi iniciada a construção que, a princípio, teve caráter provisório, possuindo doze celas,¹² claustro,¹³ oficinas e oratório, construídos de taipa.¹⁴ Na mesma ocasião, os frades franciscanos também assumiram a tarefa de doutrinar as aldeias Tabajaras de Almagra, Praia, Guiragibe ou Assento de Pássaro, Joanne e Mangue, as quais se encontravam abandonadas, pois os padres jesuítas só queriam exercer seu trabalho catequético na aldeia de Piragibe ou Braço de Peixe.

No ano de 1603, durante a guardiania do Frei Francisco dos Santos (1602-1606), foram incorporados ainda mais três centros missionários entre os nativos potiguaras, contendo entre dezesseis e dezoito aldeias, cujos nomes não são conhecidos.

Assumindo a responsabilidade de catequizar os nativos Tabajaras e, posteriormente, os Potiguaras, os frades franciscanos se depararam com inúmeras adversidades, primeiro com os padres da Companhia de Jesus, que não queriam dividir a tarefa da catequese; e segundo com o governador Feliciano Coelho de Carvalho (1592-1600), que não concordava com a execução do poder temporal dos frades sobre os nativos catecúmenos.

⁹ FRAGOSO, Frei Hugo. Presença Franciscana na Paraíba 1588-1886. **Revista Santo Antônio**. Recife, ano 58, n. 98, p. 50, 1980.

¹⁰ WILLEKE, Frei Venâncio. **Franciscanos na história do Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 44 [grifo nosso]

¹¹ O local escolhido para a construção do convento é o mesmo onde ele se encontra atualmente. O Convento de Santo Antônio da Paraíba está localizado na Praça São Francisco, s/n, Centro da cidade de João Pessoa – antiga Cidade Alta.

¹² Nome dado ao dormitório (quarto) individual dos frades.

¹³ Pátio interior, descoberto e cercado por galerias delimitadas por arcos, existente em conventos e destinado aos momentos de meditação individual dos religiosos.

¹⁴ Taipa é um tipo de construção na qual as paredes são erguidas com estacas e ripas de madeira e preenchidas com barro ou cal e areia.

Possuidores de uma prática catequética extremamente disciplinar, os frades franciscanos compeliram os nativos, por meio dos recursos catequéticos, a se converterem ao Cristianismo e foram responsáveis por fornecê-los como mão-de-obra e como soldados para atender às necessidades coloniais, contribuindo, dessa forma, com o poder temporal da Capitania Real da Parahyba e, conseqüentemente, com a atuação colonizadora do Reino Português.

A catequese e suas diferentes abordagens

Para melhor compreender o processo histórico da evangelização/catequese no desenvolvimento da Igreja Católica no Brasil, é necessário considerar o desenrolar da ação pastoral dentro da periodização da história brasileira, ou seja, nos períodos colonial, imperial e republicano.

De acordo com Lustosa (1992), a evangelização/catequese no Brasilapresentou cinco momentos conjunturais a nível dos períodos históricos, que são acompanhados pelas vicissitudes da ação pastoral da Igreja. Esses momentos conjunturais são assim distribuídos, respectivamente: 1º- Ação pastoral comprometida (1500-1759); 2º- Pastoral na crise europeia (século XVIII); 3º- A retomada prática da catequese tradicional (1850-1916) no esquema do ultramontanismo; 4º- Catequese reformada (1916-1962); 5º- Tempos pós-conciliares (1962-1983).Entretanto, no presente texto, será enfatizado apenas o primeiro momento conjuntural.¹⁵

A catequese que foi estabelecida no Brasil durante o primeiro momento conjuntural (1500-1759) apresentou duas direções que ocorreram simultaneamente e intercorrentes: a primeira, era a clássica (tradicional), que copiavao modelo europeu embasado nas determinações do Concílio de Trento (1545-1563); a segunda, foi a missionária (indigenista), na qual se encontravam duas fases para a aplicação da catequese: a primeira ocorreu durante o século XVI, chamado de tempos de experimentações e criatividade; a segunda, ocorreu nos séculos XVII e XVIII, referente aos tempos de ampliação territorial e consolidação dos esquemas ou centros catequéticos (1621-1759).

É importante destacar que a catequese missionária (indigenista), em ambas as fases de sua aplicação, apresentou uma constante busca por novas direções na evangelização que, conseqüentemente, pudessem responder às novas necessidades que viriam aparecer. Além disso, a catequese missionária tornou-se a prioridade dos primeiros tempos do período colonial.

As duas direções que a catequese brasileira apresentou no primeiro momento conjuntural – a clássica (tradicional) e a missionária (indigenista) – estavam intrinsecamente comprometidas com a política do governo português.

¹⁵ A respeito dos demais momentos conjunturais, sugere-se a consulta da obra: LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. **Catequese católica no Brasil**: para uma história da evangelização. São Paulo: Paulinas, 1992.

Segundo Lustosa, “Semelhante ‘projeto catequético’ tinha como raiz e fonte inspiradora o impulso evangélico dos missionários, as intenções explícitas dos reis de Portugal e a conjuntura em aberto do novo sistema político e socioeconômico”.¹⁶

Falar sobre a catequese no período colonial brasileiro é apresentar uma prática catequética que não se resumiu apenas ao aspecto religioso, pois a intrínseca relação que existia entre o Clero e a Coroa Portuguesa formatou de maneira particular essa prática no Brasil Colônia, objetivando o desenvolvimento da ação colonizadora portuguesa, ou seja, a ação pastoral da Igreja estava ligada aos interesses e às conveniências do poder civil lusitano. Segundo Kuhn:en:

[...], o rei uniu intimamente a ação colonizadora do Brasil com a sua obra missionária, sincronizando o movimento de expansão política portuguesa em terras brasileiras com a expansão da fé da Igreja Católica. O gradual processo de colonização e de domínio português devia andar passo a passo com o movimento missionário de fundação de novas igrejas e com a conversão dos gentios. Desse modo, a colonização do Brasil não era apenas um ato político de expansão do reino de Portugal, [...], uma verdadeira obra missionária para servir a Deus, para fundar novas igrejas e para converter os gentios da terra.¹⁷

É fato notório que os documentos oficiais da Coroa portuguesa, durante o período colonial, deixam explícita a intenção de “dilatar a fé e o império”. Nesse sentido, para o colonizador, conquistar e evangelizar/catequizar se complementam, ou seja, “Expandir o domínio luso pressupõe divulgar a fé católica e vice-versa”.¹⁸

Em virtude dessa relação entre a catequese e a colonização portuguesa, Hoornaert (1994) apresenta o processo de evangelização do Brasil dentro de cinco movimentos ou ciclos que estavam direta ou indiretamente relacionados a uma ou mais atividades econômicas e/ou à expansão territorial da Colônia. Os cinco movimentos ou ciclos eram: o litorâneo, o sertanejo, o maranhense, o mineiro e o paulista.

Entretanto, o presente texto enfatizará o movimento ou o ciclo litorâneo.¹⁹ Esse ciclo corresponde ao período da conquista e da ocupação da faixa litorânea do

¹⁶ *Ibidem*, p. 20 [grifo do autor].

¹⁷ KUHNEN, Alceu. **As Origens da Igreja no Brasil...**, p. 303.

¹⁸ MATOS, Henrique Cristiano José. **Nossa história: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 47.

¹⁹ Para um melhor conhecimento sobre os demais movimentos ou ciclos (o sertanejo, o maranhense, o mineiro e o paulista), sugere-se a leitura da obra: HOORNAERT, Eduardo. **A igreja no Brasil - colônia: 1550-1800**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

Brasil, em especial, da atual região Nordeste,²⁰ durante a segunda metade do século XVI e o início do século XVII, abarcando as atividades econômicas de extração do pau-brasil e da produção de açúcar, além de englobar a evangelização dos nativos que habitavam o litoral, desde Rio Grande do Norte até São Vicente, no sul da Colônia. “A cultura criada em torno da cana-de-açúcar influenciou sobremaneira a evangelização [...]”.²¹

Buscando uma nova forma de entender o processo catequético no Brasil Colônia, Azzi (1999) propõe estudar a maneira pela qual a catequese foi ministrada no decorrer dos quatro primeiros séculos da História do Brasil. Para isso, o autor designou quatro estilos de catequese, que são: a doméstica, a comunitária, a paroquial e a missionária, esta última é foco deste trabalho.²²

É necessário esclarecer que o autor utilizou o termo catequese no sentido de transmissão da fé, tomadocomo referência os agentes transmissores da crença católica, nesse caso, os lares (catequese doméstica); as comunidades em povoados, vilas e cidades (catequese comunitária); as paróquias e dioceses (catequese paroquial); e os missionários (catequese missionária). Não deixando de dar importância ao “[...] contexto histórico no qual se realiza o exercício dessa função catequética: [...]”.²³

A catequese missionária estava, segundo esse autor, diretamente ligada à atuação dos missionários no trabalho de conversão dos nativos. A palavra conversão era o termo frequentemente utilizado pelos missionários durante o século XVI. Segundo Azzi, “Esse termo estava inserido dentro da teologia tridentina, segundo a qual os povos da América estavam desviados do reto caminho, ou seja, fora da rota da verdadeira fé”.²⁴

A partir dos estilos ou dos modelos de catequese elencados pelos autores Lustosa (1992), Hoornaert (1994) e Azzi (1999), fica possível enquadrar a prática catequética dos religiosos da Ordem de São Francisco, na Parahyba colonial, entre o período de 1589 a 1619, tomando por base as contribuições de cada autor citado.

A prática catequética dos franciscanos na Parahyba colonial pode ser enquadrada no estilo de catequese missionária (índigenista), correspondente ao primeiro

²⁰ Utiliza-se o termo Nordeste como um meio para que se possa localizar a região produtora de açúcar durante o período colonial. Porém, essa denominação não era usada pelas pessoas do período colonial. A atual região Nordeste correspondia às capitanias do norte.

²¹ HOORNAERT, Eduardo; et al. **História da Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo: primeira época. 4. ed. Petrópolis: Paulina, Vozes, 1992, p. 43.

²² Para conhecer os demais estilos de catequese (a doméstica, a comunitária e a paroquial), indica-se a leitura da obra: AZZI, Riolando. Os primórdios da catequese: arranjos do período colonial e imperial. In: PASSOS, Mauro (Org.). **Uma História no Plural**: 500 anos do movimento catequético brasileiro. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 15-32.

²³ AZZI, Riolando. Os primórdios da catequese: arranjos do período colonial e imperial. In: PASSOS, Mauro (Org.). **Uma História no Plural**: 500 anos do movimento catequético brasileiro. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 15.

²⁴ AZZI, Riolando. **A Igreja Católica na formação da sociedade brasileira**. Aparecida: Santuário, 2008, p. 20.

momento conjuntural da primeira fase (século XVI), proposto por Lustosa (1992). Dentro da catequese franciscana, observa-se o seu caráter de contato inicial com os nativos, permeado por um tempo de experimentações e criatividade para a execução dessa prática, fato característico no início do período colonial brasileiro.

Passando para a abordagem de Hoornaert (1994) sobre a catequese no Brasil, pode-se constatar que a prática catequética dos religiosos da Ordem de São Francisco, que atuou no período colonial paraibano, está inserida no ciclo litorâneo. Segundo a proposta desse autor, a catequese no Brasil estava relacionada ao movimento colonial, enquanto ocupação, atividade econômica e expansão territorial.

Essas características são facilmente percebidas na relação entre a Ordem de São Francisco e a Capitania Real da Parahyba, pois quando se deu sua inserção na cidade de Filipéia de Nossa Senhora das Neves – primeiro núcleo de povoação da capitania – esta tinha sido recém-fundada (1585) e estavam ocorrendo a instalação e a consolidação da empresa açucareira; além disso, a fundação dessa cidade estava inserida no contexto da política expansionista do território brasileiro em direção ao norte (Capitania do Rio Grande – Atual estado do Rio Grande do Norte).

Entre os quatro modelos estabelecidos por Azzi (1999) para a catequese no Brasil, a Ordem dos franciscanos está enquadrada no modelo de catequese missionária, pois este estilo, segundo o autor, correspondeu ao trabalho de conversão dos nativos, finalidade prioritária dos religiosos franciscanos trazidos para a Parahyba colonial. “O objetivo primordial que os franciscanos se propuseram ao aceitarem fundar uma casa na Paraíba, foi o de serem nessa Capitania uma presença ativa na cristianização dos índios”.²⁵

Sendo assim, pode-se considerar o trabalho catequético dos religiosos da Ordem de São Francisco, na Capitania Real da Parahyba, como uma catequese de caráter missionário indigenista, segundo as abordagens dos autores Lustosa (1992) e Azzi (1999), que, por sua vez, está inserida no ciclo litorâneo de acordo com a classificação de Hoornaert (1994).

Nesse sentido, o trabalho catequético empreendido pelas diferentes Ordens Religiosas (Franciscanos, Jesuítas, Carmelitas e Beneditinos) no Brasil nunca esteve dissociado do interesse colonizador da Coroa portuguesa que, através dessas Ordens, buscou fixar o seu domínio (poder temporal) sobre a nova área colonial. Esta associação entre o Clero e a Coroa se inseriu no lema da política expansionista lusitana de “dilatar a fé e o império”, além de estar contida no Padroado Régio Ultramarino português. Segundo Hoornaert:

A organização da Igreja no Brasil entre 1550-1800 era em grande parte controlada pelo Padroado, uma prerrogativa da Coroa portuguesa [...]. O direito de padroado foi cedido pelo papa ao rei português com a incumbência de promover a organização da Igreja nas terras ‘descobertas’, de sorte que foi

²⁵ FRAGOSO, Frei Hugo. Presença Franciscana na Paraíba 1588-1886..., p. 55.

por intermédio deste Padroado que a expansão do catolicismo no Brasil foi financiada.²⁶

Portanto, é necessário destacar que essa relação entre o poder religioso (Igreja) e o poder temporal (Coroa) marcou de modo profundo o desenvolvimento da Igreja Católica no Brasil. Este fato se fez presente desde a conquista do território brasileiro, em 1500, até a separação da Igreja e do Estado²⁷ pela Proclamação da República em 1889, determinando oficialmente o fim do regime de padroado no Brasil.

O padroado no Brasil Colônia: uma breve reflexão

No acordo do Padroado Régio Ultramarino, a Coroa portuguesa ficou incumbida de estabelecer a organização da Igreja e de viabilizar a propagação do cristianismo nos territórios ultramarinos, o que “[...] permitiu ao rei de Portugal o exercício simultâneo do governo civil e religioso sobre os domínios coloniais”.²⁸

Abordando à relação que existia entre a Igreja e a Coroa portuguesa, Lima (2001) afirma que essa relação se tratava de um contrato bilateral oneroso; pois, enquanto a Coroa, na pessoa do monarca (patrono), detinha privilégios eclesiásticos, esse também detinha deveres para com a Igreja que, beneficiada pelo custeio do seu patrono, ficava submissa a ele ou, melhor dizendo, ao poder temporal.

Entretanto, a Igreja não concordava com essa ideia de um contrato bilateral, segundo confirma Boxer:

O papado defendia que os favores e os privilégios concedidos anteriormente à Coroa de Portugal não podiam ser interpretados como um contrato estritamente bilateral, e que o *ius patronatus* não era a alienação total do direito superior e essencial da Igreja. A Santa Sé, conforme a pressão das circunstâncias, podia modificar, retirar ou revogar os antigos privilégios do Padroado, [...].²⁹

Na realidade, o que se pode perceber nessa relação é uma interdependência entre a Igreja e o Estado português, na qual o poder religioso dependia do poder temporal para sua sobrevivência e para sua expansão; em contrapartida, o poder temporal também era dependente da Igreja para manter a legitimidade de seu poder de modo

²⁶ HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil...**, p. 12.

²⁷ A separação da Igreja e do Estado ocorreu oficialmente pelo decreto 119-A de 17 de janeiro de 1890.

²⁸ BARROS, Ruston Lemos de. **Carne, Moral e Pecado no Século XVI: O Ocidente e a Repressão aos “deleites” da Volúpia e aos “Delitos” por Cópula “Ilícita”**. João Pessoa: Almeida, 1995, p. 503. [grifo nosso]

²⁹ BOXER, Charles. **O império marítimo português 1415-1845**. Tradução Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 251 [grifo nosso]

sacralizado. “Apesar da não-unanimidade ideológica quanto aos limites de poder e os papéis estritos de cada um dos chefes, o que importa é acentuar a interdependência – [...] – entre a fé e o Império [...]”.³⁰

É importante afirmar que a atuação da Igreja no Brasil esteve algumas vezes condicionada a prática colonizadora da Coroa portuguesa, e que ambas as partes mantinham uma estreita colaboração. Os membros da Igreja, sejam eles do Clero Secular ou do Regular,³¹ eram enviados para o Brasil com a missão de manter a fé católica dos portugueses aqui residentes e de catequizar os nativos. Pode-se constatar, dessa forma, que o trabalho desses religiosos se configurava em uma prestação de serviços ao reino português, que, por sua vez, se beneficiava desse trabalho.

Desse modo, segundo Azzi (1987), pode-se afirmar categoricamente que o Padroado, no qual foram atreladas as atividades eclesásticas ao poder temporal, transformou a Igreja em um instrumento legal que favoreceu o mecanismo de colonização lusitana. Diante disso, a religião católica se constituiu dentro do território ultramarino português numa poderosa arma para a consolidação da obra de expansão colonial.

O projeto colonizador, portanto, visava ao mesmo tempo oficializar a conquista das novas terras como propriedade da Coroa lusitana, bem como transformar seus habitantes em novos súditos do reino. [...]. Às milícias clericais competia, mediante a persuasão, levar as populações autóctones a aceitar a dominação política e religiosa da metrópole.³²

Diante disso, pode-se perceber que a sociedade religiosa e a sociedade civil não apresentavam um dualismo, um antagonismo social, mas se constata que ambas mantinham uma relação unitária, intrínseca e até complementar, pois representavam duas faces de um mesmo projeto.

Assim, para a Coroa portuguesa, o trabalho religioso – evangelização/catequese – se encaixava na prática colonizadora da nação lusitana. Nesse sentido, o ato de colonizar, conseqüentemente, implicou na implantação da fé católica no Brasil; isso

³⁰ NEVES, Luiz Felipe Baêta. **O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios**: colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978, p. 28-29.

³¹ “Corpo eclesial constituído pelos que receberam o sacramento da *ordem*. Chega-se a ele quando se recebe o diaconado [...]. Está dividido em *clero secular*, constituído pelos pertencentes ao clero diocesano, e *clero regular*, formado pelos clérigos de congregações religiosas”. PEDRO, Aquilino de. **Dicionário de termos religiosos e afins**. Tradução: Pe. Francisco Costa. Aparecida: Santuário, 1993, p. 55 [grifo do autor].

³² AZZI, Rioldo. **A Igreja Católica na formação da sociedade brasileira**. Aparecida: Santuário, 2008, p. 15.

se tornou evidente devido a profunda ligação da nação lusa com o catolicismo ou, melhor dizendo, com a ideologia cristã.

[...] desde o início que a Cristandade colonial nasceu no âmbito do expansionismo político e econômico lusitano: não tinha, portanto, autonomia própria. Surgiu e se configurou dentro do projeto colonizador lusitano. A Cristandade se identificava praticamente com o reino de Portugal em expansão.³³

No tocante à relação Igreja e Estado, não se deve esquecer que o regime de Padroado foi de fundamental importância na sacralização dessa união, pois a partir do momento que o rei se tornou chefe religioso, a Coroa portuguesa também se transformou em um símbolo da Igreja. Daí a importância de se conhecer concretamente a atuação do Regime de Padroado para melhor compreender as práticas e os discursos da Igreja Católica no período colonial brasileiro, visto que essas práticas e discursos não eram homogêneos, apresentando dinâmicas diferenciadas.

A cruz a serviço da espada

O trabalho de “domesticação” dos “primitivos” habitantes do Brasil, exercido pelos religiosos, era concebido como recurso ímpar para o desenvolvimento da colonização, uma vez que “civilizados”, os nativos seriam utilizados como mão-de-obra a favor dos colonos e do governo. “A atividade colonizadora englobava uma finalidade política e religiosa; assim, por vezes a atividade evangelizadora e catequética estava submissa aos interesses colonizadores”.³⁴

Diante disso, é importante destacar a decisão do monarca lusitano D. João III(1521-1557)de estabelecer a conversão dos nativos à fé católica como prioridade da atividade colonizadora do Brasil. O fato de priorizar a catequese dos nativos dentro da colonização não quer dizer que o governo português objetivasse a propagação pura e desinteressada do Cristianismo. Na verdade, o interesse dos colonizadores se encontrava na obtenção de nativos convertidos em mão-de-obra escrava, como afirmam Medeiros e Sá:

Na verdade, o que governo e colonos queriam dos missionários é que eles fizessem dos índios bons soldados e trabalhadores

³³ AZZI, Riolando. **A cristandade colonial**: um projeto autoritário. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 51 [grifo nosso].

³⁴ LIMA, Luiz Alves de. **A Face Brasileira da Catequese**: um estudo histórico-pastoral do movimento catequético brasileiro das origens ao diretório “catequese renovada”. Tese (Doutorado em Teologia). Roma: Universidade Pontifícia Salesiana, 1995, p. 114.

sedentários que estivessem à disposição deles para pescar, caçar, contar madeira, cuidar das roças, fazer farinha de mandioca, cortar cana e tudo o mais que um engenho exigia para ser lucrativo.³⁵

Face ao exposto, fica clara a estratégia empregada pelos colonizadores em posicionar os aldeamentos missionários próximos aos engenhos, uma vez que, destas aldeias, saíam a mão-de-obra indispensável para atender às necessidades da colonização; além disso, essas “[...] aldeias curadas pelos franciscanos ainda serviam de defesa aos engenhos [...]”.³⁶

Sem dúvida, a atividade colonizadora do reinado português não necessitava apenas de trabalhadores, mas também de soldados que, conseqüentemente, eram também fornecidos pelas mesmas missões religiosas. Segundo Hoornaert:

Isso não significa que os religiosos não estivessem imbuídos de espírito missionário, mas simplesmente que era o Estado português expansionista que estruturava a obra missionária. Não se pode esperar deste tipo de engajamento missionário uma ação contrária aos interesses do Estado.³⁷

Os nativos catequizados ainda executavam obras públicas, como a construção de vilas, casas, ruas, paliçadas,³⁸ estradas e fortalezas. Durante o período compreendido entre 1589 e 1619, no qual os missionários franciscanos estiveram à frente da catequese dos nativos paraibanos, esses religiosos coligaram-se ao poder temporal, prestando serviços em prol da colonização da Parahyba.

No contexto desta coligação entre o poder espiritual e o poder temporal, registra-se a presença dos frades franciscanos na restauração da fortaleza de Cabedelo, na proteção da várzea de Inhobi, que possuía engenhos constantemente atacados pelos nativos potiguaras, e na construção de outra casa forte de nome desconhecido. Os frades franciscanos ainda atuaram ao lado dos nativos e em favor da colonização nas entradas e guerras contra as tribos inimigas dos portugueses, como a tribo dos potiguaras.

Outra parceria entre os religiosos da Ordem de São Francisco e o poder temporal da Parahyba ocorreu durante o governo de Feliciano Coelho de Carvalho que, após um desentendimento com os frades franciscanos, acabou necessitando da ajuda desses religiosos numa expedição de conquista, em direção ao território da Capitania

³⁵ MEDEIROS, Maria do Céu; SÁ, Ariane Norma de Menezes. O Trabalho na Paraíba. Das Origens à Transição para o Trabalho Livre. In: **História Temática da Paraíba**. João Pessoa: Universitária/UFPB, 1999, p. 29 [grifo nosso]

³⁶ WILLEKE, Frei Venâncio. **Missões Franciscanas no Brasil**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 57.

³⁷ HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil...**, p. 52-53.

³⁸ Tipo de obstáculo feito de estacas fincadas no solo, com a finalidade de defesa militar.

do Rio Grande. O guardião Frei Antônio da Ilha (1594-1596), a pedido do Governador, disponibilizou alguns frades e um língua para acompanhá-lo nessa expedição.

Os missionários, através das pregações, iriam desempenhar a tarefa de animar a tropa que, por sua vez, tinha a sua maioria composta por nativos. Segundo Machado:

A' noite pregavam os religiosos, fazendo ver quando convinha reunirem-se todos para a defesa, que a fuga traria a morte, alem de ser ella uma deslealdade á el-rei e ao seu capitão, a quem deviam defender até a ultima. O interesse de todos em geral e de cada um em particular aconselhava a união e dahi viria a fortaleza e a derrota do inimigo como consequencia do estímulo e do esforço.³⁹

De acordo com Fragoso (1980), a participação dos franciscanos nas expedições militares tinha dois objetivos: o primeiro correspondia ao socorro espiritual que os religiosos prestavam aos soldados, principalmente aos feridos; e o segundo tratava-se da cooperação que os frades, como conhecedores da língua nativa, exerciam nos acordos de paz entre os nativos e os colonizadores.

Além disso, segundo o mesmo autor, não se deve negar que os missionários também instigavam os soldados, principalmente os nativos, a combaterem outros nativos inimigos, em especial, aqueles que eram aliados às nações adversárias.

Referindo-se a atuação do missionário franciscano nessas expedições militares, Willeke diz que “Nessas ocasiões o missionário exercia de preferênciã as funções de chefe da campanha, animando e guiando os índios para o combate, negociando a paz com os adversários e prestando socorros espirituais aos feridos e agonizantes”.⁴⁰

Entretanto, a participação dos religiosos da Ordem de São Francisco nas entradas, guerras e obras de fortalezas era considerada por eles, um mal e um erro inevitável da catequese dentro da colonização. Segundo afirma Willeke:

Outro mal, este embora quase inevitável, constituíam as entradas, guerras e obras de fortificações, as quais os franciscanos tinham que acompanhar, tanto pela sua dependência da coroa portuguesa como pelas circunstâncias do momento que reclamavam, muitas vezes, medidas urgentes e decisivas para a vida ou morte da própria missão.⁴¹

Deste modo, pode-se considerar que os religiosos da Ordem de São Francisco agiram como aliados da Coroa Portuguesa na concretização da colonização da

³⁹ MACHADO, Maximiano Lopes. **História da Província da Paraíba**. João Pessoa: Universitária/ UFPB, 1977, p. 122.

⁴⁰ WILLEKE, Frei Venâncio. **Missões Franciscanas no Brasil...**, p. 63.

⁴¹ *Ibidem*.

Capitania Real da Parahyba. “[...] os missionários, além de prestarem benefícios espirituais aos filhos da selva, contribuem grandemente para a defesa das aldeias, fortalezas, engenhos e fazendas contra os ataques de tribos inimigas e invasores [...]”⁴²

Considerações Finais

Importante aliada da política expansionista lusitana em “dilatara fé e o império”, a Igreja Católica, através de seus membros, ficou responsável por catequizar os nativos brasileiros, contribuindo para o desenvolvimento da atividade colonizadora portuguesa. “A Igreja católica – através das suas ordens/congregações religiosas – [...] apoiaram, de um modo geral, a ação colonialista das metrópoles [...]”⁴³

Em virtude disso, era necessária a atuação religiosa dos franciscanos, que passaram a exercer um trabalho de “pacificação” junto aos nativos da Capitania Real da Parahyba, contribuindo, dessa forma, com a colonização da metrópole. “A expansão, o desenvolvimento e a consolidação da Ordem franciscana seguirão as pegadas de todo o processo de ocupação e colonização litorânea brasileira”⁴⁴

É válido salientar que os nativos representavam um importante papel para o êxito da atividade colonial; pois, além de serem inseridos na expansão da fé católica, possuíam uma intrínseca relação com a política colonial lusitana, sendo utilizados das mais diversas maneiras. Defendiam a Colônia contra os ataques das nações estrangeiras e das tribos que se aliavam a elas; mantinham as cidades e os moradores abastecidos com produtos alimentícios de subsistência, através das roças que passaram a cultivar; e supriam a necessidade de mão-de-obra nos engenhos e nas construções de obras públicas.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a catequese aplicada pelos religiosos franciscanos na Parahyba colonial soube cumprir seus objetivos dentro da colonização lusitana, não sendo a Igreja apenas uma mera aliada, mas uma parte integrante dessa atividade.

⁴² *Ibidem*, p. 65.

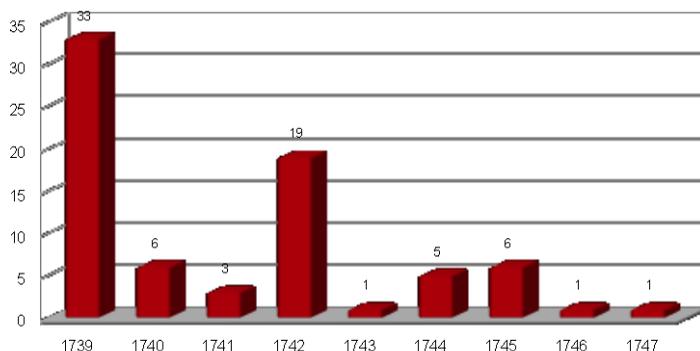
⁴³ SUESS, Paulo. Apontamentos sobre a libertação e a causa indígena: Uma leitura estratégica. In: MESTERS, Carlos; SUESS, Paulo. **Utopia Cativa**: catequese indigenista e libertação indígena. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 74.

⁴⁴ ALMEIDA, Marcos Antônio de. A “Franciscanização do Mundo”: Os franciscanos no Brasil e a ideia de uma espiritualidade universal. In: **Anais do Encontro Nordestino de História Colonial**: Territorialidades, Poder e Identidades na América Portuguesa – Séculos XVI a XVIII. João Pessoa: Universitária/UFPB, 2006, CD-ROM, p. 3-4.

“Alguna coisa de mulato” ou “algum sangue da terra”: as ordenações sacerdotais no bispado do Maranhão (1738-1747)

Kate Dayanne Araújo Soares¹

Dom frei Manoel da Cruz dedicou-se ativamente à ordenação sacerdotal no período em que esteve à frente da diocese de São Luís. Isso fica claro ao se verificar o livro em que se registravam as matrículas dos novos padres do Maranhão.² Entre os meses de junho e dezembro no primeiro ano de sua atuação enquanto prelado da diocese maranhense concedeu a primeira tonsura a trinta e três indivíduos naturais de diversas partes, de São Luís à Vila de Santo Antônio de Alcântara, de Lisboa ao bispado de Braga. No ano seguinte o recebimento da primeira tonsura foi mais modesto, apenas seis receberam-na. Esse número cai pela metade em 1741. O ano subsequente apresenta dezenove novos tonsurados, entre eles dois irmãos que não constam os nomes, apenas se registra que receberam a primeira tonsura enquanto o bispo fazia visita pelos sertões do Piauí. 1742 foi, portanto, o segundo maior pico de concessão de primeira tonsura. Os anos seguintes apresentam uma diminuição considerável nos números, os anos de 1743, 1744, 1745, 1746 e 1747, apresentam, respectivamente, uma, cinco, seis, uma e uma ordenação nesse primeiro estágio. Deste modo, no ínterim de oito anos a Igreja no Maranhão ganhou setenta e cinco novos clérigos, como pode ser observado no gráfico abaixo:



¹ Graduada em História pela Universidade Federal do Maranhão (katedasoares@yahoo.com.br). O artigo apresentado no evento faz parte do primeiro capítulo da monografia de conclusão de curso defendida em 2012 (SOARES, Kate Dayanne Araújo. Sob a infâmia do sangue: a ordenação sacerdotal de Theodoro Camelo de Brito no bispado do Maranhão setecentista. Monografia (Graduação) – Universidade Federal do Maranhão, Curso de História, São Luís, 2012).

² Arquivo Público do Estado do Maranhão (doravante APEM), Livro de Ordenações, n.175.

É importante ressaltar que muitos recebiam a primeira tonsura e as ordens menores de uma só vez, nesses casos somam-se trinta e três. Acrescente-se que em todo bispado foram conferidas cinquenta ordens menores. Alguns desses receberam apenas um dos graus, como exemplo, Manoel Ribeiro da Costa, natural de Braga, provavelmente já havia recebido a primeira tonsura e os dois primeiros graus de ordens menores no Reino, pois no seu registro consta o recebimento de dois graus menores e das ordens sacras.

Segundo José Pedro Paiva, ao tratar de Portugal na época Moderna, existia “uma verdadeira ‘chusma’ de clérigos que apenas recebiam a primeira tonsura e nalguns casos ordens menores”.³ Essa prática, ao que parece, não era exclusividade da metrópole. Daquelas setenta e cinco que receberam a primeira tonsura durante o governo de dom frei Manoel da Cruz, apenas trinta e um chegaram a alcançar o último e importante grau presbiterial. Deste modo, entre os quarenta e quatro restante, trinta e oito não chegaram a receber ordens sacras. Assim ocorreu com Jacinto Roque, que permaneceu como clérigo *in minoribus*. É considerável, portanto, a redução daqueles que prosseguiram com a ordenação.

O mesmo Paiva aponta que as maiores causas de interrupção das carreiras eram as exigências do celibato e patrimônio.⁴ Segundo João Damião Rodrigues, o “ingresso na carreira sacerdotal não implicava que todos os candidatos alcançassem o sacramento da Ordem. Na passagem das ordens menores para as maiores, muitos dos pretendentes não conseguiam obter um rendimento mínimo que lhes garantisse a imprescindível independência financeira”.⁵ No caso do Maranhão não é possível afirmar com segurança quais teriam sido as motivações que levaram a não conclusão das ordenações.

Os dois primeiros graus sacros, subdiácono e diácono, foram conferidos a trinta e dois habilitandos, no entanto, isso não implica necessariamente que eram as mesmas pessoas. Já a ordem sacerdotal foi concedida à trinta e um indivíduos, alguns desses já haviam iniciado a carreira eclesiástica recebendo ordens em outras partes da colônia ou do reino. À guisa de demonstração, José Soares de Amorim, natural de Pernambuco e Alexandre de Souza, natural da Bahia, tomaram apenas as ordens sacras no bispado do Maranhão. O primeiro entre os meses de outubro e novembro de 1744 e o segundo entre fevereiro de 1747 e setembro de 1749.⁶ Outro exemplo

³ PAIVA, José Pedro. Os mentores. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). **História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Circulo de Leitores, 2000, vol. II, p. 209.

⁴ *Ibidem*, p. 221.

⁵ RODRIGUES, José Damião. **Sociedade, Família e Poder na Península Ibérica**. Elementos para uma História Comparativa / Sociedad, Familia y Poder en la Península Ibérica. Elementos para una Historia Comparada. Lisboa: Edições Colibri / CIDEHUS – Universidade de Évora / Universidad de Murcia, 2010, p. 118.

⁶ Sobre a maneira de proceder quando os ordenandos não eram naturais do bispado, consultar as **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo Illustrissimo e Reverendissimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, Arcebispo do**

foi o caso de Manoel Pinto, filho de Antônio Pinto e Clara Freire da Cruz, natural do bispado do Porto, que veio para o Maranhão já com o grau de subdiácono, recebendo em novembro de 1741 das mãos do bispo, de quem era familiar, as últimas duas ordens que faltavam.

A distribuição dos graus sacros entre os anos de 1740 e 1747 deu-se de modo bastante irregular. Para ordem subdiaconal no primeiro ano apenas uma matrícula, oito para o ano seguinte, a metade para 1742, onze matrículas para o ano de 1744, seis para o ano subsequente, duas para 1747, enquanto nos anos de 1743 e 1746 não houve nenhuma ordenação de subdiácono. Para a ordem diaconal: aparece uma ordenação para 1740, cinco para 1741, três para 1742, nenhum registro para o ano de 1743, dez matrículas para 1744, sete para o ano seguinte, cinco para 1746 e uma para o último ano. Já para o grau presbiterial: consta uma ordenação para o primeiro ano, cinco para 1741, três para 1742, mais uma vez nenhuma matrícula para 1743, oito para 1744, seis para 1745, sete para o ano seguinte, uma matrícula para 1747.⁷ Portanto, os picos de conferimento de ordens sacras foram os anos de 1741, 1744 e 1745, como pode ser observado no gráfico abaixo:

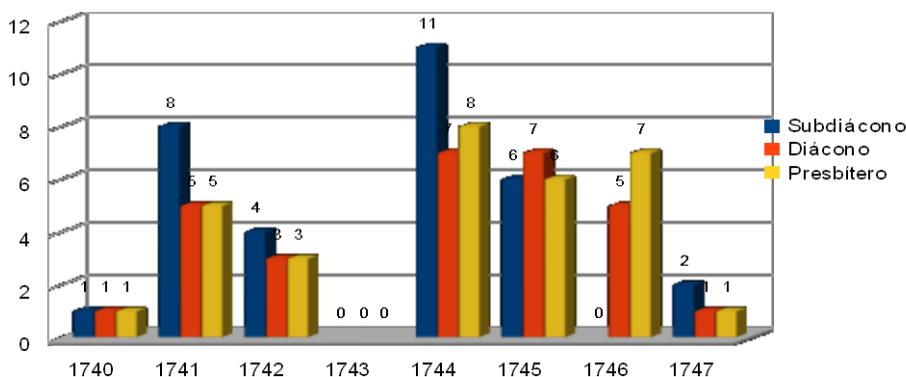


Gráfico 2: Distribuição das Ordens Sacras entre os anos de 1740-1747

Fonte: Livro de Ordenações nº175

Esses números talvez possam ser explicados por um dado muito simples, muitos ordenandos recebiam duas ou até mesmo as três ordens no mesmo ano, apesar das

dito arcebispado, e do Conselho de Sua Magestade, propostas, e aceitas em o SynodoDiecesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de Junho do anno de 1707. Impressas em Lisboa no anno de 1819, e em Coimbra em 1720 com todas as licenças necessárias, e ora reimpressas nesta Capital. São Paulo, Na Typographia 2 de Dezembro de Antonio Louzada Antunes, 1853; Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007, Livro I, Tít. LV e Regimento do Auditório Eclesiástico, Tít. VI.

⁷ O bispo não conferiu nenhuma ordem em 1743 pois estava em visita no Piauí.

Constituições da Bahia determinarem o intervalo de pelo menos um ano entre as ordens, salvo as dispensas. No bispado maranhense essas dispensas se tornaram prática comum, afinal tornava-se necessário engrossar as fileiras de párocos. José Gomes da Silva é exemplo disso, natural de Azurar, veio para São Luís em 1740 com os dois primeiros graus de ordens menores, recebendo os dois restantes e mais os três sacros, em pouco mais de cinco meses. Outro exemplo é o de Bento Ribeiro, parente do bispo, natural do bispado de Lamego, recebeu no mês de dezembro de 1745 todas as ordens, da primeira tonsura ao grau de presbítero, deixando em apenas cinco dias seu estado de laico para tornar-se sacerdote.

Este, entretanto, não foi o único que veio receber as ordens na diocese do ilustre parente bispo. O mesmo fizeram-no Manoel Ribeiro Soares, irmão de Bento Ribeiro, que no ano de 1741 recebeu ordens menores e sacras; Manoel Duarte Afoncequa da Cruz, que recebeu a primeira tonsura e ordens menores em 1742; Luciano e Antônio Pinto Nogueira de Souza, que muito provavelmente eram irmãos de Manoel Pinto, pois consta que eram filhos de Antônio Pinto Ferreira e Clara Nogueira da Cruz; os irmãos Antônio Freire Ribeiro da Costa e o já mencionado Manoel Ribeiro da Costa, naturais do Arcebispo de Braga, receberam entre os anos de 1742 e 1747 ordens menores e sacras.

A legislação canônica era bastante rigorosa na escolha dos membros do corpo clerical. Existia uma série de requisitos que deveriam ser preenchidos em cada uma das ordens sacramentais. No entanto, para alcança-las, era necessário passar por averiguações judiciais de *genere e vita et moribus*, que atestariam a limpeza de sangue e de vida e costumes dos candidatos ao sacerdócio.

O título LIII do livro I das *Constituições* dispõe como deveriam ocorrer as diligências que averiguariam se os ordenandos possuíam exemplar vida e costumes. Aqueles que desejassem receber ordens menores e sacras deveriam fazer petição declarando nela o seu nome e os de seus pais, e o local de naturalidade e/ou residência de todos. Na sua petição pediria por despacho que se passasse Carta de *vita et moribus*. Então, se ordenava ao pároco do lugar onde reside ou já residiu que no primeiro domingo, ou dia santo, “à estação da Missa denunciem, como N. Natural de tal Freguezia, ou nella residente, filho de N. e N. se quer ordenar de taes Ordens”. Era obrigação dos paroquianos denunciarem qualquer impedimento que soubessem a respeito do ordenando, sob pena de excomunhão para quem se omitisse ou inventasse denúncia.⁸

Para que não houvesse dúvida sobre quais seriam os costumes reprovados era lido em alta voz durante a missa a lista dos impedimentos e interrogatórios. Entre eles estavam perguntas sobre as origens: se era batizado e crismado; se era ou foi herege, apostata da Igreja, ou se era filho ou neto de hereges, judeus, mouros, negros, ou mulatos; ou que fosse presos e penitenciados pelo Santo Ofício; se era filho de legítimo matrimônio. Sobre a saúde ou possíveis deformidades físicas: se era aleijado,

⁸ CPAB, Liv. I, Tit. LIII, n. 224.

ou possuía outra deformidade que cause escândalo, ou nojo em quem o vê; se lhe faltava a vista, principalmente no olho esquerdo; se era enfermo de lepra, ou gota coral, ou de outra doença contagiosa. Sobre a vida religiosa: se era vexado do demônio, ou assombrado por ele; se era blasfemo, renegado, acostumado a jurar revoltoso, ou de ruínas e mais conversações; se estava excomungado, suspenso, ou interdito; se era frequente em se confessar e comungar. Sobre sexualidade e moralidade: se foi causa de algum aborto, fazendo mover alguma mulher; se era bigamo, por qualquer espécie de bigamia; se era casado por palavras de presente ou futuro, tendo jurado ou prometido de receber alguma mulher.

Além dessas perguntas, interessava saber se tinha cometido algum homicídio, ou se foi causa disso, ainda que fosse por autoridade de justiça; se cometeu algum crime pelo qual esteja querelado ou denunciado a justiça secular ou eclesiástica; se por algum delito fizeram penitência pública, ou se correu infâmia de fato ou direito; se tivera alguma tutoria, ou ofício algum da administração da Fazenda Real, ou de alguma pessoa, em que esteja obrigado a dar contas.⁹ Enfim, eram muitos os questionamentos sobre a vida daqueles que pretendessem ingressar nos quadros da Igreja, pois ao que parece para ser bom sacerdote era necessário ter tido enquanto laico vida e costumes e retos.

Sobre as investigações genealógicas o *Regimento do Auditório Eclesiástico* estabelecia a maneira de proceder.¹⁰ O primeiro passo para os que pretendiam tomar ordens no bispado era declarar através de petição o nome de seus pais e avós, maternos e paternos, a localidade de onde eram naturais e moradores, e se eram filhos de legítimo matrimônio. Antes de ser realizada a diligência, o juiz das justificações de *genere* enviaria carta de segredo ao pároco da localidade para que este, com toda discrição, tomasse conhecimento sobre a naturalidade, limpeza de sangue, vida e costumes do habilitando e de seus ascendentes. Se as informações obtidas pelo pároco dessem conta de que o ordenando *per se*, e seus pais e avós eram limpos de sangue, sem fama ou rumor em contrário, o juiz despacharia a petição e ordenaria que fosse passado mandado de segredo ao(s) pároco(s) da(s) localidade(s) de onde eram oriundos, para mais uma vez se informarem da limpeza de sanguinidade e legitimidade do ordenando e de seus pais e avós.

As informações seriam obtidas através de interrogatórios, para tanto nomear-se-iam sete ou oito testemunhas, todas “antigas, fidedignas e Christãs velhas”, que não fossem parentes, amigas ou inimigas do habilitando. Após jurar pelos Santos Evangelhos, estas testemunhas seriam perguntadas da seguinte maneira: se sabia para

⁹ *Ibidem*, os interrogatórios e impedimentos estão arrolados no seguinte título: “Para a primeira tonsura, e quatro graos”.

¹⁰ O Regimento do Auditório Eclesiástico foi promulgado em 1704 pelo arcebispo da Bahia, dom Sebastião Monteiro da Vide. Através dele se regulava toda a justiça eclesiástica. A edição aqui consultada foi publicada pela Editora do Senado Federal juntamente com as já referidas **Constituições Primeiras...** (doravante RAE). CPAB, RAE, Título VI “Do Juiz das Justificações de Genere, e fórma que nellas deve guardar”.

o que era chamado, ou foi instruído por alguém para que dissesse mais ou menos do que soubesse; se conhecia o habilitando, seus pais e avós, de onde eram oriundos e moradores, há quanto tempo os conhecia, e se era filho de legítimo matrimônio, e sempre foi tido como filho e neto dessas pessoas; se o depoente é parente, ou aderente, se é inimigo ou amigo particular; se o habilitando, seus pais e avós, paternos e maternos, são inteiros e legítimos cristãos-velhos, e de limpo sangue, sem raça de judeu, mouro, mourisco, mulato, herege, nem de outra alguma “infecta” nação reprovada; ou nascido de pessoas novamente convertidas à fé católica, sem haver fama, rumor, ou suspeita em contrário; se alguma das sobreditas pessoas incorreu em infâmia, ou cometeu crime de heresia, ou foi penitenciada pelo Santo Ofício; se tudo o que a testemunha sabe é público e notório, e por qual razão o sabe. Após a realização destas diligências, o juiz das justificações de *genere* mandará que o escrivão da Câmara Eclesiástica faça os autos conclusos.¹¹ Saindo aprovado de todas os questionamentos o ordenando estaria mais próximo de alcançar o hábito tão desejado.

Em consulta aos processos que resistiram à ação do tempo, encontramos, entre 1740 e 1746, 26 documentos que registraram o pedido de investigação de *vita et moribus* de 28 *suplicantes*. Nas inquirições de *genere* a distribuição é seguinte, 56 habilitandos, em 44 habilitações, datadas entre 1738 e 1746. A partir da análise dessa documentação é possível traçar o perfil, ou perfis, daqueles que desejaram entrar nos quadros da Igreja.

Ao que diz respeito à naturalidade declarada nas inquirições de *vita et moribus*, é possível afirmar que 16 nasceram em São Luís, 10 na vila de Santo Antônio de Alcântara e 2 eram naturais de Portugal. Já nas habilitações de *genere*, 24 eram naturais de São Luís, 17 da vila de Alcântara, 5 nascerem no reino, 8 eram naturais do bispado do Pará, e 1 natural do Piauí. Ao cruzar os nomes daqueles que possuíam registro nessas duas séries documentais, conclui-se que 9 eram naturais de São Luís, o mesmo número para Alcântara e 2 nasceram em Portugal. Assim, a maioria dos habilitandos eram nascidos no bispado do Maranhão, muito embora em alguns casos seus pais ou avós fossem originários doutras partes.

Uma das exigências dessas inquirições de *vita et moribus* era apresentação da certidão de batismo, que servia para comprovar se haviam recebido esse sacramento, qual era a sua idade e muitas das vezes se eram filhos legítimos. Entre os processos é dado a conhecer a data de batismo de dezesseis, através delas conclui-se que a idade média desses habilitandos era de 23 anos e 5 meses. Feliciano Elias da Silva,¹² natural de São Luís era o mais moço, possuía apenas 18 anos quando em 1740 foi feita a inquirição de vida e costumes. Com essa idade, segundo as leis que regulamentavam as ordenações, não era possível receber nenhuma das ordens sacras, apenas as ordens menores. Portanto, Feliciano deveria esperar ao menos 4 anos para exercer funções

¹¹ *Ibidem*, n. 346-359. “Fórmula dos interrogatórios”.

¹² APEM, Habilitações de *Vita et moribus*, doc. 2078.

de subdiácono. O mais velho desse grupo era José Teles Vidigal,¹³ natural de São Luís, que possuía 38 anos quando foi realizada sua inquirição em 1742.

O tempo de duração das diligências era extremante relativo. Algumas duravam mais de um ano, ou vários meses, enquanto outras se resolviam rapidamente. Na habilitação de vida e costumes dos irmãos José da Silva e Feliciano da Silva,¹⁴ constam as seguintes datas de início e término, maio de 1737 e junho de 1740, ou seja, as diligências levaram 3 anos e um mês para serem concluídas. Toda essa demora poderia ter ocorrido por diversos motivos, como por exemplo, a não apresentação dos papéis necessários, ou a necessidade de fazer diligências na Ilha do Fayal, local de naturalidade dos avós paternos, ou ainda a interrupção das investigações por falta de dinheiros dos habilitandos, que eram os responsáveis pelos custos.

José Monteiro de Carvalho,¹⁵ natural de Alcântara, esperou 8 meses para ver concluída sua inquirição de *genere*, em maio de 1740. A ascendência paterna do habilitando era natural do Arcebispado de Lisboa. Então, para que não fosse necessário a realização de diligências no Reino, utilizou-se as inquirições de Manoel de Carvalho, primo por parte paterna, que haviam sido feitas naquelas partes. No entanto, outros tiveram que esperar bem menos, como por exemplo, José Rebelo.¹⁶ Natural da vila de Alcântara, não foi achada sua certidão de batismo, apenas a do seu irmão mais novo Francisco, deste modo, foi realizada inquirição de idade. José Sodré testemunhou que José Rebelo havia nascido em 1715, possuindo então 26 anos. Apesar de faltar esse importante documento, teve suas inquirições de *vitae et moribus* realizadas e concluídas em apenas um mês, março de 1741. Pascoal Dias Pimenta,¹⁷ natural da vila de Tapuitapera, utilizou um mecanismo corriqueiro para habilitar-se. Justificou fraternidade com Onofre David Pimenta,¹⁸ que havia concluído sua inquirição de *genere* em março de 1740, após três meses de investigação. Deste modo, bastou provar que eram irmãos para ser aprovado de *genere*, em maio de 1740.

Outros tiveram suas vidas devassadas mais de uma vez, como por exemplo João Nunes de Carvalho.¹⁹ Em novembro de 1739 teve início a sua primeira inquirição de *vitae et moribus*, que durou até outubro de 1740. Em anexo a esta documentação está outra investigação de vida e costumes datada de 1744. Em ambas João Nunes aparece sem nenhum impedimento. Outro exemplo é o de João Antônio Baldes.²⁰ Natural de São Luís, teve sua vida e seus costumes averiguados por 2 vezes, a primeira inquirição é do ano de 1740 e a segunda de 1745, quando já era clérigo

¹³ *Ibidem*, doc. 2085.

¹⁴ *Ibidem*, doc. 2078.

¹⁵ APEM, Habilitações de *Genere*, doc. 1545.

¹⁶ *Ibidem*, doc. 2091.

¹⁷ APEM, Habilitações de *Genere*, doc. 1554.

¹⁸ *Ibidem*, doc. 1551.

¹⁹ APEM, Habilitações de *Vitae et moribus*, doc. 2078.

²⁰ *Ibidem*, doc. 2096.

subdiácono, e assim como João Nunes foi considerado sem impedimento para prosseguir a ordenação.

Contrariando as normas da legislação eclesiástica, alguns já eram clérigos *in minoribus*, ou até mesmo já haviam recebido algum grau sacro quando foram realizadas as diligências de *vitae et moribus*. Assim se ocorreu com Miguel de Moraes Rego,²¹ natural de São Luís. Quando deu entrada nas investigações, em maio de 1745, já era clérigo subdiácono. Domingos Barbosa,²² também natural da sede do bispado, já era subdiácono em 1745, quando foi realizada a primeira investigação, no seguinte tornou-se diácono e foi feita nova inquirição.

O principal aspecto dessas averiguações era saber se aqueles que estavam desejosos de ingressar na carreira religiosa eram de bom procedimento, se não apresentavam “maus costumes” ou vida desregrada. Para tanto, como dito anteriormente, as testemunhas eram perguntadas a partir de um interrogatório pré-estabelecido. Com base nesses depoimentos eram feitas as conclusões que determinariam se estariam aptos ou não para a função que pretendiam.

Nos vinte e seis processos de *vitae et moribus* aqui analisados é dado a conhecer os autos conclusos de todos, deste modo, sabemos quais foram aprovados nessa etapa. O número de admitidos foi não menos que todos os 28 habilitandos. No entanto, ainda sim encontramos impedimentos legais, como é o caso de José Abreu de Carvalho.²³ Ao serem inquiridas as testemunhas da sua habilitação foi revelado o seu nascimento ilegítimo, mas nem era preciso saber os depoimentos das testemunhas, afinal no seu registro de batismo constava que o inocente José era filho de Ana Corrêa e pai incerto. Na petição que José de Carvalho fez ao dar entrada ao pedido de investigação, Rodrigo Abreu de Carvalho aparece como pai do habilitando, portanto, é provável que tenha reconhecido a paternidade algum tempo depois do batizado do filho.

Outro caso de impedimento era o de Pedro Luiz Dutra.²⁴ Das quatro inquirições realizadas, entre 1744 e 1747, Pedro é denunciado em duas. Em 1745, quando já era subdiácono, uma das testemunhas afirma que ouviu dizer, embora nunca tenha visto, que ele possuía dois filhos tidos com uma negra. No ano seguinte, quando foi feita nova investigação e padre Pedro era diácono, o padre Antônio de Almeida Cabral testemunhou que havia rumor na vizinhança de que o ordenando andava há anos mal encaminhado com uma cafuza do capitão Jacinto Gomes, e com ela tinha dois filhos que até o visitavam em sua casa. Tomas Ferreira da Câmara confirmou o amancebamento quando prestou seu depoimento na mesma inquirição. Diante dessas graves acusações, afinal implicavam na quebra do celibato, padre Pedro teve suas inquirições reprovadas. Porém, não se dando por satisfeito, foi realizada nova investigação em 1747, e nessa nenhuma denuncia foi feita, apesar das testemunhas

²¹ *Ibidem*, doc. 2097.

²² *Ibidem*, doc. 2088.

²³ *Ibidem*, doc. 2087.

²⁴ *Ibidem*, doc. 2102.

que o denunciaram anteriormente estarem entre os depoentes. Deste modo, cessadas as denúncias, Pedro Luiz Dutra foi considerado apto e sem nenhum impedimento, prosseguindo com sua ordenação.

A inexistência de impedimentos não era prova de que eles não existiam, mas apenas que não foram denunciados, e os motivos para isso são os mais variados. Nesse sentido, Luiz Carlos Villalta chama atenção para a compactuação de párocos, testemunhas e denunciantes com essas “imperfeições” nos processos de habilitação, ao afirmar que muitos se sentiam acuados para realizar denúncias, principalmente contra membros de famílias poderosas, além dos que eram aliados das famílias investigadas, ou ainda aqueles que não faziam a denúncia de defeitos, porque eles também os possuíam.²⁵

Se por um lado nas averiguações de vida e costumes praticamente não houve delação de “defeitos”, o mesmo não ocorreu nas averiguações de *genere*. Sendo o principal objetivo dessas investigações a “origem” dos habilitandos, o que de fato desejava-se conhecer era a limpeza de sangue. Assim, em teoria, estariam impedidos legalmente de ingressar no estado eclesiástico os que não fossem *inteiros* cristãos-velhos, ou seja, os que tivessem *parte* de judeu, mouro, índio ou negro. No entanto, em terras maranhenses a mestiçagem era comum. Desta maneira, o ideal de pureza tão desejado estava longe de ser alcançado por boa parte da população, muito embora estes tentassem esconder ou amenizar as “máculas” que manchavam sua geração. Assim, em muitos depoimentos as testemunhas acabavam por revelar as “origens” mestiças que muitas famílias faziam questão de esquecer.

Os *defeitos de sangue* mais comuns encontrados no bispado do Maranhão diziam respeito à mistura entre os portugueses e os gentios da terra, que resultavam nos chamados mamelucos; e entre portugueses e negros, que resultava em mulatos. Fernanda Olival e João de Figueirôa-Rêgo chamam atenção para essas “formas vocabulares” que serviam “para designar não etnias, mas a presença de gente de cor em Portugal e no império atlântico”. Assim, segundo os autores, entre os séculos XVI e XVIII, “adjectivar seria, tanto ou mais do que descrever”, significava “classificar socialmente”.²⁶

A mestiçagem era tão comum nessas paragens que 22 dos 56 habilitandos possuíam em algum grau, por mais remoto que fosse, *sangue da terra* ou *mulatice*, isso representava 39,28% do total de *suplicantes*. Alguns chegavam a padecer duplamente do “defeito” sanguíneo, possuindo ascendentes índios e negros. Em outros casos, as testemunhas não sabiam se a impureza era por parte da sanguinidade indígena ou africana. Outro defeito encontrado associado era o da ilegitimidade do nascimento, e

²⁵ VILLALTA, Luiz Carlos. A Igreja, a sociedade e o clero. In: VILLALTA, Luiz Carlos; RESENDE, Maria Efigênia Lage de (orgs.). **As Minas Setecentistas**. Vol II, Belo Horizonte: Autêntica; Cia do Tempo, 2007, p. 40, 41.

²⁶ FIGUEIRÔA-RÊGO, João de; OLIVAL, Fernanda. Cor da pele, distinções e cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII). **Revista Tempo**, n. 30, p. 117, 2011.

nesse caso o habilitando também padecia duplamente, pois além de filho ilegítimo, era também descendente de mamelucos. Vejamos a incidência de “defeitos” na tabela abaixo:

Tabela 1: Distribuição dos “defeitos” de sangue entre os habilitandos

“Defeitos” de Sangue	Nº de habilitandos
Mulatismo	8
Sangue da terra	7
Mulatismo e/ou Sangue da terra	7
Total	22

O já mencionado José Abreu de Carvalho,²⁷ aparece novamente na documentação. Desta vez trata-se da sua habilitação de *genere*. Era público e notório na cidade de São Luís que o ordenando era filho ilegítimo, isso fica claro no depoimento das testemunhas. Uma delas chegou a afirmar que José era filho adúlterino, pois seu pai, mesmo depois de casado continuou amancebado com sua mãe. Outra declarou que seu avô materno, Manoel Correia, era frade do Carmo, mas não sabia a testemunha se Ana Sampaio, mãe do habilitando, havia nascido antes ou depois de Manoel se tornar frade. Afirmou-se ainda que Manoel tinha casta de mulato, que já devia estar no quinto ou sexto grau. Maria Correia, avó materna de José, também foi alvo de acusações. Declarou-se que ela “tinha alguma coisa de gentio da terra”. No fim, chegou-se a conclusão que José nascera quando seus pais eram solteiros, não sendo, portanto, fruto do legítimo matrimônio. A conclusão da habilitação silencia sobre o possível “defeito” de sangue e José Abreu de Carvalho recebe a dispensa da ilegitimidade, com a obrigação de ir servir de missionário dos Anapurus, na freguesia do Parnaíba.

José da Rocha²⁸ era nascido na Vila da Vigia, no bispado do Pará. Seu pai, Francisco da Rocha e sua avó paterna, Andressa de Oliveira, eram naturais de São Luís, assim, o bispo do Pará enviou requisitória para o provisor e Juiz das Justificações de *Genere* do Maranhão, o dr. João Rodrigues Covette, para que fosse averiguada a procedência desse lado da família. Ao serem convocadas as testemunhas, 5 ao total, e entre elas uma mulher, o que era raro, logo surgiu denúncia de que Andressa de Oliveira tinha casta de mulato, mas não se sabia em que grau. Outro depoente afirmou que ela era mulata de cabelo frisado, mas tinha a pele alva. Contudo, outra testemunha disse que o sangue de Andressa era de mameluco. Embora divergissem sobre qual era a mistura de sangue que José da Rocha havia

²⁷ APEM, Habilitações de *genere*, doc. 1579.

²⁸ *Ibidem*, doc. 1585.

herdado de sua avó paterna, as testemunhas sabiam da existência de tal “defeito”, e além deste não esqueceram de afirmar que Francisco da Rocha era fruto do trato ilícito que Clemente da Rocha teve com Andressa. No entanto, nenhum depoimento foi suficiente para invalidar as pretensões de José, que teve sua habilitação considerada aprovada em setembro de 1745.

Na freguesia de Nossa Senhora da Vitória foi iniciada, em setembro de 1741, a investigação de *genere* de Domingos Barbosa,²⁹ habilitando natural de São Luís. As 7 testemunhas chamadas para prestar depoimento afirmaram em voz comum que o habilitando tinha casta de sangue da terra. Uma delas afirmou que sua mãe, Maria Ribeiro, possuía o “defeito” em quinto grau, pois seu bisavô, Domingos Alves Ribeiro era mameluco em segundo grau. João Coelho da Silva, disse que o pai e mãe da avó materna de Domingos eram “mamelucos por inteiro”. Já Manoel Inocência Bequiman, afirmou que teve notícia de que a bisavó paterna tinha casta de mameluco, mas não sabia em que grau. O capitão e juiz dos órfãos Luís Lançarote Coelho, foi mais contundente e testemunhou que o avô materno, Francisco Coelho Pavão, padecia do defeito de ter sangue da terra, e que Domingos Barbosa seria mameluco em quinto grau.

A complicada matemática de ser inteiro, em parte ou em diversos graus portador do sangue “infecto” foi bem além no caso de Manoel de Souza.³⁰ Natural e morador da vila de Alcântara, encontrou facilmente testemunhas que declarassem a pureza de sangue dos seus avós paternos e de seu pai quando deu entrada em sua habilitação de *genere* em setembro de 1739. Sua ascendência paterna era natural da Ilha de São Miguel e foi considerada como “homens brancos e cristãos-velhos sem raça de infecta nação alguma” e sem nenhum rumor em contrário.

No entanto, o Provisor e Juiz das Justificações de *Genere*, dr. Filipe Camelo de Brito, solicitou que fossem notificadas três testemunhas, antigas e fidedignas, para deporem “sobre a puridade de sangue dos avós maternos do suplicante, visto não haver prova suficiente nessa parte para ser sentenciada esta habilitação”. Ao serem inquiridas, as testemunhas revelaram que Manoel de Souza era neto de uma mulata. Sendo a mulatice considerada um impedimento, Manoel de Souza necessitava de dispensa para prosseguir a ordenação. Considerou-se, então, que:

Se algum impedimento lhe poderia opor a 1ª face seria o impedimento de mulatismo; por constar os depoimentos das sobreditas testemunhas ser sua avó materna mulata: e demos que fosse de 1ª esteira, isto é, filha de uma preta legítima e de um Branco também legítimo [...] este já não é impedimento no dito Manoel de Souza: por essa sua avo mulata, ou mestiça, se ir sempre misturando nas gerações descendentes até o dito Manoel de Souza com Brancos legítimos [...] A 1ª mistura de

²⁹ *Ibidem*, doc. 1566.

³⁰ *Ibidem*, doc. 1553.

um branco legítimo [...] e de negra também legitima [...] dá uma mulata, isto é, um sujeito com duas partes de branco e uma de preto, logo a mistura desta mulata com um branco puro, constitui uma só parte de mulato pela mesma razão, isto é, um sujeito com três partes de branco e uma só de preto: Logo esta parte só junta na 3ª mistura as suas três partes brancas e as quatro de um pai branco produzem um nada de negro, um sujeito sem qualquer impedimento para qualquer dignidade eclesiástica.

Segundo Figueirôa-Rêgo e Olival, “o sangue africano e autóctone, por essa época já se atenderia muito ao facto da mácula se situar dentro ou fora do 4º grau. Transposta a barreira geracional apontada, o problema não suscitava grandes obstáculos”³¹. Com efeito, após a complexa explicação sobre a mistura de sangue entre “brancos e pretos” e “pela extrema necessidade que [...] há de sacerdote para administração dos sacramentos”, Manoel de Souza foi dispensado do “defeito” de sangue e considerado apto para ingressar na carreira de clérigo secular.

A herança indígena ou mulata, por mais reprovada que fosse na legislação eclesiástica- aqui refiro-me as Constituições do Arcebispado baiano e ao Regimento do Auditório Eclesiástico - não era grande empecilho para quem quisesse vestir a batina no bispado do Maranhão. Ainda que se tivesse “alguma coisa de mulato”, ou “algum sangue da terra”, a carência de padres era tamanha que melhor era ter um padre mestiço do que não ter padre algum.

Contudo, no bispado do Maranhão nem todos os “pecados” eram perdoados. Os irmãos Felipe Benício da Silva, Vitorino Gomes da Silva, Marcelino Gomes da Silva e Alexandre Gomes da Silva,³² eram naturais do bispado do Pará, moradores da Vila da Vigia. Como era praxe, o bispo do Pará, dom frei Guilherme de São José, enviou requisitória para que o Juiz das Justificações de *Genere* do Maranhão, padre Filipe Camelo de Brito, inquirisse testemunhas sobre os avós paternos dos habilitandos, que eram naturais de São Luís. Os depoentes afirmaram que Inácio Gomes tinha casta de gentio da terra, contudo, no Maranhão isso não era motivo de reprovação. A acusação que pesava era outra, o crime de feitiçaria.

Antônio dos Santos Paim, afirmou em seu depoimento que conheceu Inácio Gomes e sua mulher Maria da Silva, e sabe que “nesta cidade tiveram Sentença, ele com braço pregado, e açoites pela rua, e ela em carochada” por dizerem que usavam de feitiçarias, isso havia ocorrido durante o governo episcopal de dom frei Timóteo do Sacramento. O padre Antônio de Almeida Cabral, afirmou que Inácio Gomes, alcunhado de *O Garapim*, havia sido sentenciado e degredado por usar feitiçaria, e uma irmã sua, chamada de Maria Gomes, “andou por esta cidade com carocha pelo

³¹ FIGUEIRÔA-RÊGO, João de; OLIVAL, Fernanda. Cor da pele, distinções e cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII), p. 139.

³² APEM, Habilitações de *genere*, doc. 1555.

mesmo crime”.³³ Padre Antônio afirmou ainda que não tinha muita lembrança da mulher do *Garapim*. Havia, portanto, divergência entre as testemunhas sobre quem havia recebido sentença por “usar de feitiçarias”, se era Maria Gomes ou Maria da Silva.

Essa pequena confusão entre as duas Marias, a tia e avó, não eram suficientes para diminuir as culpas. Afinal, a família estava envolvida em um delito considerado grave. Isso foi o bastante para que o pároco da Sé, padre Pedro Gonçalves da Cruz, escrevesse ao padre Filipe Camelo de Brito, dizendo que a informação que havia tirado sobre os suplicantes dava conta que eram “indignos do que pretendem, tanto pelo sangue, como pela vileza dos seus pais”. Essa não era a sentença definitiva do caso, quem decidiria o destino dos irmãos era o bispo do Pará, mas diante de depoimentos tão contundentes é de se imaginar que foram reprovadas as inquirições.

Os “defeitos” de sangue aqui citados muitas vezes não eram levados em consideração na hora de escolher quem ingressaria na malha paroquial. Isso fica claramente expresso, nos autos conclusos. Das 14 habilitações - de 22 suplicantes - em que as testemunhas afirmaram que havia algum impedimento, somente em 4 os habilitandos são expressamente dispensados nas conclusões. Nas restantes o “defeito” é ignorado, provavelmente por ser considerado remoto, e a aprovação é concedida sem maiores entraves.

Ao cruzar as habilitações de *genere* com o Livro de Ordenações verifica-se que 19 habilitandos receberam ordens menores e sacras, ou seja 33,92% concluíram o processo de ordenação. Dezesete habilitandos receberam apenas a primeira tonsura e/ou ordens menores, o que corresponde a 30,35% do total de ordinandos. O restante, ou seja, 20 suplicantes ao total, não possuem registro de recebimento de ordens no bispado do Maranhão. Portanto, significa dizer que 64,28% dos elementos que deram entrada nas investigações de *genere* deixaram o estado laico para tornarem-se clérigos.

Um dado que nunca era ignorado por parte dos habilitandos era o parentesco com algum clérigo. Em um universo de 56 habilitandos, 21 declararam que na sua família havia ao menos um eclesiástico. Quando o parentesco era por parte do irmão, bastava declarar fraternidade para habilitar-se de *genere* com maior facilidade. Assim o fez, entre outros, José Constantino Serejo.³⁴ José afirmou que era irmão do Prior do Convento de Nossa Senhora do Carmo em São Luís, o reverendo frei Manoel do Nascimento. O mesmo fizeram Manoel Ribeiro da Costa e Antônio Freire Nogueira da Costa, familiares do bispo, que justificaram fraternidade por serem irmãos do padre José Freire da Costa, habilitado na Sé de Braga em 1734. João Marques Silva³⁵ além de afirmar que pela parte materna possuía vários parentes religiosos do Carmo,

³³ “CAROCHA, carôcha. Ignominiosa mirra de papel, que os feiticeiros levão na cabeça no Acto da Fé” (p. 175). In: BLUTEAU, Rafael. **Vocabulario Portuguez e Latino**. Coimbra, 1712.

³⁴ APEM, Habilitações de *Genere*, doc. 1571.

³⁵ *Ibidem*, doc. 1559.

e que era irmão do carmelita frei Antônio Marques, disse ainda que o cunhado de seu pai, João Marques da Silva, natural de Lisboa, era familiar do Santo Ofício, o que à época era, sem dúvida, uma prova de limpeza de sangue.

Até mesmo aqueles que possuíam fama de ter “alguma coisa” de mulato ou de sangue da terra usaram deste artifício em suas petições. José Pinheiro Marques³⁶ declarou que era sobrinho pelo lado materno de um clérigo, por este mesmo lado possuía “grau remoto de mulatismo”. Os irmãos João, José e Feliciano da Silva³⁷ tinham uma “leve parte de mamelucos” pelo lado materno, eram bisnetos de uma mameluca chamada de Benta Ribeiro. Segundo o pároco da Sé de São Luís, padre Pedro Gonçalves da Cruz, isso não era motivo de impedimento. Por este mesmo lado, possuíam vários parentes sacerdotes, inclusive um que era vigário da vila de Tapuitapera. Pelo lado paterno, tinham um tio religioso da Companhia de Jesus.

Segundo Maria Olímpia da Rocha Gil,

Era frequente, entre os grupos mais influentes, ter-se um irmão cónego, uma tia ou duas primas freiras, um filho frade, um cunhado padre, etc., o que só beneficiava, no conjunto, a família em questão que via alargar-se deste modo a sua esfera de conhecimentos, a sua área de acção e interferência.³⁸

Deste modo, declarar parentesco com clérigos era estratégia comum, afinal mostrava que naquela família já haviam sido feitas inquirições de *genere*, e estas saíram aprovadas. Por outro lado, revela que a carreira eclesiástica era uma escolha bastante vulgar naquela sociedade. Por mais que nem todos os que entrassem para os quadros da Igreja conseguissem ter bons rendimentos, benefícios, ou outra qualquer vantagem econômica, o valor simbólico de pertencer a este seguimento dizia muito.

O ingresso no estado eclesiástico estaria ligado, segundo Paiva, ao “contexto de estratégias pessoais ou familiares de ascensão social”, constituindo dessa maneira “um mecanismo privilegiado de promoção social, quer através do mérito pessoal, quer através de influências de tipo clientelar”, principalmente nos escalões inferiores e intermediários da sociedade. Para os mais afortunados seria “um meio de usufruir das pingues rendas que algumas dignidades capitulares e episcopais forneciam constituindo um sinal de confirmação de dignidade e poder”. Além de ser um modo de “conferir um futuro mais digno a descendências bastardas”.³⁹

Para Villalta, o sacerdócio “dava aos clérigos privilégios equivalentes aos dos nobres”.⁴⁰ Servindo, também “como mecanismo para a solução de problemas

³⁶ *Ibidem*, doc. 1578.

³⁷ *Ibidem*, doc. 1565.

³⁸ GIL *apud* RODRIGUES. **Sociedade, Família e Poder na Península Ibérica...**, p. 113.

³⁹ PAIVA. *Os mentores...*, 2000, p. 212.

⁴⁰ VILLALTA. **As Minas Setecentistas...**, p. 30.

relativos à herança ou sobrevivência no seio das famílias”.⁴¹ Caio Boschi afirma que os clérigos possuíam “incontáveis privilégios”. Entre eles, cita o autor, o foro privilegiado, “que, regendo-se pelo direito canônico, permitia-lhes submeter-se exclusivamente ao juízo eclesiástico”; o direito de isenção fiscal, que os dispensava do pagamento de dízimas, portagens e sisas, além de conferir isenção sobre seus próprios bens; o direito de asilo “que tornava os templos indevassáveis às autoridades judiciárias”; e também o direito à isenção do serviço militar.⁴² Todos esses privilégios eram atrativos para o ingresso na carreira eclesiástica, contudo, não eram os únicos.⁴³

Não é possível afirmar com exatidão quais foram os motivos que levaram aos ordenandos do bispado do Maranhão à desejarem entrar para o clero. Um estudo minucioso dos autos de patrimônio desses elementos - que ainda não foi realizado - poderiam lançar luz a essa questão. No entanto, não seria suficiente para revelar as estratégias familiares de promoção social através da inclusão de um seus rebentos no seio da Igreja. Seria necessário saber de que segmento provinham e em quais redes relacionais estavam inseridos. O estudo que ora apresento, portanto, não permite tirar conclusões acerca do perfil sociológico desses indivíduos. O interesse consiste em saber quais eram os *defeitos* e *desvios* mais comuns encontrados na diocese, de que maneira eram encaradas pelos responsáveis pelo recrutamento e como as testemunhas faziam as denúncias dessas imperfeições.

⁴¹ *Ibidem*, p. 29.

⁴² BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder (Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais)**. São Paulo: Editora Ática, 1986, p. 39.

⁴³ MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. **Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão colonial**. Rio de Janeiro: Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, 2011, p. 204-209.

Apontamentos sobre o regimento normativo das irmandades do Rosário em Minas Gerais. Séculos XVIII e XIX

Leonara Lacerda Delfino¹

Introdução: o cenário histórico das irmandades negras

O processo de instauração das irmandades leigas nas Minas Setecentista, independente de seu orago cultuado, resultou-se, em parte, da desarticulação parcial do clero secular, fato que serviu de incentivo, como na afirmação de Caio Boschi, para a disseminação do generalizado patrocínio leigo da fé na colônia.² Neste contexto, atendendo, à princípio, a divulgação da ideologia de conquistas espirituais *pós-tridentinas*, as irmandades negras possibilitaram um espaço reconhecido para a vivência de crenças e maneiras de ser na sociedade escravista com especificidades caras aos fluxos de códigos culturais mobilizados na experiência da *diáspora atlântica*.

Suas ações protetoras de integração significaram para os africanos deportados não só uma resposta frente às inseguranças e instabilidades enfrentadas na situação de pós-travessia, mas também um recurso para a “reinvenção de existência”³ constituído nas relações cotidianas da corporação, justamente por viabilizar novos arranjos de laços comunitários, através dos meios de *sociabilidade*⁴ que lhes eram oferecidos naquele círculo social, proporcionando-lhes condições mínimas suportáveis para o enfrentamento do estado de coercitivo e penoso que o cativo lhes impunha.

Nesse sentido, a rotina que as atividades confrarias exigia dos seus membros devotos imputava-lhes efetivamente uma ampla ritualização de vivência que extrapolava consideravelmente os círculos das funções associativas. Sendo assim, ser confrade demandava uma série de obrigações e de regimento de conduta que transformava integralmente o *modus vivendi* daqueles indivíduos que compartilhavam das mesmas práticas e valores simbólicos. Deste modo, a ação protetora promovida pelas irmandades era também fator determinante de socialização tanto para o grupo *outsider* - leia-se africanos deportados pelo tráfico que estavam longe de integrar um grupo homogêneo - quanto para o grupo *estabelecido* no cativo - constituído nas

¹ Doutoranda em História pela UFJF.

² BOSCHI, C. C. **Os Leigos e o Poder: Irmandades leigas e a política colonizadora em Minas Gerais**. São Paulo: Ática, 1986.

³ EUGÊNIO, Alisson. **Fragmentos de liberdade: as festas das irmandades religiosas dos escravos em Minas Gerais na época da Colônia**. Ouro Preto: Fundação de Arte de Ouro Preto, 2007, p. 53-54.

⁴ Sobre o conceito de sociabilidade, ver: AGULHON, M. **Penitent et Francs-maçons de l'ancienne Provence: essai sur La sociabilité marionale**. Paris: Farard, 1984. ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. JANCSÓ & KANTOR (orgs.) **Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: EDUSP, 2001.

suas variadas matizes sociais- crioulos, mulatos, pardos, cabras, podendo ter diferentes inserções na *casa grande*.⁵

Deste modo, ser devoto de um santo, procurando homenageá-lo, por meio de uma filiação formal em uma confraria, possibilitava aos irmãos (de qualquer origem e condição social) um atestado de distinção frente aos não-filiados, como também de referência de segurança e amparo na sociedade escravista. Caso algum irmão caísse em estado de pobreza, não raro a mesa diretiva se reunia para escolher as irmãs e confrades “mais zelosos e dedicados” para se dirigirem em socorro àqueles membros necessitados. Nesta perspectiva, esforçar-se por aderir à comunidade confrarial significava ter obrigações de solidariedade com os *irmãos vivos e defuntos*. Era também a porta de entrada para garantia de um *bem-morrer*, ou seja, de um sepultamento digno, quando possível pomposo, ritualizado e celebrado no culto católico podendo reservar elementos de origem africana. Era, antes de tudo, adquirir benefícios materiais e espirituais, portanto que cada confrade cumprisse com suas obrigações exigidas pela corporação, isto é, pontualidade e fervor nas celebrações e manutenção de esmolas e anuidades, com todas as taxas pagas em dia.

Quanto aos benefícios simbólicos, estes eram altamente determinantes para a busca e permanência em uma associação confrarial. Sendo assim, a prática caritativa endógena, postulada como regra estatutária pelos textos compromissais, era um dos principais veículos para se adquirir créditos numa *economia de salvação*. Ofertar esmolas generosas à irmandade era um agrado que, segundo o imaginário social da época, estava sendo diretamente remetido ao santo. Do mesmo modo que prestar auxílio aos pobres, doentes e desvalidos, que algum dia abriram termo de assento na confraria, equivaleria fazer préstimos de caridade à figura de Cristo transfigurado simbolicamente na mendicância dos seus filhos.⁶

Sendo assim, seguindo a tônica da *economia da salvação*, a negociação não se dava somente entre o benfeitor e o beneficiado na esfera terrena, ou seja, entre os irmãos, mas também entre o santo (benfeitor) e o devoto (beneficiado) na esfera simbólica da crença popular permeada pelo princípio do “toma-lá-da-cá”, em que as trocas possuíam uma linguagem própria e regedora do comportamento do devoto para com seu santo protetor. Esta abordagem intimista de crer foi um dos sustentáculos do catolicismo setecentista. Em detrimento de um deus impessoal, pouco interventor abriam-se margens para a proliferação de santos que atendiam aos mais variados propósitos práticos e corriqueiros do cotidiano.

⁵ Essas noções de *establishment* e *carisma grupal* desenvolvidas por Norbert Elias podem ser encontradas em: Cf.: FLORENTINO, M. & GÓES J. R. **A paz das senzalas**: Famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790- c. 1850. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1997.

⁶ BORGES, Célia. **Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário**: devoção e solidariedade em Minas Gerais: séculos XVIII e XIX. Juiz de Fora: editora da UFJF, 2005, p. 31.

Nesse sentido, concordamos com C. Geertz⁷ quando este entende por religião um sistema cultural capaz de projetar comportamentos coletivos de indivíduos, que uma vez inseridos em grupos são capazes de compartilhar de uma *matriz* de valores culturais comuns. Deste modo, acrescentamos que este processo de compartilhamento não era feito de forma direta e unilateral. Devemos levar em conta as diferentes *apropriações* que orientavam a construção de representações múltiplas, que não correspondiam necessariamente ao projeto catequético promovido pela Igreja ibérica no Ultramar. Nesta perspectiva, o tripé conceitual – *apropriação, circularidade e representação* – desenvolvido por R. Chartier⁸ torna-se peça-chave para o entendimento das reconstruções dos sistemas simbólicos vivenciados na *diáspora atlântica*.

Levando em consideração o aspecto da pré-travessia como elemento relevante para o estabelecimento de reorganização identitária dos grupos africanos vinculados às associações confrarias de devoções negras, esta análise procuraredimensionar suas experiências culturais sobretudo pelo seu *aspecto situacional* em que aquelas podem ser pensadas de acordo com as necessidades confrontadas por seus agentes em que se depararam no contextoda pós-travessia. Sendo assim, o patrimônio cultural trazido pelo devoto, por meio de suas memórias e costumes, é tratado como um resultado de um processo de *negociação simbólica*, onde os códigos interpretativos de cada grupo são re-elaborados e re-significados conforme o estabelecimento de tensões e\ou alianças travadas entre os diferentes pares no interior da associação. Outro elemento a ser considerado nas reorganizações identitárias consiste na sua dimensão *contrastiva* e *auto-atributiva*, em que as construções representativas são tomadas como respostas ou reações criadas às relações de contato. Neste aspecto, a referência externa é tomada como parâmetro para a elaboração de uma identidade subjetiva, melhor dizendo, a auto- atribuição identitária é tida como um acontecimento dependente do fluxo constante das relações de contato, portanto, das construções representativas elaboradas por grupos externos em concomitância com os parâmetros e referenciais internos do grupo em questão.⁹

Nesta perspectiva, as confrarias do Rosário - inicialmente atreladas à ordem dominicana no seu combate às dissidências heréticas – assumiram outros papéis e representatividades que não foram integralmente previstos pelo ideal missionário cultivado pelo projeto catequético ibérico. Sendo assim, se no início representaram uma imposição ou vitória de novas conversões durante o movimento de expansão do Império, no segundo momento puderam representar um espaço reservado e reconhecido aos devotos pretos para expressarem suas conquistas espirituais e de

⁷ GEERTZ, C. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978, p. 15-105.

⁸ CHARTIER, R. **A História cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990, p. 121-141.

⁹ Sobre o conceito de identidade cultural, ver: BARTH, F. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000, p. 34.

abrigo material, sob uma linguagem própria e tratamento peculiar que estes souberam atribuir àqueles elementos, ao recriarem os signos e ritos da religião dominante. Deste modo, a possibilidade de demarcar a *reinvenção da existência* após a experiência de quase morte representada pela *Kalunga*, colocava como irmãos no seio da devoção à mãe dos pretos, africanos e descendentes que procuravam sedimentar suas singularidades em espaços institucionalmente permitidos na sociedade escravista.

Para esta comunicação elegemos o conjunto de nove *compromissos* referentes às Irmandades do Rosário mineiras abrangentes ao período da segunda metade do século XVIII e da primeira metade do século XIX. Possuindo o espaço da capela ereta e confirmada por provisão régia estava o grupo das paróquias de São João (1787 e 1841), São José Del Rei (1795), Campanha (1814), Arraial do Morro Vermelho (Freguesia do Bom Sucesso do Caeté- 1790) e São José da Barra Longa (1760). No grupo das associações que tiveram suas devoções alocadas em altares laterais na matriz de suas freguesias estavam as associações pertencentes ao Arraial do Brumado (1815), Aiuruoca (1809) e Baependi (1819).¹⁰ Com exceção das três primeiras paróquias, todas as demais representavam povoamentos afastados dos principais centros da capitania, apresentando, portando feições mais rurais em sua organização social e econômica. Seguindo a tendência de ruralização das confrarias, Caio Boschi assevera a importância tomada pela expansão do mercado de abastecimento interno, junto ao processo de rearticulação econômica na capitania, para a proliferação das associações confrariais em áreas periféricas e afastadas dos

¹⁰ Fonte: Livro 4. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos. Vila de São João Del Rei (1787); Livro 5. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos. Vila de São João Del Rei (1841); Livro 2, Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos. Vila de São José Del Rei (1795); Livro 2. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos. Arraial de São Gonçalo do Brumado. Distrito de São João Del Rei (1815). Cf.: Acervo documental catalogado pelo projeto de extensão universitária “Levantamento, Cadastramento e Indexação, em Banco de Dados, do Arquivo Eclesiástico – Documentos Avulsos e Códices – das Paróquias e Capelas Filiais da Diocese de São João del-Rei (Minas Gerais – Séculos XVIII – XIX)”, desenvolvido pelo DECIS/PROEXT/UFJS e coordenado pela prof. Maria Leônia Chaves de Resende. Livro 2. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos da Freguesia de N. S. da Conceição de Aiuruoca. Termo da Vila de Campanha (1810); Livro 4. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário. Vila de Baependi (1821); Livro 4. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos. Vila de Campanha (1822). Acervo alocado na Cúria Metropolitana de Campanha – MG. Livro de Compromisso da Irmandade do Rosário do Arraial do Morro Vermelho. Freguesia do Bom Sucesso do Caeté, Comarca de Sabará (1790); Livro de Compromisso da Irmandade do Rosário da Freguesia de São José da Barra Longa. Bispado de Mariana. Transcrição paleográfica e atualização da grafia feita por Cristina Antunes. Acervo publicado em: MARTINS FILHO, Amílcar V. (org.). **Compromissos das Irmandades Mineiras do século XVIII**. Belo Horizonte: Claro Enigma/Inst. Cult. A. Martins, 2007.

centros administrativos econômicos, tradicionalmente conhecidos como berço da sociabilidade religiosa leiga.¹¹

Com esta exposição pretendemos entender as características de composição administrativa destas associações sem perder de vista este aspecto de historicidade deste processo indicado. Respeitando as especificidades de cada grupo confrarial, pretendemos abordar também os elementos comuns que padronizaram parcialmente sua política de funcionamento.

O ato de “fazer mesa” entre os irmãos: os modos de administrar a irmandade

Apesar do estado de dispersão e exigüidade em que as fontes documentais das confrarias encontram-se submetidas, podemos considerar que houve uma produção vasta no que diz respeito aos registros das diferentes formas administrativas das associações. Além do livro de *compromissos* havia os livros de *entradas*, de reuniões ordinárias e extraordinárias, o livro de lançamento das eleições, outro destinado para a receita e despesa, e por fim, o *Inventário de Bens e Alfaias da Confraria*. Outra documentação importante refere-se às provisões régias, ou seja, as cartas de confirmação ou reprovação do funcionamento das associações sancionadas pelo *Tribunal de Mesa de Consciência e Ordens*, órgão civil responsável pela fiscalização dos regulamentos destas instâncias leigas.

No que se refere à estrutura dos textos compromissais, podemos considerar que este sancionava-se como o estatuto máximo da irmandade. Pela análise deste documento, é possível entendermos os mecanismos de funcionamento interno no cotidiano da associação, o regimento das eleições anuais da mesa diretiva, a função de cada membro nas hierarquias da organização, os dias e os procedimentos para os festejos do orago homenageado, as condições de contratação do capelão, bem como os critérios de admissão na associação. As eleições geralmente aconteciam durante as vésperas das festividades. Seu processo não era feito de forma direta e universal. Via de regra, os oficiais, componentes da mesa – leia-se o juiz, o escrivão, o tesoureiro e o procurador – escolhiam três nomes para serem votados para os respectivos cargos, enquanto que os irmão mesários eram nomeados. Deste modo, os membros para serem elegíveis dependiam necessariamente da indicação dos chamados “grupos de pressão”, formados pelos atuais ocupantes. Venciam os nomes mais votados, caso houvesse empate, decidiria a eleição o voto do capelão, ou o voto do rei ou do juiz da associação. Nesta diretriz, o processo eleitoral potencializava as rivalidades internas entre os diferentes grupos que buscavam alcançar ou estender seus espaços nos postos hierárquicos privilegiados da corporação.

Quanto à composição da mesa diretiva, podemos considerar que esta seguia, *grosso modo*, uma organização quase padrão, podendo sofrer algumas variações

¹¹ BOSCHI, C. Em Minas, os negros e seus compromissos. In: MARTINS FILHO, Amílcar V. (org.). **Compromissos das Irmandades Mineiras do século XVIII...**

dependendo da instituição e do contexto analisados. Segundo Caio Boschi,¹² o poder da associação era dirigido, na maioria das vezes, pelo *triumvirato* formado entre o **juiz**, o **escrivão** e o **tesoureiro**.

O **juiz**, via de regra, era negro. Suas funções eram cuidar da administração da irmandade, zelar pelo cumprimento de suas regras normativas e repreender a falta dos irmãos. Seu poder de decisão poderia variar de acordo com a associação. Na Irmandade do Rosário da Vila de Campanha este cargo possuía poder de desempate nas eleições. Nas suas congêneres de Aiuruoca e Baependi, era também o responsável pelo zelo do cofre da irmandade.¹³ Já com relação ao potencial de mediação de conflitos que era atribuído ao cargo, o estatuto da irmandade do Rosário do Arraial do Morro Vermelho, localizada na Freguesia do Bom Sucesso do Caeté, ressalta que: “O ofício de Juiz é de maior peso e consideração que há nesta Irmandade, porque a ele pertence procurar com todo o cuidado que haja zelo, devoção e paz entre os Irmão, e que cada um cuide na suas respectivas obrigações para assim ter aumento a mesma irmandade (...)”¹⁴

Ratificando este papel de mediador de conflitos atribuídos ao juiz, menciona o *compromisso* de São João Del Rei, em seu terceiro capítulo que: “Compete [ao juiz] advertir e emendar as faltas de todos os Irmãos, e fazer que cada hum satisfaça a sua obrigação (...)”¹⁵ Participar de todas as festividades, procissões, reuniões de Mesa e mais atos da Irmandade eram também suas atribuições. Algumas associações como as de São João, São José Del Rei e de Campanha ressaltaram o poder deste cargo no ato de nomear pregadores durante as festividades. Já os *compromissos* de Aiuruoca e Baependi colocaram como exigência a condição de liberto como pré-requisito para a ocupação do posto referido.¹⁶

¹² *Ibidem*.

¹³ Fonte: Livro 2. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos da Freguesia de N. S. da Conceição de Aiuruoca. Termo da Vila de Campanha (1810); Livro 4. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário. Vila de Baependi (1821); Livro 4. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos. Vila de Campanha (1822). Acervo alocado na Cúria Metropolitana de Campanha – MG.

¹⁴ Fonte: Capítulo 5 do Livro de Compromisso da Irmandade do Rosário do Arraial do Morro Vermelho. Freguesia do Bom Sucesso do Caeté, Comarca de Sabará (1790). Documento publicado em: MARTINS FILHO, Amílcar V. (org.). **Compromissos das Irmandades Mineiras do século XVIII...**, p. 245.

¹⁵ Fonte: Livro 4. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos. Vila de São João Del Rei (1787); cf.: Acervo documental catalogado pelo projeto de extensão desenvolvido pelo DECIS/PROEXT/UFSJ.

¹⁶ Fonte: Livro 4. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos. Vila de São João Del Rei (1787); Livro 2, Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos. Vila de São José Del Rei (1795). Cf.: Acervo documental catalogado pelo projeto de extensão desenvolvido pelo DECIS/PROEXT/UFSJ. Livro 2. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos da Freguesia de N. S. da Conceição de Aiuruoca. Termo da Vila de Campanha (1810); Livro 4. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário. Vila de

Quanto ao cargo de **escrivão**, via de regra, era também exigido que o ocupante fosse branco, assim como também o era para o posto de tesoureiro. Era de sua incumbência a feitura dos assentos e a custódia dos livros. Em caso de impossibilidade do juiz, era o primeiro a ser requisitado como seu substituto. Esta prerrogativa do escrivão está ratificada nos estatutos de Arraial do Morro Vermelho; São João (1787) e São José Del Rei, Campanha e Arraial do Brumado. Já a condição de liberto era uma pré-exigência para a ocupação do cargo nas freguesias de Aiuruoca e Baependi.¹⁷

O último cargo que encerra a tríade de poder indicada constitui o posto de **tesoureiro**. Era de sua responsabilidade a custódia e manutenção de todos os paramentos, alfaias e bens arrecadados pela irmandade. Deveria este dar satisfação permanente à Mesa sobre os gastos e aquisições feitas pela associação. Não raro, poderia se tornar alvo de desconfiança pelos outros confrades. Para evitar o desvio dos recursos pelos homens brancos que controlavam este cargo, cada gasto deveria passar pelo crivo da aprovação da Mesa. Também lhe era impedido o exercício da prática de empréstimos feitos por finalidades ou usos profanos. Com exceção das corporações de Aiuruoca e de Baependi, que reivindicavam como regra estatutária a condição de preto forro para a ocupação de tesoureiro era recorrente exigir o critério da cor branca para ascensão ao posto.¹⁸

Em relação ao cargo de **procurador** podemos dizer que era quase unânime o pré-requisito da cor branca para o preenchimento deste cargo. Vale ressaltar que os procuradores ocupavam uma posição de destaque nas irmandades por cuidarem não

Baependi (1821); Livro 4. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos. Vila de Campanha (1822). Acervo alocado na Cúria Metropolitana de Campanha – MG.

¹⁷ Fonte: Livro 4. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos. Vila de São João Del Rei (1787); Livro 5.; Livro 2, Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos. Vila de São José Del Rei (1795); Livro 2. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos. Arraial de São Gonçalo do Brumado. Distrito de São João Del Rei (1815). Cf.: Acervo documental catalogado pelo projeto desenvolvido pelo DECIS/PROEXT/UFSJ.. Livro 2. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos da Freguesia de N. S. da Conceição de Aiuruoca. Termo da Vila de Campanha (1810); Livro 4. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário. Vila de Baependi (1821); Livro 4. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos. Vila de Campanha (1822). Acervo alocado na Cúria Metropolitana de Campanha – MG. Livro de Compromisso da Irmandade do Rosário do Arraial do Morro Vermelho. Freguesia do Bom Sucesso do Caeté, Comarca de Sabará (1790) Acervo publicado em: MARTINS FILHO (org.) **Compromissos das Irmandades Mineiras do século XVIII...**, p. 245.

¹⁸ Fonte: Livro 2. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos da Freguesia de N. S. da Conceição de Aiuruoca. Termo da Vila de Campanha (1810); Livro 4. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário. Vila de Baependi (1821). Acervo alocado na Cúria Metropolitana de Campanha – MG.

só da fiscalização financeira, ou seja, do pagamento dos anuais dos afiliados, como também do rigor do cumprimento das regras a serem seguidas pelos irmãos. Deste modo, os procuradores agiam como verdadeiros fiscais, “ouvidos e olhos da irmandade”. Por assumirem um posicionamento de maior proximidade, no que se refere à convivência cotidiana com os irmãos. Suas opiniões acerca das condutas de cada filiado eram fundamentais para a construção de uma imagem positiva sobre aqueles. Deste modo, o procurador poderia acusar em Mesa os nomes de inadimplentes, faltosos, como também poderia indicar outros a serem nomeados para concorrer o processo eleitoral. A exemplo da irmandade do Arraial do Brumado, estava sob incumbência deste cargo a nomeação de duas irmãs para os cargos de juízas e seis para os postos de mordomas.¹⁹

Desempenhando o papel de fiscal, o procurador poderia atuar também como mensageiro. Eram suas obrigações circular o arraial avisando os confrades sobre procissões, cortejos fúnebres, festejos e reuniões de mesa. Era de sua incumbência eleger os irmãos de “melhor probidade e capacidade”²⁰ para fazer “girar a caixinha do santo”, com o intuito de arrecadar esmolas. Além disso, o asseio da capela, altares e a manutenção da lâmpada sempre acesa eram suas atribuições corriqueiras.

Outro cargo diretamente responsável pela efetuação do petítório e recolhimento de esmolas era o **ermidão** ou **andador**. Eram estes auxiliares do procurador. Para esmolar, era necessário possuir uma autorização cedida pelo *Tribunal de Mesa de Consciência e Ordens*, além disso, carregava o andador, uma caixinha pela qual havia inserida uma imagem de Nossa Senhora do Rosário. De acordo com Célia Borges, o emprego da imagem no ato de esmolar era relevante, visto que conferia ao doador “a impressão de ofertar realmente o dinheiro ao santo e [como também] a sensação de adquirir créditos na economia de salvação.”²¹

Complementando o círculo obrigatório da Mesa Diretora não podemos deixar de mencionar os **membros oficiais ou mordomos**, seu número componente variava de 8 a 30 irmãos. Eram responsáveis pela organização cotidiana da capela como também pela preparação de todas as festividades e funções públicas da associação. Além disso, eram os mentores da prática assistencialista, como a visita aos doentes e moribundos, assistência material às viúvas dos confrades falecidos, etc. A participação durante as reuniões da Mesa no consistório da igreja era uma de suas obrigações fundamentais. Junto com os principais mesários (juiz, escrivão, tesoureiro) possuíam votos menores nas decisões acerca do direcionamento de gastos e das medidas administrativas da corporação.

¹⁹ Fonte: Capítulo 3 do Livro 2. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos. Arraial de São Gonçalo do Brumado. Distrito de São João Del Rei (1815). Cf.: Acervo documental catalogado pelo projeto desenvolvido pelo DECIS/PROEXT/UFSJ.

²⁰ Fonte: Livro 2. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos da Freguesia de N. S. da Conceição de Aiuruoca. Termo da Vila de Campanha (1810). Acervo alocado na Cúria Metropolitana de Campanha – MG.

²¹ BORGES, Célia. **Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário...**, p. 92.

Durante o processo de reforma do compromisso da associação em São João Del Rei, houve uma restrição na atuação das mordomas, no que se refere às decisões tomadas pela administração da Mesa diretiva da irmandade. Em seu segundo capítulo do estatuto, elaborado em 1841, nota-se uma tentativa categórica em excluir a participação efetiva das mulheres, ao mencionar que dos mesários eleitos “só os do sexo masculino terão voto em Mesa”.²²

Já o estatuto elaborado pela associação dos *Homens Pretos do Rosário do Arraial do Brumado* enfatiza o anseio pelo comportamento submisso em que os irmãos mesários teriam que ter em relação ao procurador. Cargo este, por sua vez, que possuía grande peso nesta corporação, ao poder também nomear pessoalmente as irmãs juízas e mordomas, sem que sua escolha perpassasse pelo processo de eleição e aprovação da Mesa.²³

Deste modo, a escolha sem o processo de votação das irmãs mesárias abria prerrogativa para maior subordinação destas personagens tanto em relação ao procurador que as elegia, quanto aos seus membros superiores. Oficialmente marginalizadas das instâncias decisórias da administração da corporação, as irmãs procuraram se inserir demarcando espaços significativos em outros atos da irmandade, como as celebrações festivas, a preparação de banquetes e a condução da assistência social aos irmãos necessitados. Segundo artigo quinto do capítulo oitavo, do mesmo estatuto supracitado, eram funções atribuídas às juízas:

(...) lavar a roupa da igreja pertencente a irmandade, (...) permitir andar por mãos das irmãs comcorrendo a Irmandade com materiais nesseçarios para que venha lavada e passada a ferro e com todo asseio que pede semelhantes alfaias. Mandara varrer e lavar a Igreja quando for nesseçario e assim também ariar os móveis de prata, cobre e estanho para a decência da Igreja (...)²⁴

No entanto, as mulheres juízas dessa associação possuíam votos nas juntas referentes aos atos festivos como também angariavam um número relevante de sufrágios após suas mortes (lembrando que a frequência de sufrágios de um componente de mesa era proporcional ao seu nível de importância dentro de uma corporação).

²² Fonte: Capítulo 2 do Livro 5. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos. Vila de São João Del Rei (1841). Cf.: Acervo documental catalogado pelo projeto desenvolvido pelo DECIS/PROEXT/UFSJ.

²³ Fontes: Capítulos 3 e 4 do Livro 2. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos. Arraial de São Gonçalo do Brumado. Distrito de São João Del Rei (1815). Cf.: Acervo documental catalogado pelo desenvolvido pelo DECIS/PROEXT/UFSJ.

²⁴ Fontes: Artigo 5 do capítulo 8 do Livro 2. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos. Arraial de São Gonçalo do Brumado. Distrito de São João Del Rei (1815). Cf.: Acervo documental catalogado pelo projeto desenvolvido pelo DECIS/PROEXT/UFSJ.

No que diz respeito aos outros cargos, haviam aqueles de caráter facultativo como o de **protetor** (homem branco de posses que prestava generosas esmolas a organização), os juízes de devoção (cargos simbólicos que se legitimavam pelas grandes contribuições, mas que não possuíam nenhuma participação efetiva nas decisões administrativas); e os cargos auxiliares como o de secretário (que eventualmente prestava serviços ao escrivão) e o de zelador (acompanhante do procurador e do andador). Quanto aos cargos de rei e rainha geralmente eram descritos como cargos honoríficos, sem relação direta com a administração da associação. No entanto, há uma espécie de subregistro ou silenciamento proposital de suas representatividades no interior da comunidade negra, que ultrapassavam esta dimensão restrita ao campo simbólico festivo. As irmandades que demonstraram a presença da coroação de reis negros em suas celebrações festivas foram as associações alocadas em: São José da Barra Longa, São João Del Rei, Baependi, Aiuruoca e Campanha.²⁵ No item seguinte teceremos considerações acerca das omissões dos reisados e da funcionalidade destes cargos nos textos compromissais.

Banquetes, Cortejos e Procissões: modos de celebrar, crer e festejar

O festejo em homenagem ao santo padroeiro demarcava o auge dos acontecimentos festivos no interior de uma irmandade. Segundo Lucilene Reginaldo, era “o momento mais notável de maior mobilização e visibilidade pública dos confrades”.²⁶ Além disso, era a oportunidade favorável para a associação procurar um espaço de distinção frente à sociedade local, demonstrando, com o máximo de ostentação e prestígio possível, os seus atos de celebrações litúrgicas e profanas.

O festejo de Nossa Senhora do Rosário geralmente acontecia nas oitavas de natal, ou no mês de outubro, dependendo de cada associação. A festividade era composta por várias celebrações, podendo ter missas cantadas, novenas matinais, sermões feitos por oradores de prestígio, vésperas solenes, procissão com o Senhor Exposto, etc. Era o espaço de intensa socialização entre os irmãos, podendo definir

²⁵ Cf.: Livro de Compromisso da Irmandade do Rosário da Freguesia de São José da Barra Longa (1760) Documento publicado em: MARTINS FILHO, Amílcar V. (org.). **Compromissos das Irmandades Mineiras do século XVIII...**, p. 263. Cf.: Capítulo 6 do Livro de Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos. Vila de São João Del Rei (1841). Cf.: Acervo documental catalogado pelo projeto desenvolvido pelo DECIS/PROEXT/UFSJ. Cf.: Livro 2. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos da Freguesia de N. S. da Conceição de Aiuruoca. Termo da Vila de Campanha (1810); Cf.: Capítulo 17 do Livro de Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário. Vila de Baependi (1821); Cf. Capítulo 9 do Livro de Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos. Vila de Campanha (1822). Acervo alocado na Cúria Metropolitana de Campanha – MG

²⁶ REGINALDO, Lucilene. **O Rosários dos Angolas: Irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista**. São Paulo: Alameda, 2011, p. 186.

alianças, em alguns casos, e demarcar fronteiras e conflitos entre sub-grupos componentes, em outros.

Numa perspectiva mais pragmática, Lucilene Reginaldo²⁷ assevera que a pomposidade das celebrações engendrava estratégias de manutenção tanto do patrimônio material quanto simbólico do grupo hegemônico da associação. Deste modo, quanto maior o requinte do culto festivo, mais honrarias e pontos positivos receberiam os mesários da última gestão frente aos irmãos. Por outro lado, a ostentação exacerbada dos ritos, expressaria uma necessidade simbólica, cara às exigências das formas de crer no setecentismo barroco. Ressaltando a importância de exposição de cada símbolo que envolvia o rito festivo, argumenta o capítulo 10 do estatuto da associação dos Homens Pretos de São João Del Rei que:

Tendo a experiência de longos anos mostrado, que a base sustentadora das corporações religiosas he o culto pomposo que se dedica ao ceo Orago, por essa razão pois será a Irmandade extrictamente obrigada a fazer celebrar todos os annos na segunda oitava de natal, huma festividade em honra e louvor da Virgem Santíssima do Rosário (...).²⁸

Seguindo o fundamento de suntuosidade que a organização fraternal era capaz de representar, nenhuma atividade da semana festiva se realizava sem que houvesse uma profunda significação de cada elemento gestual simbólico. Além do cerimonial de posse e investidura de cargos, a procissão em homenagem à santa padroeira era realizada com o acompanhamento do Senhor exposto, sem contar que a disposição dos lugares de cada confrade revelava seu espaço ocupado na hierarquia da confraria. Como observa o compromisso de Arraial do Brumado, a regra na disposição de lugares era um elemento bastante valorizado naquela sociedade segmentada por princípios distintivos, orientados pela ótica do Antigo Regime. Segue o trecho: “[Na procissão] hirá o Juiz atrás do Palio com Vara, o qual será carregado pelos mordomos, e os mais levarão as lanternas (...). O Thesoureiro carregará a Cruz, o Escrivão e o Procurador terá o coidado em concervar as allas com toda a decência e Reverencia (...)”.²⁹

Essa diferenciação, segundo o posto hierárquico era também expressa na disposição das sepulturas e no numero de sufrágios oferecido a cada irmão após o seu falecimento. Efetivamente, quanto mais elevado fosse o posto de poder ocupado

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Fonte: Capítulo 10 do Livro de Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos. Vila de São João Del Rei (1841). Cf.: Acervo documental catalogado pelo desenvolvido pelo DECIS/PROEXT/UFSJ.

²⁹ Fonte: Capítulo 7 do Livro de Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos. Arraial de São Gonçalo do Brumado. Distrito de São João Del Rei (1815). Cf.: Acervo documental catalogado desenvolvido pelo DECIS/PROEXT/UFSJ.

pelo confrade mais próxima do altar estaria reservada sua sepultura. A crença baseada no poder de intercessão da alma após a morte, ideia que era também compartilhada pelas culturas africanas, fez com que os costumes fundados no *bem morrer* ganhassem adesão e popularidade entre os pretos devotos. Vale ressaltar que a caridade dirigida aos *irmãos vivos e defuntos* não proporcionava simetria ou igualdade nas relações, pelo contrário, funcionava como reforço dos laços verticais, não equacionando por tanto as diferenças hierárquicas que compunham a corporação.

Deste modo, transplantadas as diferenciações para as representações do imaginário do *pós-morte*, cada nível de posição social hierárquica também deveria ser respeitada. Nesse sentido, reitera o capítulo 19 do *compromisso* o Rosário de São José da Barra Longa, que: “(...) muitos irmãos necessitam de todas estas sepulturas com diferença de lugares para as qualidades diferentes das pessoas de que se compõem essa nossa Irmandade (...)”.³⁰

Atinente aos atos e funções públicas que ganhavam como cenário o espaço das ruas, era evidente a preocupação impressa pela narrativa dos *compromissos*, em tentar cercear as práticas de domínio popular em comportamentos considerados abusivos, ou até mesmo subversivos à ordem social. Rigorosos no controle “dos excessos” que poderiam ocorrer durante estes atos celebrativos, esses documentos são unânimes no intuito de buscar reprimir tudo que comprometesse a imagem de santidade católica da instituição. Nesse sentido eram combatidos, segundo a política normativa das irmandades, o uso de *bebida espirituosa* e práticas supersticiosas, “brigas ou ações injuriosas”, como também “a indiscreta devoção de alguns particulares”. Já o estatuto da associação de Aiuruoca aconselhava que seus irmãos acompanhassem o cortejo de Nossa Senhora “sem cantoria”, mas que recitassem “somente em voz submissa” o ritual conduzido pelo reverendo capelão.³¹

Nesse sentido, toda a manifestação que escapasse do controle direto das autoridades era motivo de ser vista sob o signo de ameaças e inseguranças. Não raro, os *compromissos* expressavam-se avessos a realização de *banquetes* e outras formas de celebração externa ao espaço da igreja que não fossem diretamente dirigidas pelo reverendo capelão ou vigário da freguesia. Seguindo esta tônica, reitera o capítulo 18 do compromisso de Baependi de 1821 que: “He de nossas intenções que todas as jóias notadas neste Compromisso se dêem inteiras não se diminuindo as despesas

³⁰ Fonte: Capítulo 19 do Livro de Compromisso da Irmandade do Rosário da Freguesia de São José da Barra Longa (1760). Bispado de Mariana. Transcrição paleográfica e atualização da grafia feita por Cristina Antunes. Documento publicado em: MARTINS FILHO. **Compromissos das Irmandades Mineiras do século XVIII...**, p. 265.

³¹ Fonte: Capítulo 16 do Livro de Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos da Freguesia de N. S. da Conceição de Aiuruoca. Termo da Vila de Campanha (1810). Alocado na Cúria Metropolitana de Campanha – MG.

arbitrárias que costumam particularmente os irmãos com jantares e outros divertimentos que em nada cedem em Culto Divino”.³²

É importante observar que mesmo com a exposição de um posicionamento avesso aos jantares e outros divertimentos, o mesmo documento ratifica que era costume a realização e aceitação destas práticas pelos irmãos. Sendo assim, vale ressaltar que para além do aspecto regulamentador e cerceador que expressavam de modo direto os anseios da Igreja e do Estado, este documento deve ser lido como “expressão de sentimentos de múltiplas coletividades”,³³ alguns sentimentos transcritos numa linguagem mais impositiva e direta e outros submersos e filtrados pela fala do poder dominante. É nesse sentido que podemos apreender os costumes submersos nos modos de narrar dos estatutos normativos das confrarias negras.

Em busca de uma gramática comum: as corporações como um espaço de negociação simbólica

Em Minas as clivagens étnicas não foram expressas diretamente nos *compromissos*. Sob o manto do princípio de adesão universal, ou seja, da aceitação de todo irmão devoto de qualquer condição social, sexo ou cor, camuflava-se a demarcação da diferenciação de grupos no interior da organização fraternal. Com isso, durante muito tempo se pensou que a fronteirização de etnias ou procedências nesta capitania se efetuou somente entre *africanos* e *crioulos*.³⁴ No entanto, com o avanço de estudos acerca da representatividade das devoções internas e das disputas eleitorais³⁵ na composição da mesa diretora, observa-se com mais cautela a demarcação de grupos identitários e a formação de alianças intra-devocionais sob o símbolo de uma devoção dominante.

Como sugere a reforma do compromisso da associação dos pretos do Rosário da Freguesia de São José da Barra Longa, a criação de *devoções internas* poderia servir não só como elemento mediador, mas também como catalisador e potencializador dos conflitos. Já em relação à criação do altar de São Benedito no interior da Capela do Rosário, pudemos apreender o estabelecimento de medidas conciliatórias propostas pela mesa diretora, por meio da redução de gastos e emolumentos pagos ao capelão na condução da festividade do Rosário. No entanto, a tentativa dos irmãos dissidentes em criar uma associação para o Orago de Nossa Senhora das Mercês-

³² Fonte: Capítulo 18 do Livro de Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário. Vila de Baependi (1821); Alocado na Cúria Metropolitana de Campanha – MG.

³³ BOSCHI, C. Em Minas, os negros e seus compromissos..., p. 281.

³⁴ Um trabalho pioneiro em aventar a fronteirização entre africanos e crioulos nas irmandades leigas foi desenvolvido por Marcos Aguiar, cf.: AGUIAR, M. **Vila Rica dos Confrades: a sociabilidade confraria entre os negros e mulatos no século XVIII**. São Paulo: USP (Dissertação de Mestrado em História), 1993.

³⁵ OLIVEIRA, Anderson J. M. de. **Devoção Negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Quatert/Faperj, 2009.

leia-se devoção de mulatos - demonstrou-se frustrada e sujeita às retaliações categóricas por parte da Mesa diretiva, como sugere o trecho abaixo datado de 1769:

(...)como naquela freguesia tem havido pessoas, que esquecidos do temor de Deus incitam discórdias afim de iniquilarem (sic!) a Irmandade dos suplicantes sugerindo alguns pretos a que se erija outra irmandade com o título das mercês, (...) motivos todos que põe na presença de V.S. para que aja por bem na dita Provisão de reforma decretar que daqui em diante se domine a irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos e S. Benedito, festejando a esses na forma que já fica declarado com a exclusão de que na sobredita freguesia se possa erigir outra nova irmandade dos pretos (...) por serem em fraude da irmandade dos suplicantes com pena de suspensão ipso facto e de excomunhão maior”.³⁶

Nesse sentido, a estruturação de novas devoções no interior de uma irmandade pode sugerir tanto a partilha de poder simbólico e material - este último impresso na abertura de novos juizados de santos, portanto, de novos cargos de poder- como também pode indicar a intensificação de conflitos no processo de sucessão de gestões administrativas, quando o estabelecimento de alianças se rompe, dando espaço às dissidências e tentativas de segregação integral ao grupo da devoção principal. Não obstante, a análise da formação de juizados de santos ou devoções anexas abrigadas no seio das irmandades do Rosário inscreve-se como um caminho metodológico promissor para o avanço historiográfico no tema das segmentações identitárias delineadas pelas fronteiras edificadas na experiência do cativo.

Considerações Finais

Os compromissos das irmandades do Rosário em Minas não reproduziram um discurso exclusivista, como assim demonstraram suas congêneres dos centros urbanos litorâneos. No entanto, esta peculiaridade está relacionada à capacidade destes diferentes grupos a assumirem uma postura conciliatória, a fim de estabelecerem um grau mínimo de convivência sob o mesmo espaço confrarial. Vale ressaltar que esta maior aptidão de *negociação de bens simbólicos* e de partilha do poder administrativo entre os diferentes subgrupos – sem que houvesse uma desvinculação da devoção principal- esteve também atrelada aos excessos de fiscalismos em que as irmandades mineiras foram submetidas durante o período da mineração.

No entanto, os compromissos, com sua linguagem sintomática e regulamentadora, expressam para além dos anseios das autoridades régias e

³⁶ Fonte: Livro de Compromisso da Irmandade do Rosário da Freguesia de São José da Barra Longa. Bispado de Mariana (1760). Documento publicado em: MARTINS FILHO, (org.) A. **Compromissos das Irmandades Mineiras do século XVIII...**, p. 270-271.

eclesiásticas, os “sentimentos de coletividades” de grupos subalternos, não diretamente envolvidos na produção escrituária destes estatutos. Seu conjunto de regras e normas nos coloca em confronto com as lutas de representações presentes na narrativa, como também nos indica costumes submersos e outras ritualizações de vivência que extrapolavam os limites das funções associativas.

A ocupação católica em Santo Antônio de Jacutinga no século XVIII

Live França¹

Nos últimos anos, as pesquisas realizadas, sobretudo, pelos programas de Pós-Graduação do Rio de Janeiro, têm priorizado os aspectos políticos e econômicos do Recôncavo da Guanabara a partir da sua inserção nas rotas comerciais.² O caminho do ouro em Minas Gerais inseriu a região no comércio, graças à sua localização e aos rios que facilitavam a circulação de mercadorias entre Minas Gerais e Rio de Janeiro.³

Mariza de Carvalho Soares e Nielson Rosa Bezerra reuniram diversos artigos que identificaram e discutiram a escravidão africana no Recôncavo da Guanabara nos séculos XVII, XVIII e XIX. Os autores chamaram atenção para a diversidade das relações estabelecidas entre o Recôncavo e outras partes do império português e se opuseram à concepção de região como um espaço isolado, determinado tão somente por limites administrativos.⁴

Há indícios da presença da Ordem de São Bento no Recôncavo da Guanabara a partir do século XVI.⁵ Graças ao apoio da elite colonial,⁶ os religiosos se

¹ Mestranda do Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

² Cf. SOARES, Mariza de Carvalho; BEZERRA, Nielson Rosa. **Escravidão africana no Recôncavo da Guanabara (séculos XVII-XIX)**. Rio de Janeiro: EdUFF, 2011; PERES, Guilherme. **Baixada Fluminense: os caminhos do ouro**. Duque de Caxias: Gráfica Register, 1993; DEMETRIO, Denise Vieira. **Famílias escravas no Recôncavo da Guanabara - séculos XVII e XVIII**. Dissertação (Mestrado em História). Rio de Janeiro: UFF, 2008.

³ A freguesia de Santo Antônio de Jacutinga contava com os rios Cachoeira de Santo Antônio do Mato, D'ouro e Riachão que despejavam águas nos rios Iguaçú, Sarapuí e Meriti, formando "importantes vias de transporte e comunicação que cortavam o território de jacutinga." DEMETRIO, Denise Vieira. "A família escrava em Jacutinga, 1686-1721". In: SOARES, Mariza de Carvalho; BEZERRA, Nielson Rosa. **Escravidão africana no Recôncavo da Guanabara (séculos XVII-XIX)**..., p. 26-27.

⁴ *Ibidem*, p. 15.

⁵ NIGRA, Dom Clemente Maria da Silva. A antiga fazenda de São Bento em Iguaçú. **Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, nº 7, 1943.

⁶ Segundo João Fragoso, a Coroa, a partir da conquista de Ceuta, concedia postos administrativos ou militares aos conquistadores. Desta forma, no Rio de Janeiro, a economia de plantations, típica do século XVII, contribuiria para uma diferenciação das oportunidades econômicas dos coloniais. Detinham maiores poderes locais aqueles que pertencessem "às melhores famílias da terra", ou seja, aqueles que se destacavam pelas suas posses, que incluíam fazendas e escravos. Essa elite senhorial e seus descendentes carregavam um sentimento de conquistadores que os enquadrava numa posição econômica e socialmente superior ao restante da população. Ao final do século XVIII, tornou-se comum, por meio do comércio, que alguns colonos se transformassem em donos de engenho. FRAGOSO, João. A

estabeleceram na região e aos poucos passaram a fazer parte desta mesma elite. Nos séculos XVI e XVII, as capelas do Recôncavo eram criadas e mantidas pela população e somente a partir do século XVIII o catolicismo sofreu transformações devido à intensificação da presença do clero secular, que se baseava nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* para enquadrar as práticas religiosas da região. Neste sentido, as *Constituições*, que assumiram o papel de articular as disposições do Concílio Tridentino à realidade da América portuguesa, e as visitas pastorais foram essenciais para a manutenção desta presença católica em Santo Antônio de Jacutinga no século XVIII.

Nas *Visitas Pastorais de Monsenhor Pizarro* e nos registros paroquiais de Santo Antônio de Jacutinga apenas o templo principal, que representava a freguesia, recebia o nome de igreja ou paróquia. Os demais templos católicos, nos arredores da igreja principal eram chamados de capelas. Segundo Raphael Bluteau, uma capela pode ser compreendida como um “altar particular, em igreja privada ou no corpo de alguma igreja, encerrado entre paredes próprias. [...] umas pequenas igrejas filiais das matrizes [...]”.⁷ Considerando a capela como um altar, pode-se sugerir que toda igreja teve ou foi uma capela. Compreende-se que para a realização dos cultos religiosos havia a necessidade de um sacerdote responsável pela administração dos rituais religiosos e de um altar devidamente preparado de acordo com as normas da Igreja, erguido em nome de alguma figura celestial, Cristo, a Virgem Maria ou um santo padroeiro.

Segundo Monsenhor Pizarro, somente a partir do início do século XVIII, algumas das capelas do Recôncavo se tornaram paróquias. Construídas com materiais pouco resistentes, antes que se tornassem paróquias, as capelas sofriam os prejuízos do tempo.⁸ A capela de Santo Antônio foi um dos templos da região que precisou ser transferido para um local mais acessível à população que crescia graças à intensificação do comércio. Conforme observou Guilherme Pereira das Neves, os próprios moradores suplicavam os desmembramentos das freguesias, alegando a dificuldade de acesso aos templos, fosse pela distância ou pelos obstáculos geográficos, como os rios. Em Santo Antônio de Jacutinga, os paroquianos tornaram-se agentes religiosos, devido à sua influência direta na edificação e no desmembramento das capelas. Além disso, a partir dos pedidos de oratórios privados, que poderiam funcionar como altares,⁹ é possível observar o interesse de

nobreza da República: notas sobre a formação da primeira elite senhorial do Rio de Janeiro (séculos XVI e XVII). **Topoi**, vol. 1, 2000.

⁷ BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino**: aulico, anatomico, architectonico ... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. 8 v, p.280. Disponível em: <http://www.ieb.usp.br>.

⁸ ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro e. **Livro de Visitas Pastorais na Baixada Fluminense no ano de 1794**. Nilópolis: Prefeitura de Nilópolis, 2000, fl.78.

⁹ Muitas vezes, os oratórios, nichos onde os santos eram colocados para orações domésticas, eram convertidos em altares, apresentando objetos litúrgicos e possibilitando a realização de

manter práticas religiosas nas casas, fosse para ter acesso à comunicação divina no âmbito familiar, pela distância entre as fazendas e a paróquia ou por critérios de diferenciação, visto que apenas fiéis com algum prestígio social recebiam esta aprovação da Igreja.

Além do crescimento populacional, acredita-se que o reconhecimento das capelas pela Igreja estivesse relacionado ao interesse de construir e manter uma referência religiosa à população em desenvolvimento, facilitando o trabalho de fiscalização e enquadramento dos bispos e dos demais visitantes. Desta forma, o difícil acesso à capela não era apenas prejudicial aos habitantes do Recôncavo da Guanabara, mas também aos bispos e aos demais visitantes.

Segundo Monsenhor Pizarro, antes de tornar-se freguesia, a capela de Santo Antônio funcionava como capela curada.¹⁰ A partir da necessidade de promoção das capelas à igrejas matrizes, os cuidados com relação à estrutura das igrejas e aos rituais realizados foram intensificados com base nas disposições das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Este zelo se estendia às demais capelas presentes no território da freguesia, incluindo os oratórios privados concedidos à determinadas famílias.

No que diz respeito às normas para a construção de capelas na América portuguesa, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* definiram que:

Ainda que seja coisa muito pia e louvável edificarem-se capelas [...] se segue a utilidade de haver nas grandes [...] lugares decentes, em que comodamente se possa celebrar; como convém muito que se edifiquem com tal consideração que, erigindo-se para ser casa de oração [...] ordenamos e mandamos que, querendo algumas pessoas em nosso Arcebispado fundar capela de novo, nos deem primeiro conta por petição e achando nós por vistoria e informação, que mandaremos fazer, que o lugar é decente e que se obrigar a fazê-la de pedra e cal.[...]¹¹

A determinação das *Constituições* quanto à edificação de capelas objetivou ordenar esta prática comum na América portuguesa. A ereção de capelas foi incentivada pela legislação, mas deveria subordinar-se à aprovação da Igreja.

rituais religiosos, como as missas. CHAHON, Sérgio. **Os convidados para a ceia do Senhor**: As Missas e a Vivência do Catolicismo na Cidade do Rio de Janeiro e Arredores (1750-1820). São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2008, p. 45.

¹⁰ Segundo Fânia Fridman, as capelas curadas eram aquelas que dependiam das “benesses de pé de altar”, ou seja que sobreviviam, sobretudo a partir de doações dos devotos. FRIDMAN, Fânia. Freguesias do Rio de Janeiro ao final do século XVIII. **Mneme Revista de Humanidades da UFRN**, vol. 9, 2008.

¹¹ Livro quarto das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Título: XVII. Cláusula 692.

Segundo Monsenhor Pizarro, a freguesia de Santo Antônio de Jacutinga contava com seis capelas: a de Nossa Senhora do Rosário, a de Nossa Senhora da Conceição do Pantanal, a de Nossa Senhora do engenho da cachoeira, a de Nossa Senhora da Madre de Deus, a de Nossa Senhora do Livramento e a de Nossa Senhora da Conceição de Sarapuú. Edificadas em nome de invocações da Virgem Maria, as capelas encontravam-se nas fazendas e tinham permissão para realizar determinados rituais católicos. A capela de Nossa Senhora do Rosário, ereta na fazenda do Mosteiro de São Bento, tinha permissão para realizar batismos e sepultamentos, desde que recebessem a devida licença do pároco para realizá-los. A capela de Nossa Senhora da Conceição do Pantanal, ereta por Antônio Quintanilha, com a permissão do bispo Antônio do Desterro, possuía apenas a pia batismal, podendo realizar batismos. A capela de Nossa Senhora do Engenho da Cachoeira, ereta por Manoel Correa Vasques, foi concedida pelo bispo Antônio de Guadalupe, podendo realizar sepultamentos. Para as demais capelas, não há informações sobre a realização de batismos ou sepultamentos, embora os registros da freguesia demonstrem batismos de escravos realizados na capela de Nossa Senhora da Conceição de Sarapuú.¹² Não consta em nenhuma das capelas a realização de casamentos, estando este sacramento reservado apenas à igreja matriz de Santo Antônio de Jacutinga.

A partir das *Visitas Pastorais de Monsenhor Pizarro* é possível ter acesso às informações sobre as capelas que cumpriam ou não os pré-requisitos necessários ao seu funcionamento no que diz respeito ao patrimônio, ou seja, à disposição de objetos sagrados. Segundo o visitador, as capelas de Nossa Senhora do Rosário, a de Nossa Senhora do Engenho da Cachoeira, a de Nossa Senhora da Conceição do Pantanal e a de Nossa Senhora da Madre de Deus apresentavam-se com muito “asseio e decência”. O critério de decência estava relacionado à exigência das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* de que em cada capela houvesse objetos sagrados indispensáveis para a realização dos rituais católicos que despertassem a devoção dos fiéis.¹³ O documento apenas fez uma ressalva quanto aos objetos obrigatórios nas paróquias menos prósperas economicamente, dando mais importância ao estado de conservação e limpeza dos objetos do que à quantidade disponível nas capelas.¹⁴

A disposição das *Constituições* justifica as observações sobre a decência das capelas, encontradas nas *Visitas Pastorais do Monsenhor Pizarro no ano de 1794*. Os critérios de decência e asseio não foram encontrados em todas as capelas visitadas pelo religioso. Há casos em que as capelas não respeitavam as mínimas exigências para o seu funcionamento, como a capela de Nossa Senhora do Livramento, que não apresentava patrimônio decente e a capela de Nossa Senhora da Conceição do Sarapuú, que corria o risco de ser interdita.

¹² ACMRJ. *Livro de batismos de escravos de Santo Antônio de Jacutinga (1790-1807)*.

¹³ Livro quarto das **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Título: XVII. Cláusula 707.

¹⁴ *Ibidem*. Cláusula 705.

Segundo Guilherme Pereira das Neves, a maior prosperidade das freguesias refletia-se igualmente na vida paroquial, no que diz respeito às fábricas das igrejas, ou seja, ao seu patrimônio.¹⁵ No caso da igreja matriz de Santo Antônio de Jacutinga as informações sobre a sua fábrica são negativas. Monsenhor Pizarro afirmou que a dita fábrica não tinha bens materiais, além das cinquenta “braças de terra” doadas pelo dono de engenho José de Azeredo. O visitador justificou esta informação afirmando que nem a fábrica, tampouco o pároco recebiam qualquer quantia da Real Fazenda, pois mesmo sendo de natureza colativa,¹⁶ a igreja ainda funcionava com padres encomendados.¹⁷ A igreja de Santo Antônio era mantida a partir de doações dos paroquianos, fosse via irmandades, ofícios funerais ou “benesses de pé de altar”.

As ofertas dos fiéis eram incentivadas pela Igreja por acreditar-se que as doações demonstravam o reconhecimento da intercessão divina e da intermediação dos santos pelos fiéis. Ao mesmo tempo, acredita-se que a população reconhecia os códigos católicos ao oferecer voluntariamente auxílio à manutenção das capelas. As *Constituições* deixaram claro que as ofertas deveriam ser feitas nas próprias capelas e deveriam ficar sob a responsabilidade dos párocos, que tinham o direito canônico de utilizá-las “se as tais [...] capelas [...] não tivessem alguma renda deputada para a fábrica”.¹⁸

É inegável, portanto, a importância da participação dos leigos nos desmembramentos das freguesias, na criação e na manutenção das capelas. A criação de novas capelas e os desmembramentos das freguesias também foram amplamente defendidos pelos bispos, pois significavam a possibilidade de vigiar com maior eficácia os templos e as práticas religiosas de sua jurisdição. Segundo a ótica tridentina, estas ações permitiam que os religiosos, compreendidos como pastores, se aproximassem e cativassem o seu rebanho.

Conforme observou Lana Lage, para promover uma reforma religiosa era necessário prestar a atenção devida à própria estrutura interna da Igreja. Para expandir a reforma e cumprir o objetivo universalista do Catolicismo, era indispensável zelar pela conduta dos clérigos para que pudessem retomar o seu legítimo papel na instrução da fé católica. A instituição eclesiástica necessitava garantir a sua legitimidade perante a sociedade, reafirmando o catolicismo como o único e verdadeiro cristianismo. O modelo de bispo pré-tridentino que incluía, em sua maioria, sacerdotes jovens, pouco instruídos, que “negligenciavam as obrigações de residência ou de pastoral, acumulavam benefícios e dispensavam as rendas de suas

¹⁵ NEVES, Guilherme Pereira das. **E Receberá Mercê**. A Mesa da Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil 1808-1828. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997, p. 227.

¹⁶ Numa capela colativa, os párocos, escolhidos por concurso, eram mantidos pela Fazenda Real. FRIDMAN, Fânia. Freguesias do Rio de Janeiro ao final do século XVIII...

¹⁷ ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro e. **Livro de Visitas Pastorais na Baixada Fluminense no ano de 1794...**

¹⁸ *Ibidem*. Cláusula 434.

igrejas em suas próprias casas”,¹⁹ precisava ser combatido de uma vez por todas para que a reforma fosse possível.

Perante a necessidade de “organizar a casa” de Deus, coube ao Concílio de Trento habilitar os bispos por meio de uma legislação que os permitisse “vigiar” os fiéis e ao mesmo tempo zelar pela sua própria conduta com o auxílio das visitas pastorais. A partir destas visitas era possível registrar casos de maus clérigos e templos mal administrados pelas autoridades da Igreja. A Igreja precisou separar o que era litúrgico do que não era, argumentando que o progresso real da reforma apenas seria possível quando o “hábito da observância paroquial uniforme”²⁰ fosse realmente adotado. Este hábito seria representado pela constituição de um padrão religioso e administrativo que alcançasse toda a cristandade, no sentido de igualar a construção de capelas e os rituais aos modelos organizados ou retomados pelo Concílio Tridentino.

Embora fosse o papel da Igreja converter e devolver os territórios profanos aos domínios de Deus, esta instituição precisou adaptar-se a algumas condições de seu tempo e às diversas realidades às quais se inseria.

A reforma, portanto, deveria partir de dentro da Igreja para o mundo, com o auxílio de agentes e instrumentos que permitissem manter a cristandade²¹ em ordem. As visitas pastorais, que se tornaram obrigatórias após Trento, funcionavam como um instrumento para controlar o comportamento do clero, as condições dos templos religiosos e, até mesmo, o cotidiano religioso dos paroquianos.

Conforme observou Charles Boxer, as igrejas deveriam ser dirigidas pelo clero secular, “sob o controle direto, jurisdição, visitação e retificação dos bispos”, que se submetiam à autoridade do papa, como sucessor de São Pedro.²² Os bispos eram os responsáveis pela administração das igrejas, por serem os sucessores dos apóstolos. Embora o trabalho missionário pioneiro no além-mar fosse de responsabilidade do clero regular, os privilégios concedidos pela Santa Sé às ordens religiosas entraram em conflito com as disposições do Concílio Tridentino, que teve como um dos principais objetivos “fortalecer a autoridade do prelado diocesano em todas as fases da vida religiosa e da disciplina eclesiástica no âmbito de sua jurisdição territorial”.²³ Desta forma, o papel delegado anteriormente ao clero regular deveria voltar à

¹⁹ PEREIRA Juliana Torres Rodrigues. **Bruxas e demônios no Arcebispado de Braga: Uma análise da Visitação Inquisitorial de 1565.** Dissertação (Mestrado em História Social). Rio de Janeiro: UFRJ, IH, 2012.

²⁰ BOSSY, John. *The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe.* **Past & Present**, n. 47, p. 62, 1970.

²¹ Compreende-se por Cristandade “um sistema de relações da Igreja e do Estado (ou qualquer outra forma de poder político) numa determinada sociedade e cultura”. GOMES, Francisco José Silva. *A Cristandade medieval entre o mito e a utopia.* **Topoi**, vol. 5, 2002.

²² BOXER, Charles R. **A Igreja Militante e a Expansão Ibérica: 1440-1770.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 85.

²³ *Ibidem.*

responsabilidade dos bispos, que inseridos no mundo, tinham a obrigação legítima de pregar a doutrina católica e curar as almas.

Estabelecida a obrigatoriedade das visitas pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*,²⁴ os visitantes, fossem bispos ou enviados seus, estavam livres para fiscalizar quaisquer templos religiosos para que fosse possível pôr em ordem aqueles que, por ventura, não seguissem os padrões determinados pelo documento.

Monsenhor Pizarro pode ser considerado um representante do objetivo de enquadramento religioso no Recôncavo da Guanabara e as suas visitas contribuem para o entendimento do processo de transformação do catolicismo na região. O documento produzido pelo religioso fez um levantamento dos recursos naturais das freguesias, cita os nomes dos sacerdotes responsáveis pelas capelas e observa as providências que deveriam ser tomadas para melhorar as condições materiais destes templos e a conduta dos responsáveis que permitiam, muitas vezes, que o seu espaço fosse arruinado, desonrando Deus, a Virgem Maria e os santos.

Segundo o Concílio de Trento, as visitas deveriam

estabelecer a doutrina sã e ortodoxa, excluídas as heresias, manter os bons costumes, emendar os maus com exortações e admoestações, acender o povo à religião, paz e inocência; e estabelecer o mais que o lugar, tempo e ocasião permitir para proveito dos fiéis, segundo julgar a prudência dos que visitarem.²⁵

A utilização deste instrumento de fiscalização demonstra que algumas disposições do Concílio não se limitavam à Europa, mas se estendiam às terras do ultramar. As *Visitas Pastorais do Monsenhor Pizarro no ano de 1794* reuniram informações sobre as capelas. Nelas é possível encontrar informações sobre as capelas, como o ano de edificação, as condições materiais para a realização do culto e os nomes dos responsáveis pelo seu funcionamento. No que se refere à população, as *Visitas* funcionaram como um censo que registrou o número de residências, adultos e crianças da localidade. Há ainda breves relatos sobre o modo de vida de alguns religiosos como pode ser observado nos trechos a seguir.

1º - O Reverendo. Luiz Inácio de Pina, natural do Bispado, de idade de 53 anos, ordenado em Lisboa pelo Exmo. Bispo de Macau [...]. É moralista e atualmente confessor, vive de suas ordens e das suas lavouras. Quando pode, serve a esta Igreja.

²⁴ Livro quarto das **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Cláusulas 870 e 871.

²⁵ SALES, Francisco Neto *apud* GALDAMES, Francisco Javier Müller. **Entre a cruz e a Coroa**: a trajetória de Mons. Pizarro (1753-1830). Dissertação (Mestrado em História). Rio de Janeiro: UFF, 2007, p. 30.

2º - O Reverendo José Alvares, natural do Arcebispado de Braga, de idade de 39 anos ordenado no mesmo Arcebispado pelo Sereníssimo Sr. Arcebispo D. Gaspar, no ano de 1784. Residente nesta freguesia desde o ano de 1792 e com atual faculdade para usar das suas ordens e ser confessor. É moralista e capelão da capela de N. Sra. da Madre de Deus, no Engenho da Posse. Vive de suas ordens e de suas lavouras, serve muito a esta igreja e é de bons costumes.

3º - O Reverendo Antônio Maciel da Costa, natural do Bispado, de idade de 59 anos, ordenado em São Paulo no ano de 1763. Foi aprovado para confessor, mas hoje só usa de suas ordens por faculdade de V. Excelência. Vive de seu engenho de açúcar. Nada me constou contrário dos seus honrados sentimentos e próprios de um eclesiástico sério.

4º - O Reverendo José Vasques de Souza, natural do Bispado, de 45 anos, ordenado por V. Excelência em 1779. Nunca foi aprovado para confessor e só tem o uso de suas ordens, por faculdade de V. Excelência. Vive de seus Engenhos de açúcar e nada me constou sobre o seu procedimento e conduta contrário aos seus deveres.²⁶

A partir desta transcrição é possível notar que as visitas pastorais cumpriram em Santo Antônio de Jacutinga o seu papel em relação à fiscalização da conduta do clero. Conforme pôde ser observado, há, no documento, informações sobre o comportamento dos reverendos. Neste caso, são informações consideradas positivas referentes ao moralismo, bons costumes ou “aos sentimentos próprios de um eclesiástico sério”. Há também informações sobre os religiosos que contrariavam a doutrina católica, mas que não foram interpretadas por Monsenhor Pizarro como pontos negativos. O fato de todos os religiosos mencionados assumirem funções seculares, já que além de suas ordens, viviam de sua lavoura ou engenhos, parece não ter incomodado o visitador, já que não há qualquer ressalva em seu relato sobre o assunto.

Jorge Victor de Araújo Souza observou a prosperidade política e econômica dos religiosos da Ordem de São Bento no Rio de Janeiro. Segundo o autor, ao tentar reproduzir o modelo dos mosteiros beneditinos de Portugal²⁷ na América Portuguesa, os religiosos se depararam com as peculiaridades de uma sociedade

²⁶ ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro e. **Livro de Visitas Pastorais na Baixada Fluminense no ano de 1794...**

²⁷ Segundo Jorge Victor de Araújo Souza, em Portugal os mosteiros beneditinos “constituíram casas que detinham poder local, por meio da administração de coutos e de influência política e jurídica.” Os membros da ordem eram escolhidos com base em critérios, como a erudição dos religiosos, o nível de riquezas ou o seu perfil social. SOUZA, Jorge Victor de Araújo. Poder local entre ora et labora: a casa beneditina nas tramas do Rio de Janeiro seiscentista. **Tempo**, vol. 32, p. 71, 2012.

sustentada economicamente pela mão-de-obra escrava nos engenhos de açúcar. Conforme mencionado anteriormente, a história do Recôncavo da Guanabara foi marcada desde fins do século XVI pela presença de monges beneditinos em seu território. O clero de Jacutinga tornou-se parte da elite colonial, detendo poder e influência locais. As atividades seculares dos reverendos estavam ligadas à falta de auxílio da Real Fazenda, conforme indicou Monsenhor Pizarro ao relatar a situação da igreja de Santo Antônio de Jacutinga.²⁸ Além disso, a aceitação de tais atividades pelo visitador demonstra a naturalização destas práticas entre os religiosos da América, uma evidência da adaptação do catolicismo às particularidades do ultramar.

As *Visitas Pastorais de Monsenhor Pizarro* possibilitaram, portanto, que através do relato do visitador fosse possível ter uma visão geral das freguesias do Rio de Janeiro no século XVIII. Além disso, considera-se que estas mesmas visitas tenham contribuído para a transformação das práticas religiosas católicas no Recôncavo da Guanabara, ao passo que identificavam bons e maus usos das capelas pelos clérigos e pelos fiéis.

No Recôncavo da Guanabara, além das famosas visitas realizadas e documentadas por Monsenhor Pizarro é possível ter acesso a outros casos nos registros de batismo, casamento, óbito da região e também nos breves apostólicos de oratórios privados. Monsenhor Pizarro não foi o primeiro a visitar as capelas da região, havendo registros de visitas a partir do final do século XVII no primeiro livro de registros paroquiais de Santo Antônio de Jacutinga. Reunidas e organizadas em um único documento temos conhecimento apenas das *Notícias do Bispado do Rio de Janeiro no ano de 1687* e das *Visitas de Monsenhor Pizarro no ano de 1794*. As *Notícias do Bispado* apresentam poucas informações detalhadas sobre as capelas do Recôncavo da Guanabara, mas destacam-se quanto à contagem do número de habitantes. O documento apresentou o número de residentes da região, os nomes dos padres curados e dos seus proprietários ainda no século XVII.

Dispersas em meio à documentação analisada, foi possível reunir vinte e dois registros de visitas nos livros de assentos paroquiais de Santo Antônio de Jacutinga do século XVIII. As observações dos visitantes foram inseridas em meio aos registros paroquiais e a maioria seguiu o padrão simples de registrar a observação “vistos em visita”, junto ao nome da freguesia, à data da visita e ao nome do visitador. Acredita-se que esta forma seja derivada da observação mais completa “visto em visita, mandamos [que] se continuem na mesma forma que dispõe o sagrado Concílio Tridentino”, que se referia à organização dos assentos pertencentes ao livro, encontrada em outras observações.

A partir dos breves apostólicos da região, observou-se que as visitas realizadas nos oratórios privados referiam-se, como na paróquia, à decência e à limpeza dos ornamentos dos altares e à necessidade de reservar um espaço na casa

²⁸ ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro e. **Livro de Visitas Pastorais na Baixada Fluminense no ano de 1794...**

exclusivamente para receber tais oratórios. A documentação apresenta a expressão “livre dos usos domésticos”, pois embora os oratórios fossem edificadas nas casas da elite colonial, deveriam estar separados dos demais ambientes da casa, considerados profanos.

Além das formas mais comuns, nos assentos paroquiais há informações que demonstram a preocupação dos visitantes com a organização dos registros paroquiais. Tanto as observações positivas quanto as negativas estavam relacionadas à disposição das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* sobre a obrigatoriedade de haver em cada paróquia um livro reservado para os assentos de batismo, matrimônio e óbito.²⁹ O título do documento dedicado à organização do livro de batismos estabelece um modelo que deveria ser seguido pelos párocos, que incluía os principais dados pessoais do batizando, juntamente aos nomes dos pais e dos padrinhos. Há várias outras recomendações no documento que dizem respeito aos sacerdotes. Aos párocos caberia organizar e zelar pela conservação dos registros paroquiais que facilitavam o trabalho dos visitantes. Por meio deles era possível ter acesso ao número de católicos da região e, inclusive, observar a conduta destes mesmos párocos, analisando o seu comprometimento com as disposições do Concílio, reafirmadas pelas *Constituições*.

Numa visita realizada em 1777, o visitante escreveu: “vistos em visita, deve o reverendo padre declarar o lugar em que são moradores os pais dos batizandos. Freguesia de Jacutinga [...] 1777”.³⁰ Neste caso, como em alguns outros, o visitante, que não foi possível identificar, adverte o pároco por meio desta pequena observação sobre os acertos necessários nos registros fiscalizados por ele. Este tipo de ação apareceu outras vezes durante a análise dos registros das visitas nos assentos paroquiais. Numa visita realizada pelo visitante Maryink, há a seguinte observação: “Vistos em visita, o padre pároco declare o dia em que nasceram os batizandos. Freguesia de Jacutinga. Aos 22 de outubro de 1786”.³¹ Este dois casos demonstram o hábito de observância paroquial dos visitantes, defendido pelo Concílio de Trento. Era necessário adequar os livros de assentos paroquiais ao padrão redefinido pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. A maioria das observações nos registros de batismo era positiva, ou seja, nas palavras dos próprios visitantes, estava dentro da “forma que dispõe o sagrado Concílio Tridentino”.

Nesta visitação de 1764, as observações são apresentadas de forma distinta:

Reverendíssimo Senhor vigário visitante.

Diz o padre Philippe de Siqueira Unhão, vigário da freguesia de Santo Antônio de Jacutinga que ele tem comprado um livro que [...] servir dos assentos dos batizados de brancos e forros,

²⁹ Livro primeiro das **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Título XX. Cláusula 70.

³⁰ *Livro de batismos de Santo Antônio de Jacutinga*. 1764-1796. Fl.106v.

³¹ *Ibidem*, Fl.169v.

como não pode escrever nele os ditos assentos e ter rubricado por não incorrer da pena da Constituição carece de fazer vários assentos por estar acabado o outro.³²

Esta observação encontra-se no início do livro de batismos, conforme a prescrição das *Constituições*, com a devida assinatura do visitador, que não escreve o nome, mas cita o seu cargo já no início do documento. Acredita-se que esta primeira observação seja referente à justificativa do próprio pároco quanto à necessidade de registrar alguns assentos de batismo de brancos e forros em um novo livro.

A justificativa foi respondida abaixo por um visitador que assinou como visitador Machado, a observação dizia: “o Reverendo pároco poderá rubricar o livro [...] Abril, 23 de 1764.”. Ao lado desta resposta há outra observação:

Para a Vossa Majestade seja servido mandar que se vão fazendo [...] os assentos até a alegada [...] visita a esta freguesia para [en]tão ser rubricado ou de ter quem o rubrique grátis por[que] a fábrica é pobre.
E.R.M [...] ³³

A informação de que a fábrica da paróquia era “pobre” confirma a afirmação de Monsenhor Pizarro de que a igreja era mantida a partir das doações dos moradores. Conforme já foi mencionado, a igreja de Santo Antônio de Jacutinga não contava com o auxílio financeiro da Real Fazenda, como pode ser notado pela justificativa do visitador não identificado. Esta observação demonstra um dos traços de adaptação do catolicismo à realidade do Recôncavo da Guanabara setecentista. Embora houvesse engenhos na região, o auxílio oferecido pelos paroquianos não era suficiente para manter a igreja totalmente dentro dos padrões determinados pelo Concílio Tridentino, mas, no que foi possível, os religiosos fizeram cumprir na região as disposições das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, que já consideravam a necessidade de adaptação de algumas normas à realidade local.

Além da interpretação sobre as observações, há de se considerar que estes pequenos registros nos livros de assentos eram utilizados como instrumentos de comunicação entre os religiosos. Por meio destes, os visitadores expunham as suas percepções positivas ou negativas sobre os registros, avaliando, simultaneamente, a conduta dos párocos responsáveis pela igreja de Santo Antônio de Jacutinga.

Em três visitas à freguesia de Santo Antônio, nos anos de 1783, 1784 e 1786, o visitador Manoel Henrique Mayrink realizou o sacramento da confirmação, ou seja, crismou, os paroquianos da região. Esta ação chamou atenção, devido à sua raridade nos registros analisados, tendo em vista que não há registros deste ritual nos outros livros analisados.

³² *Ibidem*, fl. 04.

³³ *Livro de batismos de santo Antônio de Jacutinga*. 1764-1796, fl.04.

Segundo as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* bispos deveriam realizar o sacramento da confirmação, para que “por meio dele se fortalecessem na sua graça e fé os já batizados”.³⁴ No caso da região de Santo Antônio de Jacutinga, a crisma foi realizada por um visitador, nomeado pelo bispo e, portanto, um representante legal, com licença do prelado para realizar o sacramento.

Segundo o documento normativo, os registros do sacramento da confirmação deveriam ser inseridos nos livros de batismos das paróquias pelo pároco “para constar a todo tempo as pessoas que estão crismadas e o parentesco espiritual que, em razão deste sacramento, se contrai, conformando-nos com a disposição do sagrado Concílio Tridentino”.³⁵ Nestes registros, além da data da realização do sacramento, o religioso escrevia o nome do bispo, arcebispo ou visitador que o realizou, seguido dos nomes dos crismados e de seus padrinhos ao lado. As *Constituições* deixaram claro que cada crismando deveria ter apenas um padrinho do mesmo sexo “por honestidade”. As listas encontradas nos registros de Santo Antônio de Jacutinga corresponderam a esta exigência. As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* prescreveram como responsabilidade dos párocos avisar aos visitantes sobre o número de pessoas que deveriam receber o sacramento e definiram que estes mesmos visitantes deveriam administrá-los, por obrigação, quando achassem necessário. Os únicos casos que se têm acesso por meio dos registros paroquiais de Santo Antônio de Jacutinga são os de 1783, 1784 e 1786, realizados pelo visitador Mayrink.

Em 1783, o vigário Sebastião da Costa Montalvão, registrou 88 crismas realizadas pelo visitador na igreja de Santo Antônio de Jacutinga. No mesmo ano, foram registrados os nomes dos paroquianos que se declararam crismados na capela de Nossa Senhora da Conceição do Pantanal e na mesma igreja matriz de Jacutinga. Na capela mencionada, 63 pessoas declararam já ter recebido o sacramento da confirmação, enquanto na paróquia, o número de confirmados foi de 50 pessoas.³⁶

A capela de Nossa Senhora da Conceição do Pantanal superou o número de crismados declarados da paróquia de Santo Antônio de Jacutinga neste período. Em 1784, o próprio visitador Manoel Henrique Mayrink crismou 20 paroquianos nesta mesma capela.³⁷ Já no ano de 1786, o número de crismados pelo visitador aumentou, na igreja de Santo Antônio de Jacutinga, para 285 pessoas, declaradas como brancas, forras e escravas.

O número de crismas realizadas na região demonstra a intenção das autoridades religiosas de manter o catolicismo em Jacutinga e pode também sugerir o interesse dos paroquianos de confirmar o seu desejo de continuar a fazer parte da cristandade. O visitador em questão assumiu a função de pastor de almas, não apenas

³⁴ Livro primeiro das **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Título XXI. Cláusula 76.

³⁵ *Ibidem*, Cláusula 81.

³⁶ *Livro de batismos de Santo Antônio de Jacutinga*. 1764-1796.

³⁷ *Livro de batismos de Santo Antônio de Jacutinga*. 1764-1796. fl. 150.

organizando o livro de assentos paroquiais, mas principalmente encarregando-se de garantir a permanência de alguns paroquianos, já batizados, na fé católica.

No livro de batismos, matrimônios e óbitos de 1686 à 1721 há uma observação que se refere à organização dos assentos de matrimônio. Segundo as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, os registros de matrimônio também deveriam apresentar-se em um livro próprio em cada paróquia. O modelo regulamentado continha o nome dos casados, de seus pais e testemunhas, além da data e igreja aonde receberam o sacramento, juntamente à assinatura do pároco responsável.³⁸ Em Santo Antônio de Jacutinga, a observação referente à visita de 1704, pelo bispo D. Francisco de São Jerônimo diz respeito à necessidade de registrar o matrimônio, especificando se eram de pretos ou pardos escravos.

No livro de óbitos de 1790-1807 há apenas dois registros de visitas. O primeiro, realizado em 1789, também solicitava ao pároco mais detalhes ao registrar o óbito. “Vistos em visita. Decla[rar] os nomes dos maridos das viúvas e das mulheres dos viúvos que faleceram para melhor clareza desses assentos [...] Freguesia de Jacutinga aos 22 de setembro de 1789. Visitador [Mayrink]”.³⁹

O segundo e último registro diferenciou-se de todas as outras observações analisadas. Datado no ano de 1795, o próprio Monsenhor Pizarro encarregou-se de escrever no livro de óbitos o seguinte:

Visto em visita, o reverendo vigário faça com a sua letra todos os assentos nestes e nos mais livros da sua paróquia assim como está determinado na Constituição [...] falando dos assentos dos batizados que deve entender-se e aplicar-se a todos os demais que forem de igual natureza e públicos. [...] Como tais, não deve consentir que outra pessoa sem autoridade, redito e fé escreva coisa alguma neles. E assim o cumpra. Freguesia de Jacutinga. 21 de março de 1795. Visitador Pizarro.⁴⁰

Ao solicitar que o pároco modificasse os assentos de óbito referidos, Monsenhor Pizarro advertiu a conduta do responsável. Criticando a atitude do pároco, o visitador reafirmou a função do religioso no que diz respeito à realização e à organização dos registros paroquiais, como estava descrito nas *Constituições*.⁴¹ Os clérigos eram os únicos capacitados à prestar serviços religiosos para a população, conforme observou Jean-Claude Schmitt.⁴²

³⁸ Livro primeiro das **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Título LXXIII. Cláusula 318.

³⁹ *Livro de óbitos de santo Antônio de Jacutinga*. 1785-1807.

⁴⁰ *Ibidem*, fl. 64.

⁴¹ Livro primeiro das **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Título XX. Cláusula. 70.

⁴² LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. “Clérigos e leigos”. In: **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: São Paulo, EDUSC, 2006, p. 248.

Embora a relação entre clérigos e leigos fosse complementar, como definiu o autor, a função de ambos se diferenciava. Apesar da necessidade de agir na sociedade, os clérigos se distinguiam dos leigos pela escolha do celibato.⁴³ Eleitos por Deus, eles representavam certa superioridade espiritual em relação aos outros fiéis, mas também recebiam a responsabilidade de garantir a realização dos rituais religiosos. Neste caso, a insatisfação de Monsenhor Pizarro em relação à administração do livro de registros de óbitos pode ser justificada pelo fato do pároco ter ignorado as normas dispostas pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*.

A partir destas considerações é possível observar a tentativa de manutenção do catolicismo no Recôncavo da Guanabara do século XVIII. A região do Recôncavo, construída por meio de suas relações sociais, ganhou sentido a partir da criação e da adaptação de referências católicas em seu cotidiano. Embora parte das fontes sobre a região encontrem-se danificadas, é possível ter acesso à ricas informações sobre as práticas religiosas de origem católica, desenvolvidas em seus arredores. A partir da análise documental é possível observar o compromisso dos visitantes em respeitar as disposições do Concílio Tridentino, baseados, sobretudo, nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Este compromisso demonstrou que ao mesmo tempo em que o catolicismo necessitava de adaptações à realidade do ultramar, ainda era guiado por uma base normativa.

⁴³ A regra do celibato clerical foi aplicada rigorosamente a partir da Reforma gregoriana, no século XI. Cf: BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1986; GOMES, Francisco José Silva. A Cristandade medieval entre o mito e a utopia...; LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. “Clérigos e leigos”. In: **Dicionário Temático do Ocidente Medieval...**; RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação**: As minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

No reino sagrado dos Etiopinos: trocas e conflitos culturais na Irmandade do Rosário de Vila Nova Real do rio São Francisco

Magno Francisco de Jesus Santos¹

Introdução

Cinco de outubro de 1800. Nas primeiras horas da manhã o sino da Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Vila Nova Real de El Rei do Rio São Francisco dobrava avocando os confrades para uma reunião extraordinária. Paulatinamente, nas ruas estreitas da vila emergiam homens com paramentos, insígnias da irmandade em passos firmes com direção ao templo imponente. Eram homens de cor em sua maioria, mas também se destacavam pardos e brancos, que mais uma vez tentariam encerrar as longas discussões travadas em reuniões anteriores.

A data da reunião era propícia, pois a irmandade se preparava para celebrar a festa da padroeira. Todavia, o foco da discussão naquele dia não era a festividade, mas sim a estruturação final do principal documento que iria reger as ações dos confrades, as normativas da irmandade. Era o dia em que os últimos impasses sobre o estatuto deveriam ser solucionados, para encaminhar a documentação ao Reino de Portugal para o reconhecimento.

A elaboração do compromisso não pode ser visto apenas como a reprodução de documentos de associações congêneres, mas também como sinais de um processo de negociação, de apaziguamento de tensões construídas ao longo do tempo imediatamente anterior. No caso do compromisso da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Vila Nova, percebe-se claramente que um dos propósitos de sua elaboração foi justamente tentar amenizar os conflitos existentes entre os segmentos étnicos da irmandade, principalmente entre os crioulos e etiopinos.

Nesse sentido, o propósito desse estudo é analisar o compromisso da referida irmandade buscando compreender os conflitos e trocas culturais no processo de negociação entre os diferentes grupos étnicos que compunham a irmandade. O que teria motivado tanto a apreensão entre os homens de cor da vila? O que de fato seria debatido na reunião extraordinária da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário? Tais questões poderiam ficar sem respostas, caso não tivesse sido produzido entre os irmãos do Rosário um dos mais valiosos documentos sobre a participação de leigos na vida religiosa na capitania de Sergipe, justamente no período de fim de século, marcado pela avalanche de novas idéias e alterações na conjuntura sociopolítica.

Nesse sentido, o estudo das irmandades é revelador não apenas sob o âmbito da religiosidade, mas principalmente para as questões atinentes a esfera do social e

¹ Doutorando em História na Universidade Federal Fluminense. Mestre em Educação e graduado em História pela UFS. Sócio do IHGSE.

cultural. Se por um lado a congregação de escravizados em irmandades constituía um mecanismo de controle social, por meio da aprovação dos compromissos pelo Estado e pela Igreja, assim como a necessidade de adequação dos mesmos às normativas das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia;² por outro lado as irmandades também se consolidaram como espaços de reafirmação social, de agrupamentos em que os laços identitários e de solidariedade eram fortalecidos, com a compra de alforrias, os sepultamentos e auxílio mútuo.

Essa possibilidade nos leva a problematizar o cotidiano das irmandades, pois o mesmo era marcado por conflitos entre diferentes etnias que buscavam ocupar os principais cargos na hierarquia administrativa.³ Desse modo, pode-se inferir que da mesma forma em que as irmandades constituíam territórios de aproximação e congregação dos negros escravizados,⁴ se tornavam também em territórios de conflitos e disputas pelo poder. No caso de Sergipe, essas tensões entre etnias na organização das irmandades ainda não foram alvo de investigações históricas, pois a historiografia local tem se dedicado a análise de compromissos, calendário religioso, cotidiano familiar, estética barroca e romanização nas festas e procissões.

No intuito de problematizar a multiplicidade de etnias africanas nas irmandades negras de Sergipe foram utilizadas diferentes fontes. No primeiro momento, privilegiou-se os compromissos, que mesmo apresentando uma clara preocupação em atender às exigências das normas da Igreja e do Estado,⁵ são vestígios importantes para o entendimento do que era exigido no contexto sociocultural, assim como para perceber como estavam distribuídos os cargos hierárquicos na administração. Nesse ínterim, os compromissos devem ser problematizados, relativizados, mas nunca desprezados como registro documental das irmandades.

² As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia foi a principal norma elaborada pela Igreja Católica na América Portuguesa que estabeleceu as diretrizes sobre a conduta dos fiéis e clero, assim como a organização de procissões e o envolvimento das irmandades nas mesmas. ALGRATI, Leila Mezan. “Dias Gordos” e “Dias Magros”: calendário religioso e práticas alimentares católicas em São Paulo e no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX). In: FEITLER, Bruno e SOUZA, Everton Sales. **A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: UNIFESP, 2011, p. 268.

³ SCARANO, Julita. **Devoção e Escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito de Diamantino no século XVIII**. 2ª ed. São Paulo: Editora Nacional, 1978.

⁴ QUINTÃO, Antonia Aparecida. **Lá vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)**. São Paulo: Annablume: FAPESP, 2002.

⁵ Visando atender às normativas instituídas pela Igreja e pelo Estado, muitas irmandades apenas copiavam os compromissos de suas congêneres mais antigas de outras localidades e por tal motivo parte da historiografia nacional tem relativizado a importância dos mesmos como indícios do cotidiano. Todavia, não podemos negligenciar o fato de que as próprias normas foram alteradas com o transcorrer do tempo e que os mesmos compromissos passaram a sofrer intervenções no intuito de se aproximar do que era exigido pelas autoridades.

Se os compromissos são os registros das normas, os livros de contas podem ser vistos como indícios do cotidiano das irmandades. Era nesses livros que a arrecadação e os gastos das instituições de leigos apresentavam-se de forma detalhada, constituindo-se como relevante fonte para o cotidiano, práticas sociais e festas das irmandades. No caso de Sergipe, especificamente, poucos livros de contas de irmandades negras foram preservados,⁶ mesmo assim, eles podem ser vistos como fontes relevantes como contraponto com as normativas dos compromissos. O confronto entre essas duas fontes possibilitam a discussão a respeito da organização das irmandades negras em Sergipe, assim como para a análise da negociação entre os diferentes grupos étnicos.⁷

Essa recriação de uma memória africana se fazia presente desde a formação das irmandades, com a escolha do orago e distribuição dos cargos entre os irmãos. Contudo, qual era a posição dessas irmandades no cenário religioso sergipano? Quais eram as irmandades de negros e crioulos em Sergipe ao longo do século XVIII e início do XIX? Como ocorreu a dinâmica de negociação cultural entre os diferentes grupos étnicos? Em quais localidades as irmandades negras se faziam presente na capitania de Sergipe? Quais grupos étnicos eram privilegiados nessas irmandades? Essas são algumas questões que propomos discutir.

Essa situação torna praticamente impossível estabelecer o número total de irmandades que de fato existiram no Brasil. O que se tem até então são dados incompletos, que certamente não condizem com a complexidade e pluralidade de associações de leigos que existiram no país. No caso da capitania de Sergipe, o número de irmandades e confrarias era consideravelmente elevado, principalmente quando estabelecemos o comparativo com outras localidades.

Todavia, ao se tratar das associações de leigos, o investigador depara-se com uma questão que nem sempre é bem solucionada. Refere-se a conceituação das ordens terceiras, irmandades e confrarias. Quase sempre as pesquisas lidam com tais agrupamentos de leigos como se fossem sinônimos, ou, no pior dos casos, evita discutir as possíveis distinções e hierarquias existentes entre tais associações. Certamente o caso mais grave é quando se refere as irmandades e confrarias, que quase sempre são analisadas como mera distinção de terminologia, mas que na prática não se configurava distintas entre si.

⁶ Nos arquivos de Sergipe foram localizados até o momento apenas dois livros de contas. O da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Villa do Lagarto e o da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Cristóvão.

⁷ As irmandades certamente eram um dos espaços privilegiados de negociação entre os inúmeros grupos étnicos que foram escravizados no Brasil. Com diferentes cosmovisões e apropriações da memória do passado africano, esses grupos teceram uma política de negociação cultural, por meio das disputas por cargos e da exibição de símbolos nos cortejos religiosos. BORGES, Célia Maia. **Escravos e libertos nas irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais – Séculos XVIII e XIX.** Juiz de Fora-MG: EDUFJF, 2005, p. 125.

As irmandades e confrarias são conceituadas de forma abrangente e pouco esclarecedora, como “associações onde se reúnem leigos no catolicismo dito tradicional”.⁸ Outra forma de entendimento para tais associações é vê-las como “espaço de vivências para aqueles que não possuem ordenação sacra”.⁹ Nos dois casos, a definição de irmandades e confrarias aparece confusa, de forma simplória e em nada esclarecedora. A definição de uma diferenciação entre irmandade e confraria se torna mais difícil à medida que observamos que na prática, até mesmos os irmãos e confrades do século XVIII aplicavam as duas terminologias sem muita clareza, pois muitas vezes uma mesma associação aparece na documentação ora como irmandade, ora como confraria. Seria esse um sinal de que realmente não havia distinção entre os dois termos? Certamente não.

O Código Canônico aponta para a existência de três classes de associações: ordens terceiras, confrarias e piás uniões.¹⁰ Nesse caso, as ordens terceiras seriam as associações de leigos que estariam ligados a uma ordem religiosa possuidora de uma regra, como os dominicanos, carmelitas, agostinianos e franciscanos.¹¹ Já as confrarias teriam como característica central “o incremento do culto público”,¹² com a difusão devocional e organização das procissões. Já as irmandades também apresentam uma preocupação com o culto público, mas elas se caracterizam primordialmente por sua organização hierárquica instituída já no próprio estatuto ou compromisso. Nesse caso, as irmandades não podem ser confundidas com as confrarias, pois para a história social são as irmandades que evidenciam as pistas para a problematização das tensões e negociação entre os diversos grupos que a compõe.

Essa distinção é esclarecedora para muitos pontos em relação as associações de leigos de Sergipe colonial, principalmente no que concerne a devoção dos negros e pardos. Muitas igrejas erigidas por irmandades negras, como a de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Cristóvão, abrigava confrarias como a de São Benedito e a do Senhor dos Martírios e Misericórdias. Isso implica em afirmar que as irmandades eram constituídas pela hierarquia e possuíam maior poder, enquanto as confrarias tinham como maior preocupação organizar as festas dos oragos, propiciando o também relevante papel de difundir a pompa e poder da associação por meio das procissões barrocas.

⁸ ASSIS, Virgínia Maria Almoêdo de. **Pretos e brancos a serviço de uma ideologia de dominação**: caso das irmandades de Recife. Recife: Dissertação (Mestrado em História), UFPE, 1988, p. 24.

⁹ CORD, Marcelo Mac. **O Rosário de D. Antônio**: irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife (1848-1872). São Paulo: FAPESP; Recife: Universitária, 2005, p. 38.

¹⁰ BOSCHI, Caio César. **Os Leigos e o Poder**: Irmandades leigas e políticas colonizadoras em Minas Gerais. São Paulo: Editora Ática, 1986, p. 14.

¹¹ A Ordem Primeira seria constituída pelos monges, a Ordem Segunda seria feminina e também enclausurada, enquanto a Ordem Terceira seria constituída por leigos.

¹² BOSCHI, Caio César. **Os Leigos e o Poder...**, p. 15.

A historiografia brasileira que tem discutido as irmandades evidencia uma distinção clássica entre as mesmas pela cor, ou seja, de acordo com a condição social e etnia.

Todavia, há outro ponto que não pode ser negligenciado. E em relação aos oragos. Se por um lado a capitania de Sergipe apresentava um número relativamente elevado de associações religiosas de leigos, prioritariamente as irmandades; por outro encontramos uma grande sequência de repetição dos santos protetores. Obviamente isso implica em algo muito mais complexo do que uma falta de criatividade ou mero apego a determinadas devoções. Esse dado evidencia o grau de diversidade étnica existente na capitania. É muito provável que quanto maior fosse o número de oragos diferentes das irmandades, maior fosse a diversidade étnica da localidade onde elas existiam. Nesse sentido, pode-se inferir que a inexistência de irmandades de pardos com orago de Nossa senhora das Mercês, ou negras com orago de Bom Jesus da Redenção, Santa Ifigênia e Santo Elesbão refletem mais a ausência de determinados grupos étnicos do que a preferência devocional regional.

Nesse caso, a proeminência da irmandade de Nossa Senhora do Rosário sobre as demais não reflete uma suposta pobreza de uma capitania subalterna e periférica, mas sim a forte presença de determinado grupo étnico entre os povos escravizados em Sergipe. Entretanto, quais eram esses grupos? Quais etnias adentraram em Sergipe na condição de escravizados? Qual seria a conexão dessas etnias com as irmandades negras de Sergipe?

Identificar a origem dos povos que foram escravizados em Sergipe não fácil, principalmente em decorrência da inexistência de uma pesquisa que se debruçasse sobre a entrada de africanos nos portos sergipanos nos séculos XVIII e XIX. Mesmo assim, as devoções presentes em algumas irmandades, assim como seus compromissos apresentam pistas que reforçam a presença de dois grupos: os nagôs e os angolas (congo). Essa constatação é reforçada pelos processos-crime de escravos que foram capturados após as fugas de seus senhores, pois muitos foram descritos como angola ou congo.

Aos desesseis dias do mes de Março de mil oito centos e quarenta e oito annos nes a Cid.e de Sergipe d'ElRey em casas de morada do Juiz Municipal e de Orfaons e Ausente o D. Antonio Augusto Pereira da Cunha, onde eu Esc.m de seo cargo vim, e ahi pelo official Felis Luciano da Costa foi apresentado o escravo angola José Africano, que havia achado na rua caminhando sem destino certo, mostrando assim ser fugido de algum lugar para esta Cidade, sem declaração quem era seo Senhor. A' vista do que logo o dito Juiz mandou fosse aprehendido o dito negro, e recolhido.¹³

¹³ Auto de apreensão de José Africano. Arquivo do Poder Judiciário de Sergipe. 1848.

O negro apreendido, assim como centenas de outros que passaram pela mesma situação foi descrito detalhadamente no processo, inclusive evidenciando a origem e etnia. O cruzamento desses processos com os compromissos possibilita a inteligibilidade da situação dos povos escravizados, reafirmando que em Sergipe prevaleceu a presença de angolas em relação aos nagôs. Mas isso seria possível pensar se levarmos em conta que a maior parte dos terreiros de candomblé de Sergipe se remete a uma suposta origem iorubana? As taieiras de Laranjeiras também não seriam nagôs? A resposta para tais questões deve se apresentar em dois momentos. No primeiro, devemos ter como parâmetro os compromissos das irmandades. O Compromisso da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Villa Nova de Santo Antônio Real de El Rei do Rio São Francisco advertia que “o juiz presidente da Irmandade será hum anno crioulo, e no outro Ethiopino”.¹⁴ Essa informação presente no compromisso que foi produzido em 1800 é reveladora, pois apresenta e normatiza uma política de negociação cultural, com o revezamento de um dos principais cargos entre duas etnias africanas, pensar da terminologia vaga.

Em relação aos “ethiopinos” é muito provável que se referisse aos sudaneses, que “ocupavam uma vasta região da África Ocidental, estendendo-se da bota do Senegal à fronteira da costa oriental da Guiné”.¹⁵ Todavia, o termo não é claro em relação a definição da nação, pois de acordo com Arthur Ramos os sudaneses eram constituídos pelos povos “yorubá (Nagô, Ijêcha, Egbá, Ketu, Ibadam e Yebu da Nigéria), os grupos gêges do Dahomé e os Ashanti da Costa do Ouro”.¹⁶ Nessa concepção, o compromisso mais antigo de irmandade negra em Sergipe em evidencia a possibilidade da presença de povos nagô na religiosidade local.

Em relação aos “criolos” as questões ainda são mais complexas. O termo não deixa sinais se estavam se referendo aos angolas ou aos escravizados nascidos no Brasil. Certamente se tratavam dos escravizados nascidos no Brasil, evidenciando a negociação cultural entre as duas margens do Atlântico, que ocorria tanto a nível macro, como e principalmente nas ações do cotidiano, na perspectiva micro da experiência¹⁷ desses povos. Isso é um sinal que o conceito de criouliização¹⁸ é

¹⁴ SANTOS, Lourival Santana. O compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila Nova Real de El Rey do Rio São Francisco. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**. Número 32. Aracaju, 1999, p. 181

¹⁵ BORGES, Célia Maia. **Escravos e libertos nas irmandades do Rosário**: devoção e solidariedade em Minas Gerais – Séculos XVIII e XIX. Juiz de Fora-MG: EDUFJF, 2005, p. 181.

¹⁶ RAMOS, Arthur. **Culturas negras no Novo Mundo**. São Paulo: Civilização Brasileira, 1937, p. 24.

¹⁷ THOMPSON, Edward. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Trad. Antônio Luigi Nigro Silva. Campinas-SP: Unicamp, 2007.

¹⁸ PRICE, Richard. O milagre da criouliização: retrospectiva. **Estudos Afro-asiáticos**, ano 25, número 3, 2003.

pertinente na análise das sociedades negras no Brasil, pois evidenciam o processo de negociação cultural sobre a memória da diáspora atlântica. No caso sergipano, o compromisso da irmandade de negros do Baixo São Francisco, apesar de tentar adequar-se aos preceitos estabelecidos pela Igreja e pelo Estado, evidencia que desde o final do século XVIII já havia uma intensa disputa pelo poder na constituição da irmandade, provocando trocas e conflitos culturais, como também uma política conciliadora. Ao tratar sobre a constituição da Mesa, o compromisso da irmandade dos Pretos de Villa Nova dispõe a seguinte ordem:

No Consistório da Capella haverá huma meza grande, e na parte principal della, estará hum artibanco de encosto em que se possão assentar o Juiz, o Ver. Capellam, e o Thezoureiro, a saber o Juiz como Presidente ao lado direito, e o Thezoureiro ao esquerdo, e o Reverendo Capellam no meio, pelos lados da Meza estão também dous artibancos de encosto, isto é, por cada lado o seu, para nas Conferencias se assentarem os irmãos, a saber o Escrivam ao lado direito do Juiz, o procurador ao lado esquerdo do Thezoureiro, abaixo do Escrivam se assentarem três Irmãos brancos e três pardos, e no fim destes terá assento o zelador, abaixo do Procurador, se assentarem tres irmãos criolos e três Ethipinos que desta qualidade se comporam os Deputados da Meza, para nam terem que dizer, e alegar em tempo algum sobre o governo e assim se formará a Irmandade, prezididindo os da Meza aos mais Irmãos, e quando levantar a Cruz a procurar alevantar.¹⁹

Trata-se de um documento valioso para a compreensão da política conciliadora nas irmandades negras de Sergipe. O registro documental apresenta as diferentes facetas do cotidiano e das normativas que tentavam controlar, manter sob a tutela da Igreja e do Estado às ações dos irmãos. A própria presença de irmãos brancos e pardos nas reuniões dos irmãos evidencia a preocupação em estabelecer o controle sobre as decisões, de acompanhar de perto os planos dos escravizados. Mas o documento não é uma mera reprodução de compromissos de suas congêneres. No prólogo foi descrito todo o processo de formação e aprovação da irmandade, com detalhes sobre as reuniões, adendos do Arcebispado da Bahia e conflitos entre diferentes etnias. E esse é ponto mais relevante para essa discussão.

O documento apresenta a distinção social e étnica nas reuniões da irmandade e as tentativas de manter a administração da mesma plausível, com o mesmo quantitativo de irmãos brancos, pardos, crioulos e “etiopinos”. Esse registro reforça a ideia de que os crioulos seriam os escravizados nascidos no Brasil, pois a disposição das

¹⁹ SANTOS, Lourival Santana. O compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila Nova Real de El Rey do Rio São Francisco. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**, número 32, p. 183, 1999.

cadeiras na reunião estabelecia uma hierarquia administrativa, que em ordem decrescente ia do Capelão aos etiopinos, ou seja, do representante do clero decrescia para brancos, pardos, negros nascidos na América portuguesa e negros nascidos na África.

A presença nagô nas irmandades católicas de Sergipe fica evidente na antiga capital provincial, na cidade de São Cristóvão. No mais importante templo da cidade, o Convento Nossa Senhora do Carmo, havia mulheres africanas que celebravam a festa de Nossa Senhora da Boa Morte, uma devoção tradicionalmente ligada às mulheres da nação nagô. Segundo o principal memorialista da cidade, Serafim Santiago,

Antes de escrever alguma cousa sobre a pomposa festa de Nossa Senhora do Amparo em São Cristóvão, no dia 15 de Agosto, vou scientificar-vos de uma outra que costumava effectuar na véspera (14), festividade promvida a longos annos pelas pretas Africanas ali residentes. No dia 14 havia festa e procissão de Nossa Senhora da Boa Morte na Egreja do Carmo. Na occasião da festa eram distribuídos muitos anéis de louça ou vidro mandados vir da Bahia pelas referidas pretas Africanas. A Santíssima Virgem sahia em procissão, encerrada num túmulo vestido de ricos ornamentos brancos, assim como, no dia seguinte, sahia em rica charola, representando subindo ao Céu, em uma vistosa nuvem rodeada de Cherubins.²⁰

O registro do memorialista evidencia algumas questões que podem ser conjecturadas. Primeiramente, a procissão era realizada pelas mulheres escravizadas do Convento do Carmo, ou seja, a irmandade se constituiu no mesmo espaço onde ocorria a prática do cativo. O segundo ponto é que o autor, nascido em 1856, reforça a idéia de que a festa era realizada a longos anos, provavelmente remontando a primeira metade do século XIX ou final do século XVIII. Além disso, o memorialista afirma que as escravizadas eram pretas Africanas, provavelmente no intuito de remeter ao fato das mesmas serem escravizadas de origem africana de primeira geração, contrapondo-se às escravizadas nascidas no Brasil.

Todavia, o fato que mais desperta a atenção é relação mantida com a Bahia, a partir da encomenda de anéis para serem distribuídos entre os devotos que participavam das procissões. Há a possibilidade de essas encomendas terem sido feitas com as escravizadas que faziam parte da Irmandade Nossa Senhora da Boa Morte da Vila de Cachoeira, no recôncavo baiano. Por essa ótica, pode-se inferir que a rede de sociabilidades dos povos africanos diáspóricos foi intensa ao longo do século XIX, provocando inclusive um diálogo interprovincial. Corroborando com

²⁰ SANTIAGO, Serafim. **Anuario Christovense ou Cidade de São Christóvão**. São Cristóvão: EDUFS, 2009, p. 261.

essa tese, Julita Scarano afirma que as irmandades negras eram espaços privilegiados na construção da identidade africana no Brasil, pois “as confrarias serviam de veículo de transmissão de diversas tradições africanas, que se conservaram pela frequência dos contatos, pela manutenção da língua e outras razões semelhantes”.²¹

A partir de tais constatações, percebe-se que as irmandades e confrarias possuíam atribuições e interesses de seus membros que extrapolavam a preocupação com o bem-morrer e com os sepultamentos. É pertinente pensar nessas associações como territórios de disputas, de trocas culturais, mas principalmente de sociabilidades. Tudo isso ocorria provocando tensões, desconforto e muitas vezes chegaram a situações difíceis, com a extinção ou agrupamento de irmandades.

O caso mais elucidativo sobre o desaparecimento de irmandades negras refere-se às que tinham por orago São Benedito. Entre o final do século XVIII e início do século XIX duas irmandades do patrono dos negros desapareceram, por meio do processo de aglutinação de diferentes etnias em uma mesma associação. Provavelmente isso tenha ocorrido como estratégia de fortalecimento das associações religiosas de negros.²² Assim, em Laranjeiras e Estância as irmandades de São Benedito se uniram a associações mais estruturadas e que possuíam mais prestígio e fortuna, nos dois casos, a Irmandade Nossa Senhora do Rosário.²³

Contudo, penso que essas uniões expressam muito mais do que questões do campo econômico. A junção de diferentes irmandades sob uma mesma denominação representa o desenrolar de conflitos e trocas culturais, assim como uma cultura política conciliadora entre etnias distintas. Tais irmandades foram criadas em épocas próximas e se estabeleceram sob o mesmo teto, nos templos de Nossa Senhora do Rosário, sendo que os irmãos de São Benedito criaram nichos para abrigar o orago nas laterais das igrejas. É pertinente pensar que os diversos grupos étnicos diante de um campo religioso marcado por forte concorrência, assim como perante a construção de uma memória comum da escravização e da diáspora africana, tais grupos teceram uma política de aproximação, levando a aglutinação de diferentes etnias e devoções em uma mesma irmandade.

Ao longo do século XIX as irmandades negras de Sergipe paulatinamente foram deixando suas referências étnicas e aproximando-se de uma ligação comum, o elo da memória sobre um passado africano. Ao contrário do que ocorreu em outras localidades como Ouro Preto, Salvador e Rio de Janeiro, onde ocorreu a difusão de novos oragos de acordo com a distribuição étnica, em Sergipe as camadas populares de origem africana se abrigavam em irmandades do Rosário, São Benedito e Boa

²¹ SCARANO, Julita. **Devoção e Escravidão...**, p. 150.

²² Essa tese é defendida por Francisco José Alves dos Santos. Segundo o autor, na Vila de Estância, os irmãos pertencentes a Irmandade de São Benedito foram incorporados a Irmandade Nossa Senhora do Rosário, que possuía templo próprio e relativo prestígio na sociedade local.

²³ ANDRADE JÚNIOR, Péricles Moraes. Espaço e distinção: o catolicismo na província de Sergipe. **Revista de História**, vVol. 29, número 1, p. 1-17, 2010.

Morte. As nações foram substituídas pela construção da corte africana, prevalecendo a memórias dos reis do Congo, presente em praticamente todas as irmandades negras de Sergipe. Segundo Beatriz Góis Dantas, as “Taieiras e Cacumbis tem relações com o complexo cultural de Reis de Congo e, por essa via podem remeter à África, quer seja a África histórica ou uma África miticamente recriada”.²⁴

Enquanto os terreiros de candomblé buscavam constituir uma memória do passado africano pelo viés nagô,²⁵ as irmandades com suas festas inseridas no ciclo dos Santos Reis Magos buscou reforçar a ideia de corte africana, remontando sempre aos reinados dos congos, com cacumbis e taieiras.²⁶ Isso implica dizer que a identidade dos povos escravizados que faziam parte das irmandades em Sergipe foi tecida no binômio mnemônico. Primeiramente, prevaleceu a memória diaspórica, do cotidiano dos povos escravizados marcados pela labuta. Essa memória foi perpetuada por meio de cantos, de benditos, na louvação aos santos pretos e à Virgem do Rosário. A outra forma, foi a afirmação identitária por meio da construção da memória das cortes africanas, com os reis dos congos da Villa do Lagarto,²⁷ os maracatus de Japarutuba e as taieiras de São Cristóvão, Lagarto e Laranjeiras.

De qualquer forma, foi por meio da construção da cultura popular que a população negra de Sergipe recriou a África, usando e abusando da memória de um passado africano. Um passado que se fazia presente, ou que ao menos necessitava está presente como estratégia de lutar contra a escravização, na busca de liberdade. Assim, a memória da África e da Diáspora Atlântica não apenas sobreviveu, mas sim foi usada, revisada, esquecida e reinventada de acordo com as tensões vivenciadas pela população escravizada. Desse modo, “no estudo da cultura popular, devemos sempre começar por aqui: com o duplo interesse da cultura popular, o duplo movimento de conter e resistir que inevitavelmente se situa em seu redor”.²⁸ Mudança e permanência se tornaram matrizes da construção da memória dos povos diaspóricos, a cada dia reinventando a África na luta pela sobrevivência no Novo Mundo.

²⁴ DANTAS, Beatriz Góis. O sagrado e o profano na festa de São Benedito em Laranjeiras. In: NASCIMENTO, Bráulio (org.). **Anais do Simpósio Folclore, o sagrado e o profano**. Aracaju: SEC, 1999, p. 119.

²⁵ DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

²⁶ DANTAS, Beatriz Góis. **A taieira de Sergipe**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1974.

²⁷ SANTOS, Ane Luíse Silva Mecnas. Da pompa barroca ao silêncio: o desfile de mulheres negras na procissão de Nossa Senhora da Boa Morte, em São Cristóvão (século XIX). **Revista Historien**, número 4, p. 111-120, 2011.

²⁸ HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do “popular”. In: **Da Diáspora**. Belo Horizonte: EDUFMG, 2003, p. 249.

Os missionários jesuítas e o idioma japonês (1549 – 1608)

Mariana Amabile Boscariol¹

A realidade do Japão quando se deu o contato com os portugueses, em 1543, era a de um intenso conflito interno, marcado pela disputa entre as forças dominantes que almejavam a liderança no processo de conquista e consolidação da reunificação japonesa. Tendo enviado os primeiros missionários nos anos seguintes ao descobrimento dessa região, a Companhia de Jesus (fundada em 1534) deu início em 1549 a uma campanha pela cristianização dessa população, até então desconhecida por eles. Idealizadores desse projeto, os representantes jesuítas obtiveram sucesso nessa investida em outras regiões pertencentes à rota comercial de interesse português no oriente: Goa, Macau, etc. Apesar de terem conquistado saldos positivos provenientes da campanha nesses outros territórios asiáticos, estes não ocorreram na mesma dimensão que no Japão, onde conseguiram um número de conversões que não se compara a nenhuma outra ocupação na Ásia e em um período relativamente curto. Os resultados estariam vinculados não apenas as características japonesas, principalmente quanto à disciplina, mas também à uma mudança de postura, já que

no final do século XVI, os portugueses haviam majoritariamente abandonado as atitudes e a mentalidade de conquistadores que os inspiraram nas décadas iniciais de sua expansão na Ásia e estavam prioritariamente interessados no comércio pacífico e na conservação do que já haviam conseguido.²

A forma de ação da Companhia de Jesus possuía principalmente um caráter missionário e educacional, onde era buscada na língua, nas artes e na cultura em geral, uma forma de atingir os seus objetivos. O método no qual se embasavam não era unânime, não havendo entre os missionários que atuavam nessa missão uma política ideal que era seguida rigorosamente por todos os seus membros, apesar de haver os “Ordenamentos de Estudos” e, no final do século XVI, a compilação do “*Ratio Studiorum*”,³ onde estão dispostas as normas de regulamentação do ensino nos

¹ Graduada em História pela UNESP e mestranda pelo Programa de Língua, Literatura e Cultura Japonesa do Departamento de Letras Orientais da FFLCH/USP.

² BOXER, Charles. **O império marítimo português: 1415-1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 93

³ O padre Ignácio de Loyola falecera em 1556, sendo esse projeto novamente retomado pelo Padre Acquaviva que em 1584 assumiu o cargo de superior geral da Ordem, o quinto assumilo. Uma de suas prerrogativas era a revisão e crítica do material acumulado sobre os colégios desenvolve a forma definitiva desse documento, publicando-o na data em questão, a fim de se tornar uma diretriz para os diversos colégios que faziam parte da rede da Companhia de

colégios jesuítos. Ressaltaram-se nessa circunstância questões pessoais de cada missionário, que diante das adversidades ou das situações enfrentadas adotavam métodos inovadores.⁴ Os jesuítas se encontravam como os principais interlocutores entre a sociedade japonesa do período e o mundo cristão ocidental. Apesar de o comércio ter sido o interesse primordial nessas ocupações da rota asiática, que se mostravam tão lucrativas, o trabalho missionário se solidificou como característica indivisível da presença portuguesa na região.

Em um momento inicial esses locais possibilitariam uma investida quanto a um projeto de reprodução da sociedade europeia, não apenas a partir de seus princípios religiosos, mas também cotidianos. Situação essa que compreenderia a adaptação por parte dos nativos à cultura europeia, predominando um caráter eurocêntrico. A intenção desses representantes religiosos era a de tornar os convertidos civilizados aos moldes europeus. O grande dilema ocasionado pelas populações com as quais eles se deparavam na Ásia foi a constatação de que esses indivíduos em nada lembravam aqueles que habitavam as Américas e a África, portanto, não se enquadravam na visão do outro enquanto o “selvagem”. Como é perceptível nesse fragmento escrito por Ignácio de Loyola, o interesse primordial na execução das atividades educacionais era o ensino da língua latina e dos costumes cristãos, para que com o tempo superassem os seus próprios:

[...] ayudaría mucho para La reducción entre de aquellos reinos, así para los principios como para todo tiempo, que Allá em Etiopia hiciesen muchas escuelas de leer y escribir, y otras letras y colégios para instituir La juventud y tambien los demas que lo habran menester em La lengua latina, y costumbres y doctrina Cristiana, que esto seria La salud de aquella nación; porque estos creciendo tendrian afición a lo que al principio hibiesen aprendido, y em lo que Le parecería esceder a suas mayores, y em breve caerían y se extinguirían los errores y abusos de los viejos.⁵

Jesus, padronizando a forma de agir e abordar as diversas temáticas como filosofia, letras, etc. Há uma versão disponibilizada na internet, digitalização por Luciana Aparecida da Silva pelo grupo HISTEDBR - Grupo de Estudos e Pesquisas "História, Sociedade e Educação no Brasil" da Faculdade de Educação da UNICAMP, no seguinte endereço eletrônico: http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/fontes_escritas/1_Jesuítico/ratio%20studio_rum.htm

⁴ COSTA, João Paulo Oliveira e. **O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís de Cerqueira**. Lisboa: Dissertação de doutoramento em História apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1998. (texto fotocopiado), p.75.

⁵ LOYOLA, San Ignácio de. **Obras Completas**. Madrid: BAC, 1963, p. 912

A ideia da selvageria dos povos fora da Europa dava lugar à um sentimento conflituoso, já que esse outro era um “civil oriental”,⁶ que trazia consigo toda uma gama de elementos culturais antiquíssimos e que em muito despertavam admiração por parte dos eclesiásticos e que não se enquadrava dentro de uma conceituação de civilidade e humanidade renascentista. Os padres admiravam a cultura asiática pela sua magnificência e refinamento, o que também os forçava a nutrir a preocupação de compreender as regras de etiqueta e convívio, que diferiam inclusive de lugar para lugar.

Quando falamos da adaptação do missionário a grande preocupação ao ceder e seguir certos costumes locais era justamente qual o limite do tolerável para não se chegar ao ponto de trair e corromper os preceitos da religião, ainda mais por serem eles os representantes da mesma. Havia acima de tudo o receio em transmitir determinada mensagem ou conceito da doutrina de maneira equivocada, errônea. Grande parte do empenho no aprendizado do idioma nativo se deu em virtude da intenção de possuir uma melhor eloquência na pregação e maior aproximação da população, com a supressão de possíveis falhas na comunicação, principalmente após a constatação dos mal entendidos por parte de Francisco Xavier (1506-1552) na utilização de terminologias budistas, incoerentes a categoria religiosa a qual se referia, o que ocasionou algumas indisposições.⁷ Prevaleceu na ação missionária jesuítica na Ásia a necessidade de inserção dos padres na realidade daquela população, para, assim, chegarem a um acordo e ao desenvolvimento do trabalho em si, podendo diante da sua aproximação levar a diante o projeto evangelizador a partir de um diálogo inteligível entre ambas as partes.⁸

No Japão, em particular, os missionários jesuítas se mantiveram como as maiores influências, não tendo cedido espaço à outros grupos religiosos - como franciscanos e dominicanos. Eles que se ocuparam em descrever e analisar essa população, com a preocupação de compreender e desvendar os seus costumes e cultura. Suas impressões e observações quanto às características dos japoneses são rastreáveis em seus relatos e cartas, os quais escreviam com regularidade, tendo como remetente Portugal e outras regiões ocupadas, caso da China, onde estas cartas eram copiadas como forma de precaução a um possível extravio ou acidente. A Companhia de Jesus incentivava a reunião por parte dos padres de registros daquilo que observavam nessas regiões longínquas e o intercâmbio das informações relatadas, o que possibilitaria inclusive um acordo sobre alguma decisão administrativa à ser tomada.

⁶ AGNOLIN, Adone. *Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII): interpretações diferenciais da missão jesuítica na Índia e no Oriente*. **Clio Revista de Pesquisa Histórica - Dossiê Estudos Jesuíticos**, vol. 27-1, p. 205, 2009.

⁷ Nas suas primeiras pregações se apropriou do termo “*Dainichi*?” para descrever o Deus Cristão, crendo que fosse um correspondente. Compreendendo que na verdade se tratava de uma divindade budista. Em seu lugar passou a utilizar o termo “*Deusu*”, adaptado da palavra portuguesa “*Deus*”, o que causara estranhamento e confusão por parte dos japoneses.

⁸ AGNOLIN. *Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII)*..., p. 234.

Por meio do relato das eventuais dificuldades e de todos os sucessos e promessas de prosperidade para a região, buscavam a proteção e apoio por parte da coroa, além de um maior financiamento, proveniente grande parte de doações de nobres e homens de posses interessados.⁹ Ainda mais para aquilo que era prioridade - grande parte em virtude do aprofundamento do caráter educacional que a missão assumiu no Japão -, a construção de seminários e o envio de jovens padres para se juntar a eles na catequização. Era uma grande preocupação de Ignacio de Loyola (1491-1556), grande nome da fundação da Companhia de Jesus, estruturar uma rede de informações que possibilitasse sanar a curiosidade e expectativa daqueles que faziam parte desse projeto, tomando as medidas e decisões cabíveis.¹⁰ Nesse sentido fora estimulada e cobrada a produção pelos missionários de cartas anuais e textos dos mais diversos. Essa produção literária possuía tanto a função de corresponder à uma expectativa crescente por parte da população europeia de saciar sua curiosidade em conhecer esses “outros mundos exóticos” como também para a formação de novos padres que por ventura se juntariam ao contingente das missões asiáticas. Com as cartas buscavam demonstrar a eficiência do trabalho realizado e o progresso que estava sendo conquistado, além de toda a gama de possibilidades que se mostravam para o futuro da missão e da Companhia de Jesus em geral.

Com o passar dos anos e o desenrolar da missão no Japão, foram-se delineando os caminhos mais eficientes, para se alcançar a tão desejada aproximação com os japoneses, e as atitudes que deveriam ser deixadas de lado, por nessas terras não surtirem efeito. Deixava-se de lado a exaltação da pobreza e o desapego à vida material, já que não era um discurso que tinha repercussão, para passar a ser valorizada a cultura própria da aristocracia japonesa, que englobava os rituais de etiqueta, refinamento e elegância, demonstrados desde a maneira de falar (conteúdo, forma, intensidade, volume) como também a aparência física. Querer transformá-los em europeus era uma atitude equivocada, fazendo parte do sucesso nesse processo de conversão a compreensão e tolerância das suas especificidades culturais. Denominando com o tempo a acomodação cultural como fator indissociável da Companhia de Jesus e em especial da ocupação asiática.¹¹

Como colocado pelo historiador Jurgis Elisonas,¹² na primeira visita que Francisco Xavier intencionou fazer ao *daimyo*¹³ de *Suwo, Ouchi Yoshitaka*, em 1551,

⁹ TORRES LONDOÑO, Fernando. Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. **Revista Brasileira de História**, vol. 22, n. 43, p. 18, 2002.

¹⁰ *Ibidem*, p. 30.

¹¹ DINIZ, Sofia. Isabel P. dos Santos. **A Arquitetura da Companhia de Jesus no Japão: a Criação de um espaço religioso cristão no Japão dos séculos XVI e XVII**. 2007. Lisboa: Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2007, p. 24.

¹² ELISONAS, Jurgis. Christianity and the Daimyo. In: **The Cambridge History of Japan**. Vol 4. Early modern Japan / edited by John W. Hall. Cambridge University Press, 1991.

não obteve êxito. Além de não ter sido recebido, sofreu ofensas por parte da população ao longo do trajeto da viagem por ter adotado uma postura de humildade e simplicidade. Buscando sucesso em uma segunda visita, demonstrou maior refinamento e levou consigo presentes. Conseguiu o que desejava: ser recebido por esse líder sua autorização para pregar o evangelho, além de um espaço específico destinado para o mesmo. Segundo Elisonas,¹⁴ a ajuda e aproximação aos menos afortunados não era vista com bons olhos pelos japoneses. Nessa primeira fase o investimento dos padres para a missão tomou um corpo definido, já que a preocupação que passaram a ter foi a de sua aproximação das lideranças, da aristocracia, para conseqüentemente conseguirem o acesso à população sob sua alçada.

Compreendida a acomodação cultural¹⁵ enquanto realidade da atuação jesuíta no Japão, a língua se encontra como elemento privilegiado no relacionamento estabelecido entre missionários e japoneses (em especial provenientes da aristocracia). Os missionários conquistaram um papel importante na política por servirem de intermediários entre essas duas forças. Considerando a missão japonesa em uma posição de ocupação e não de dominação,¹⁶ os padres tiveram a sensibilidade, após episódios de insucesso, de compreender que deveriam seguir os costumes locais na medida em que a força e imposição não seriam eficientes. A língua é a marca fundamental do estilo de vida japonês e sua rígida hierarquia social, baseada em expressões de tratamento compreendidas enquanto de respeito (*sonkeigo*) e de modéstia (*kenjōgo*).¹⁷

¹³ Líder responsável por um território semi autônomo sob seu domínio, denominado *Han*, frequentemente relacionado como um senhor feudal da Idade Média europeia. Esse título significa Grande Nome, o que já demonstra o seu poder.

¹⁴ ELISONAS, Jurgis. The Jesuits, the Devil, and Pollution in Japan: The Context of a Syllabus of Errors. In: **Bulletin of Portuguese / Japanese Studies**, vol. 1, p. 3-27, 2000.

¹⁵ *Acoomodatio* - metodologia de trabalho ascendente compreendida como um processo de inculturação, qualificado como o esforço em converter os nativos ao cristianismo partindo da adaptação do próprio missionário a essa outra cultura, valorizando sua peculiaridade. A adaptação do missionário europeu a cultura local. Descrição do termo contida na Enciclopédia Virtual da Expansão Portuguesa do Centro de História de Além-Mar (CHAM), disponibilizada no seguinte site: www.fcsh.unl.pt/cham/eve.

¹⁶ Compreendo que a realidade da campanha oriental de expansão ibérica foi distinta, em especial do caso japonês, onde as definições de “Colônia” e “Domínio / Dominação” não correspondem ao que fora mantido nessas regiões. Quando tratamos do Japão optamos por fugir da concepção de dominação portuguesa, passando a ideia de ocupação, tendo em vista que os ocidentais tiveram que respeitar e se infiltrar na sociedade japonesa a partir da adesão de alguns de seus costumes e de suas regras sociais para conseguir um espaço de atuação.

¹⁷ SUZUKI, Tae. **As expressões de tratamento da Língua Japonesa**. São Paulo: Edusp, 1995, p. 15

Como coloca Tae Suzuki,¹⁸ na língua japonesa o tratamento vai além da utilização de determinados pronomes e comporta mais situações do que apenas as compreendidas enquanto de respeito, no qual se dirige a uma pessoa tida como superior. No português utilizamos alguns recursos para tornar nossa fala mais formal, mas não há comparação com as regras de polidez do idioma japonês. Normalmente recorremos aos pronomes diferenciados e palavras menos coloquiais. Em japonês é utilizado normalmente um complemento de respeito ao nome, mais comumente sobrenome da pessoa (*San, sama, kun*), como a forma de conjugação do verbo e de utilizar as palavras muda, além da opção pelo vocabulário menos informal. Ou seja, dependendo não só do grau de relação dos envolvidos - onde quando há maior intimidade pode-se utilizar de um tom mais descontraído e desprovido de distanciamento entre as partes -, como também daqueles a quem se refere. Como no caso de um aluno estar perguntado do pai do professor o sinal de respeito deve ser maior, o que seria diferente no caso de fazer a mesma pergunta sobre seu filho.

Assim, quando nos referimos às expressões de tratamento não seria simplesmente o caso de usar da honra para engrandecer alguém superior, havia situações distintas que deveriam ser levadas em consideração ao formular uma frase no idioma japonês, respeitando sempre “*quem fala, quem se fala, diante de quem, e de quem confas*”.¹⁹ Por serem regras tão específicas e sem correspondentes nos idiomas ocidentais, utilizados para comparação e sistematização das gramáticas, havia uma dificuldade em designar e definir termos para tal, como é o caso de João Rodrigues *Tçuzuru* (1561-1633),²⁰ um dos principais missionários a se dedicar ao estudo da língua e a formular textos e estudos sobre a mesma, que optou por designar essas situações de formalidade - que não teriam apenas a função de honrar a quem se fala ou com quem se fala, mas dependendo do seu emprego humilha-lo se for o caso de alguém “baixo”, alguém de posição social inferior ao falante – genericamente enquanto partículas:

Afsi como ha particulas que honram, ou humilham os nomes a que se ajuntam, afsi tambem ha outras que ou honram, ou abatem os verbos a que se ajuntam por respeito das peffoas aquem os taes verbos pertencem [...] Todas estas particulas juntas com os verbos nam lhes mudam a significaçam, mas

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ RODRIGUES, João. **Arte da Lingoa de Iapam**. Edição facsimilar. Tóquio [Nagasaki]: Benseisha [Companhia de Jesus], 1977 [1604/1608], p. 319.

²⁰ Missionário que conhecia profundamente o idioma nipônico, chegando a tal ponto de proficiência em que se tornou também intérprete de líderes importantes dentro do cenário político japonês, como *Toyotomi Hideyoshi* e *Ieyasu Tokugawa*. Com essa habilidade para assimilação da língua japonesa, escreveu também a primeira gramática japonesa em português e a obra *História da Igreja do Japão*, além de ter participado da elaboração do *Vocabulário da Língua de Japam*, produzido de 1577 até 1610.

foamente os modificam & lhe dam certo grau de honra, ou de humildade.²¹

Com o intento de se aproximar dos japoneses e conquistar por parte deles a sensibilidade do que representavam as categorias e os preceitos religiosos que pregavam, ao ponto de compartilhar seus símbolos e estilo de vida, o aperfeiçoamento na comunicação seria um ponto primordial. O “acordo” em relação aos signos adotados “poderia ser construído no espaço de interação, no processo de ajuste e expansão da experiência comum e no exercício comum da linguagem”.^{22,23}

A preocupação que os missionários tinham, e que João Rodrigues assumiu como uma das ditrizes de suas obras, foi a correção de erros na comunicação, que diversos europeus por falta de conhecimento acabavam cometendo, consequentemente prejudicando o relacionamento que se queria manter. Utilizou para tanto diversos recursos, como a inclusão das categorias religiosas nessa estrutura formal da língua, onde o ir a igreja é um ir especial e Deus é correspondente na flexão do verbo à figura de um superior japonês, levando à uma sensibilidade maior por parte das pessoas do peso daquele elemento do qual falavam.

Estas particulas dam fuma honra aos verbos a que se ajuntam, & vñamos dellas falando com quaisquer peffoas honradas em preferença, ou com aufentes quando sam muyto honradas como de Deus, dos Santos, do Papa, Rey, Tonos, &c[...] Esta particula se vña ordinariamente na efcritura: da supremo grau de honra aos verbos a que se ajunta, & foo se vña della falando de Deus. & de peffoas grauíssimas.²⁴

Apesar de toda a sua preocupação com a elaboração de um manual que desse suporte ao entendimento da língua e das normas de conduta que esperava que fossem seguidas, o padre conclui o capítulo afirmando que

²¹ RODRIGUES. **Arte da Lingoa de Iapam...**, p. 325 e 326.

²² MONTERO, Paula. Introdução: Missionários, Índios e Mediação Cultural. In: MONTERO, Paula (org.). **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

²³ Apesar da proposta de “**Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**” é de trabalhar, como descrito no livro, com “as atividades missionárias do Brasil e os problemas interculturais que produz esse encontro”, muito do que se aborda pode ser empregado para a realidade japonesa, fazendo-se ressalvas, principalmente no que tange a preocupação quanto a língua e comunicação. Possibilita a comparação entre os dois casos, ressaltando as diferenças, como em relação a tradição escrita japonesa e ao projeto educacional diferenciado desenvolvido no Japão.

²⁴ RODRIGUES. **Arte da Lingoa de Iapam...**, 1977, p. 328 e 329.

ifto que toca às honras, & cortefias tem muytas coufas particulares que melhor fe aprendem com o vfo que com preceitos, por onde cada hũ va notando como vřam os que bem fabem, & afsi ficara fabendo o neceffario.²⁵

Com a posição favorável dos líderes da missão japonesa à acomodação cultural enquanto metodologia a ser seguida e conseqüentemente com a fundação de colégios e seminários (espaços destinados para esse tipo de atividade), o caráter educacional do trabalho jesuíta se aprofundou e tomou uma dimensão surpreendente. Fora introduzido o alfabeto romano²⁶ como opção de grafia do japonês, além de diferentes análises e gramáticas. Buscavam, de forma didática e utilizando como referência e comparação idiomas então em voga na Europa (francês, castelhano, italiano), maior rapidez e menor dificuldade no aprendizado da língua nipônica, principalmente aos novos padres que se juntariam ao contingente que atuava no Japão, sendo que alguns missionários chegaram a níveis elevados de fluência.

A **Arte da Lingoa de Japam**, escrita por João Rodrigues de 1604 a 1608, foi a primeira gramática da língua japonesa a ser escrita, fazendo parte do grupo de manuais que serviriam como facilitadores à aprendizagem do idioma japonês pelos novos missionários que viessem a se juntar a missão no Japão. Nesse texto, juntamente com a **Arte Breve da Lingoa de Iapoa** de 1620, é possível a visualização das referências fonéticas das línguas europeias como forma de se transcrever o idioma japonês segundo o alfabeto romano. Como a preocupação nos primeiros momentos do trabalho missionário foi o aperfeiçoamento da comunicação oral, fundamental para um resultado positivo na catequização, foram feitas pelo padre, ao longo do texto, explicações quanto à entonação e pronúncia corretas, relacionando-se para uma mais clara compreensão a pronúncia das línguas vernáculas. É também de autoria dos jesuítas o primeiro dicionário de língua japonesa para uma língua estrangeira, o qual tem participação de Rodrigues. No **Vocabulario da Lingoa de Iapam**,²⁷ desenvolvido em japonês-português, é facilmente identificável a forma de grafia das palavras japonesas segundo o padrão de escrita europeu.

Por se encontrarem distantes da metrópole, as mudanças lingüísticas que estavam sendo aderidas, geradas pelo contexto do renascimento e suas revisões, não foram de grande influencia, prevalecendo nessas regiões um português não tão requintado, de mais fácil entendimento. No período renascentista a linguística fora fortemente marcada pela sua essência humanista, de apressa aos clássicos e línguas antigas,

²⁵ *Ibidem*, p.339.

²⁶ Elemento de fundamental importância nesse contexto é a introdução do alfabeto romano, a criação do *romaji* como mais uma forma de escrita do idioma japonês, antes feita apenas com os caracteres do *hiragana* e com os ideogramas chineses, os *kanji*.

²⁷ COMPANHIA DE JESUS. **Vocabulario da Lingoa de Iapam**. Organização e notas de Shigenobu Ôtsuka. Osaka ["Nangasaqui"]: Seibundô [Companhia de Jesus], 1993 [1603].

culminando em revisões pedagógicas e do tipo de produção que a circundava. O século XVI foi marcado pela ampliação do horizonte para o universo linguístico, não mais restrito apenas ao latim (que não foi deixado de lado, muito pelo contrário, foi valorizado juntamente com o grego e o hebraico enquanto letras clássicas), o fortalecimento das línguas faladas em cada região da Europa (que passaram a ser formalizadas e sistematizadas a partir de regras gramaticais padronizadas) e o contato com as línguas faladas nos territórios em que entravam em contato por meio da atividade comercial e, posteriormente, religiosa. A grande tendência no estudo de línguas vigente era a formulação dessas gramáticas, não só das línguas europeias e antigas, como dessas outras tidas como exóticas.

Essa gramaticalização constituiria, depois do advento da escrita, a segunda revolução técnicolingüística e as consequências práticas para a organização das sociedades humanas são consideráveis.²⁸ Tendo em vista que não só a execução do projeto expansionista teve como resultado a superação das fronteiras territoriais, como, a partir do contato entre pessoas provenientes de diferentes regiões do mundo e o estabelecimento de um relacionamento próximo entre os mesmos, criou-se uma demanda por estudos e materiais que dissipassem as restrições linguísticas possibilitando uma ampliação do conhecimento e das habilidades de intercomunicação.

Enquanto a valorização das línguas compreendidas como nacionais e clássicas foi uma marca do renascimento, momento em que havia uma exaltação da herança cultural da antiguidade, a iniciativa de aproximação, observação, compreensão e de gramaticalização das línguas faladas pelas populações locais dos territórios em que passaram a conviver é inerente ao trabalho missionário desenvolvido, em especial, por iniciativa dos jesuítas.

Que a gramaticalização maciça das línguas do mundo tenha acontecido a partir da Europa e que ela tenha tomado uma amplitude significativa numa época tão tardia é um problema epistemológico e histórico de grande importância, ao qual não se consagrou ainda um estudo profundo.²⁹ Ou seja, a sistematização em gramáticas das línguas estrangeiras fazia parte de outro processo, a busca da normatização das línguas no próprio contexto europeu do século XVI. São situações distintas, mas contemporâneas.

O latim pairaria, em nível supra-nacional, como fator de unificação, ao lado de fenômenos de dispersão e fragmentação representados pelas línguas neolatinas e vernáculas. Essas eram faladas quotidianamente, mas somente o latim seria estudado nas escolas, de modo que “estudar gramática” significava “estudar latim”, para permitir acesso à cultura escrita. A

²⁸ AUROUX, S. **A Revolução Tecnológica da Gramatização**. Campinas: Editora da Unicamp, 1992, p. 35

²⁹ *Ibidem*, p. 40.

gramática torna-se “uma técnica geral de aprendizagem, aplicável a qualquer língua, aí compreendida a língua materna”.³⁰

Houve uma diferenciação entre o latim que era utilizado nas atividades religiosas e o clássico, que entraria com o tempo em desuso a partir da prevalência na comunicação das línguas de cada região. O aprofundamento das noções de fonética, fonologia e morfologia forneceram um mecanismo de descrição da língua falada, possibilitando associações entre as línguas estrangeiras tão estranhas aquelas conhecidas até então e as em voga na Europa. Até o momento existiam descrições dos sons das línguas e de seus padrões, mas não métodos a partir do qual seu estudo fosse sistematizado e que fossem pertinentes à compreensão de todas elas.³¹

A gramática / estudo da língua no período compreendia não apenas a descrição e explicação da sua estrutura e mecanismos, pelo contrário, incluía como elementos articulados a observação e análise do aparato cultural da sociedade a qual pertencia, sua história, contexto político e tudo o que fazia parte daquela realidade. A produção de textos pelos missionários jesuítas sobre o estudo das línguas locais compreendia uma perspectiva comparativa, abrangendo a descrição do lugar e da sociedade, com as línguas europeias (na Europa, o estudo se voltava também para uma comparação entre distintos momentos da sua própria história e da formação da sua língua).³² Essa visão de comparação civilizacional era uma característica do texto de muitos missionários nessa região, que usavam da descrição de determinado elemento da vida nativa uma comparação com o correspondente europeu, utilizando-se por vezes de uma postura crítica negativa, de repúdio, de admiração ou mesmo anedótica.³³

Como colocado por Bordieu, em respeito ao entendimento do linguista Ferdinand Saussure, enquanto “[...] sistema estruturado, a língua é fundamentalmente tratada como condição de inteligibilidade da palavra, como intermediário estruturado que se deve construir para se explicar a relação constante entre som e sentido”³⁴. A busca pela produção desse tipo de material advinha tanto

³⁰ *Ibidem*, p. 42

³¹ HYMES, Dell. Posfácio. In: **Linguagem, indivíduo e sociedade**. São Paulo: UNESP, 1993, p. 432.

³² Questões levantadas como da origem no latim do italiano, francês, espanhol e português. Apesar de muitas das problemáticas da linguística terem sido levantadas nesse período, o arsenal teórico e metodológico ainda era restrito, só se desenvolvendo posteriormente.

³³ O padre Luís Fróis (1532-1597) desenvolveu um texto estruturado a partir de uma comparação entre costumes e curiosidades dos japoneses e dos europeus, partindo da repreensão, chacota e admiração, como em uma de suas colocações no capítulo III: “Os nossos meninos têm pouco assento e primor nos costumes; os de Japão são nisto estranhamente inteiros, em tanto que põem admiração. [...]”. FRÓIS, Luis. **Europa Japão: um diálogo civilizacional no século XVI**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993 [1597].

³⁴ BOURDIEU, Pierre. Sobre o poder simbólico. In : **O poder simbólico**. Lisboa : DIFEL, 1989, p. 9.

da necessidade de autoafirmação diante desse novo contexto mundial, onde se deparavam com culturas totalmente diversas das suas e que não poderiam ser enquadradas em uma mesma concepção de “outro”, como do problema latente aos países europeus de formação de uma identidade nacional própria.³⁵

O projeto de um grande império ultramarino despertou como uma das suas principais características não apenas a ampliação do seu alcance geográfico, mas também a superação das barreiras linguísticas, vindas a partir de uma revisão própria do renascimento em relação ao pensamento linguístico ocidental, o que influenciou uma das principais heranças dos jesuítas: a produção de gramáticas das línguas nativas dos territórios aos quais mantiveram um contato próximo, sempre a fim de servir melhor suas intenções evangelizadoras.³⁶

Um missionário que se destacou ao ter um posicionamento favorável ao aperfeiçoamento do aprendizado do idioma japonês pelos missionários foi o padre Alexandre Valignano (1539-1606). Tendo sido à ele designado o cargo de Visitador Geral das Índias, tinha autoridade sobre todas as ocupações asiáticas e com isso influenciava força suficientes para assumir uma ruptura na forma de ação da Companhia nessa região. Tendo como maiores preocupações a questão educacional enquanto projeto doutrinário e o controle na qualidade da informação e comunicação, oficializou uma postura de adaptação dos missionários a cultura local enquanto modelo a ser seguido. Na seguinte carta o padre Valignano descreve o que achou de curioso na língua japonesa:

They have but one language and it is the best, the most elegant and the most copious tongue in the known world; it is more abundant than Latin and expresses concepts better. As well as possessing a great variety of synonyms, it also has a kind of natural elegance and dignity; and so you may not use the same nouns and verbs when talking with different people and about diverse topics, but you must employ polite or common words, honorific or depreciative phrases in accordance with the rank of the person and the subject of the conversation. The written and spoken languages are very different, and men and women also differ their way of writing; they write their letters, for example, in one style but their books in another. Finally, it takes a long time to learn the language because it is so elegant and copious.

³⁵ Chabod levantou em seu livro **Carlos V y su Imperio** a problemática da formação de uma identidade nacional para os países europeus que estavam consolidando-se enquanto nação. Nesse espaço de ocupação fragmentada e diversidade lingüística dentro do próprio território que se delineava como configurando os domínios de cada país, a religião sobressaía enquanto fator de identificação privilegiado. Acima de espanhóis e portugueses seriam eles cristão-católicos. CHABOD, F. **Carlos V y su Império**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

³⁶ AGNOLIN. *Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII)*..., p. 222.

To speak or write in a way other than their accustomed manner is impolite and invites ridicule, Just as if we were to speak Latin backwards and with many solecisms.³⁷

Valignano no referido fragmento relata as especificidades do idioma japonês, já que a forma de se formular a frase e o tipo de palavra a ser empregada em determinado contexto mudam em virtude da situação e principalmente de quem está envolvido. Destaca sua admiração quanto a elegância dessa língua, que seria, segundo ele, mais abundante em quantidade do que o latim e de mais eficiente expressão, frisando as situações em que se tem diferenciação na linguagem, como no caso da que há entre a língua falada e a escrita, que também muda se quem fala é homem ou mulher.

Sobre a abundância da língua, além das diversas flexões dos verbos e da quantidade de palavras, os missionários demonstravam também a admiração quanto à escrita, que só pelo número de *kanji* gerava espanto.

Although , as we have noted, there are as many as 70,000 or 80,000 of these letters and characters, because every word has its own character in common usage, it is not necessary to learn and know them all in order to understand the ordinary books of the schools, the sciences and official, legal business. It is generally enough to know about 10,000 characters or a little less, because if these are known, many others can be understood by their composition. And if it is necessary to understand a certain character, they look it up in their copious and well arranged dictionaries. There are various dictionaries and they are classified accorded to their subject matter or in some other way.³⁸

O padre João Rodrigues *Тчүзү*, renomado pelo seu já citado profundo conhecimento do idioma japonês, se inclui no processo de oficialização da adaptação enquanto metodologia a ser seguida, tendo sistematizado e elaborado estudos e gramáticas sobre a língua japonesa partindo de uma descrição e entendimento da cultura dessa população. Na carta destacada acima, Rodrigues demonstra como o espanto inicial deu lugar, com o passar do tempo, a um conhecimento mais evoluído da língua. Define como necessário saber cerca de 10,000 caracteres (ideogramas), apesar de haver cerca de 80,000, tendo assimilado os respectivos significados e funcionalidade de cada um. Sendo assim, sabendo essa quantidade de ideogramas, coloca que quando surgissem caracteres que eventualmente não conhecesse seria possível relacionar e deduzir segundo o significado dos *kanji* envolvidos, citando a

³⁷ COOPER, Michael (Ed.). **They came to Japan**: na anthology of European reports on Japan, 1543 – 1640. Berkeley: University of California Press, 1981, p. 171.

³⁸ *Ibidem*, p. 178.

existência de diversos tipos de dicionários que auxiliariam na compreensão quando não era possível fazê-lo pela simples associação.³⁹

A elaboração e impressão de determinados textos e livros por iniciativa dos missionários jesuítas seguiam em grande parte a preocupação latente tanto quanto ao aprendizado e ensino da língua, já que para aqueles japoneses que se candidatassem à conversão, alguns à vida religiosa, era incentivado o estudo do latim, língua considerada erudita e usada nas cerimônias religiosas na evangelização. Eram formulados de um determinado jeito, não sendo seu conteúdo aleatório, e serviam como apoio para a catequização, entendidos nesse sentido como ferramentas para o trabalho missionário. Não havia como se conquistar sucesso nas conversões se não houvesse tanto um entendimento claro da doutrina como a assimilação das concepções de vida do mundo cristão, que em muito divergiam com as do Japão. Uma das principais escolas em que foram impressos livros foi a de *Amakusa*, que tinha como público membros da aristocracia japonesa. Os jesuítas chegaram a publicar quase 30 títulos, tendo sido impressas tanto obras ocidentais traduzidas para um japonês coloquial como também japonesas passadas para o alfabeto romano. Na sua elaboração priorizava-se como recurso de escrita a adoção de uma linguagem simples, menos erudita, ou seja, uma forma de escrita menos rebuscada que possibilitasse uma compreensão mais clara e por um maior número de pessoas, sendo o texto muitas vezes organizado em versos, o que tornaria a memorização, ponto chave da metodologia de ensino jesuíta, mais fácil e duradoura.

Nos primeiros relatos dos missionários a partir da missão japonesa foi registrado um entusiasmo intenso em relação ao andamento do trabalho e das conquistas obtidas e daquelas que se esperava alcançar. Havia uma admiração especial pela facilidade de aprendizado e do grau de instrução dos japoneses, o que era de muito interesse para o estabelecimento de escolas e seminários. Fator de grande surpresa para os missionários foi a participação feminina na produção literária e na vida social japonesa. No caso da escrita, elas dominaram exclusivamente aquela que por muito tempo foi considerada como a forma de grafia feminina, o *hiragana*, que facilitava em grande medida a escrita do idioma, anteriormente só feita por meio dos ideogramas chineses. Com esse alfabeto conseguiam se expressar de uma forma muito mais versátil do que os homens, que insistiam em apenas utilizar os *kanji*. Assim, a maioria das obras consideradas como clássicas do Japão é de autoria de uma mulher, sendo hábito que elas tinham de escrever diários pessoais uma das principais fontes quanto ao estudo da cultura clássica japonesa.

Fugindo da ideia de uma população subordinada e um território de dominação e controle, o Japão se mostrou aos intentos portugueses uma região de grande interesse não apenas para o estabelecimento das relações comerciais e mercantis, mas também ao projeto de um estado que de longe não era laico e que tinha como ponto

³⁹ Um exemplo no japonês moderno: *Hanabi* = 花火. *Hana* (花): Flor + *Bi/Hi* (火): Fogo = Fogo de artifício.

primordial do seu almejado império ultramarino a conversão religiosa. Nessa situação deixamos de lado a concepção tradicional de superioridade portuguesa/ocidental para compreender que nesse país, para se alcançar o êxito pretendido, eram eles que deveriam respeitar e seguir as regras. Mesmo isso tendo sido posto em prática, em um ambiente heterogêneo, em uma ocupação fragmentada, é óbvio que havia contradições e discordâncias dentro desse mesmo grupo que era o dos missionários jesuítas. Apesar do grande sucesso que foi alcançado, desse fato curioso que é o expressivo número de conversões, com o tempo o culto ao cristianismo foi praticamente erradicado do território japonês. Diante da observação pelos líderes japoneses da força e poder de influência que os religiosos exerciam sobre os fiéis, o exercício da religião se tornou uma ameaça constante e crescente aos intentos seus intentos de consolidar a reunificação política do país sob um poder centralizado. Deixando para trás o seu auge, a sua fase de sucesso, os missionários jesuítas passaram a sofrer seguidas investidas de poda e restrição por parte das lideranças japonesas, seja com demonstrações de agressividade e violência, como também emendas e éditos que eram elaboradas no sentido de uma proibição da prática da religião e expulsão dos ocidentais. Durante algumas décadas viveram em meio a essa realidade conflituosa, até a expulsão de todos os ocidentais ser colocada efetivamente em prática pelo Xogunato que assumira, iniciando-se um período de isolamento e reclusão do Japão em relação ao contato externo que duraria mais de 200 anos, denominado Era Edo. Os escritos desses missionários são fontes fundamentais para um mapeamento e compreensão do processo de formação do japonês moderno e do processo de sua inclusão em parâmetros universais posteriores.

Distinação social e Irmandades: a Irmandade do Santíssimo Sacramento do Ouro Preto (século XVIII)

Monalisa Pavonne Oliveira¹

A notícia da descoberta de ouro na América portuguesa no final do século XVII atraiu para a região mineradora um número sem par de pessoas em um curto espaço de tempo. Esta notícia atraiu pessoas de diferentes partes do Império português e da própria colônia americana. O grande fluxo de almas para a região mineradora, que atualmente conhecemos como Minas Gerais, engendrou uma sociedade peculiar e bastante distinta da região litorânea. Contrariando o que havia acontecido nas áreas costeiras, o poder estatal estabeleceu-se posteriormente à instalação desses migrantes atraídos pela extração aurífera na região.

A sociedade que se formara com incomum rapidez na região mineradora, repleta de aventureiros seduzidos pelo “Eldorado” da América lusa, constituiu, de acordo com Sérgio Buarque de Holanda, uma sociedade *sui generis* no Brasil. Minas Gerais foi, inicialmente, um agregado mais ou menos informe de elementos de várias procedências e de todos os estratos, que só poderia espelhar, e espelhará ainda por longo tempo, essa “formação compósita”.²

A “formação compósita” que viria a caracterizar a sociedade mineira nos primeiros tempos, o final do século XVII e as primeiras décadas do XVIII, foi marcada pelo desequilíbrio, no que concerne à quantidade, entre homens e mulheres. Havia mais homens do que mulheres na região, principalmente no que se refere às mulheres brancas, ou seja, o grande afluxo de pessoas para as Minas era composto de homens brancos e de escravos, estes em maior número. Vale ressaltar que boa parte dos reinóis eram provenientes do norte de Portugal.

Dessa forma, como aponta Russel-Wood, a necessidade específica de mão de obra para a extração de ouro, juntamente com os incentivos oriundos do metal, criaram em Minas Gerais, na primeira metade do século XVIII, uma sociedade na qual a proporção entre brancos e negros, escravos e libertos e homens e mulheres diferia marcadamente da dos enclaves litorâneos. Em contraste com o Nordeste açucareiro, onde a expansão de uma economia de *plantation* se refletira numa população escrava de crescimento gradual e constante, a extração de ouro caracterizou-se por uma demanda imediata de grande número de escravos.³

Essa sociedade compósita e fluída da região mineradora, pois muitos dos que chegavam às minas partiam por não conseguirem estabelecer-se econômica ou

¹ Doutoranda em História (UFJF).

² HOLANDA, Sérgio Buarque de. Metais e pedras preciosas. In: **História Geral da Civilização Brasileira**. 2ª ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, tomo I, 2º vol, 1968, p. 283.

³ RUSSEL-WOOD, A. J. R. **Escravos e Libertos no Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 164.

socialmente, vai se sedimentando e estratificando aos poucos ao longo do século XVIII.

Com o tempo as indefinições sociais e políticas vão dando lugar à sedimentação da sociedade, acompanhada da gradual instalação do poder estatal na região, que inicialmente delimitou o território separando a região mineradora da Capitania do Rio de Janeiro, em 1709, e posteriormente da de São Paulo, em 1720. Essas medidas revelaram a preocupação cada vez maior da Coroa com o governo das insubmissas Minas, como muito bem caracterizou Marco Antônio Silveira.⁴

Dessa forma, a região, que foi inicialmente marcada pela ausência do poder estatal e religioso, vai delimitando as jurisdições e as atribuições dos cargos. Pois, como assinala Sérgio Buarque de Holanda, nos primeiros anos do século XVIII, guardavam-se tão somente as leis que se relacionassem com as datas e repartições dos ribeiros auríferos, não havia ministros, nem justiças que tratassem ou pudessem tratar eficazmente do castigo dos crimes, e estes não eram poucos, principalmente os de homicídio e furto. Com relação ao poder espiritual, prevaleciam constantes dúvidas acerca da jurisdição, “de sorte que os mandados de uma e outra parte, ou como curas, ou como visitantes, ficavam bastante embaraçados, além de embaraçarem a outros, que nunca acabavam de saber a que pastor pertenciam aqueles rebanhos novos”.⁵

A administração religiosa, ademais de sofrer com a indefinição das jurisdições nos primeiros anos da colonização, teve uma parte da sua ação restrita devido à proibição da instalação das ordens religiosas regulares em Minas Gerais. Charles Boxer afirma que a “recusa em permitir o estabelecimento de qualquer ordem religiosa em Minas Gerais era algo sem precedentes para os reis portugueses, que foram, em larga escala, os monarcas da cristandade mais dominados pelos sacerdotes”.⁶

Essa iniciativa teve como ponto de partida a desconfiança com relação ao envolvimento dos religiosos no contrabando do ouro, pois, como nos mostra Sérgio Buarque de Holanda, um texto contemporâneo mencionava que uma “grande multidão de frades que sobem às minas e que sobre não quintarem o seu ouro ensinam e ajudam os seculares a que façam o mesmo”. Dessa forma, o remédio contra tais abusos estaria na limitação ou total exclusão desses religiosos das ditas minas.⁷ Donald Ramos, por sua vez, aponta outra razão, as ordens religiosas foram proibidas de estabelecer conventos e monastérios em Minas para que não houvesse oposição ao poder da Coroa portuguesa na região.⁸

⁴ SILVEIRA, Marco Antonio. **O Universo do Indistinto: Estado e Sociedade nas Minas Setecentistas (1735-1808)**. São Paulo: Editora HUCITEC, 1997, p. 25.

⁵ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Metais e pedras preciosas...*, p. 267.

⁶ BOXER, Charles R. **A Idade de Ouro Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2000, p. 203.

⁷ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Metais e pedras preciosas...*, p. 277.

⁸ RAMOS, Donald. **A social History of Ouro Preto: Stresses of dynamic urbanization in Colonial Brazil**. Florida: The University of Florida, Ph.D., 1972, p. 258.

Em 1738, uma ordem régia emitida pelo então governador da Capitania, Gomes Freire de Andrade, determinará a prisão de todos os religiosos que estiverem em Minas Gerais “sem emprego ou licença”. Entretanto, Sérgio Buarque observa que essa proibição dos frades nunca se cumpriu à risca e, como contra-peso, observou-se a proliferação de irmandades e confrarias, que se incumbiriam de custear, erigir e adornar igrejas; dessa forma estas instituições seriam responsáveis pela organização da vida religiosa na região.⁹

Outra medida que visava ampliar o alcance do Estado na região foi a fundação do Bispado de Mariana em 1745, com o objetivo de se estender o controle da Coroa e da Igreja sobre a sociedade mineira e garantir a posse do território onde se encontravam as minas. Sua criação consistiu num marco importante na tentativa de organização da população mineira, ampliando-se a atuação do Estado na região por meio da Igreja, pois lhe competia a “preservação” e a “propagação” dos ideais cristãos. Desde 1720, D. João V desejava a criação do Bispado nas Minas em virtude da indisciplina do clero e das constantes queixas das autoridades e do povo quanto ao comportamento dos padres. Além disso, com o estabelecimento de novos bispados e prelazias, a Coroa esperava expandir os limites a oeste da América Portuguesa para além das áreas demarcadas pelo Tratado de Tordesilhas, e garantir, com o aval da Igreja Católica, a posse da região mineira.¹⁰

Nesse sentido, dadas as dificuldades iniciais com relação a institucionalização da esfera política e religiosa, as irmandades cumpriram um papel fundamental na organização do espaço e da sociedade através de suas obras de caridade e por identificar com maior clareza os segmentos sociais. As irmandades são associações religiosas de leigos que remontam à Idade Média e tinham como principal função a ajuda mútua entre os associados e compromisso com as atividades religiosas. Nas palavras de Russel-Wood,

as guildas de artesãos, as irmandades e as confrarias floresceram na Europa ocidental nos séculos XII e XIII. É verdade que o espírito associativo fazia parte do próprio *ethos* europeu, como se demonstrou pela existência de sociedades fúnebres entre os primeiros cristãos de Roma. Sua importância aumentou muito no final da Idade Média, como produtos de uma era que reagia às doutrinas estoicas de São Francisco e São Domingos, junto com um fenômeno inteiramente secular – o surgimento da cidade. As vítimas da fome e da peste abandonavam o campo e iam para as cidades, pra se tornarem presas do desemprego, da pobreza e da vadiagem forçada. A criação de confrarias de homens e mulheres leigos tinham o duplo objetivo de proteger

⁹ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Metais e pedras preciosas...*, p. 278.

¹⁰ ROMEIRO, Adriana & BOTELHO, Ângela Vianna. **Dicionário Histórico das Minas Gerais**. Período colonial. Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p.53.

seus membros de tais infortúnios e de praticar obras de caridade.¹¹

As irmandades na América portuguesa cumpriam um papel semelhante ao das primeiras instituições européias. Essas associações eram responsáveis por ministrar os sacramentos aos confrades, rezar missas pelas almas dos defuntos e socorrer os irmãos em caso de extrema pobreza e doença. Essas prerrogativas eram realizadas mediante ao pagamento de taxas de entrada para o assento no Livro de Irmãos, bem como de anuais. Essas instituições, em certa medida, agregavam indivíduos de condições econômicas e sociais semelhantes. As irmandades estavam presentes em boa parte da colônia e também podiam ser encontradas em outras partes do Império português.

Em Minas Gerais, segundo Boschi, as irmandades surgiram

da atitude de simples aventureiros, que tinham como objetivo aproveitar-se das riquezas do Eldorado brasileiro e regressar a seu local de origem, porém, seu trabalho era incerto, dependendo mais do acaso do que de sua força física e mental ou de sua estabilidade financeira. Sua vida instável levou esses aventureiros a se associarem a pessoas que padeciam dos mesmos problemas e das mesmas mazelas, constituindo grupos sociais diversificados. Assim, quando, aos domingos, o adventício se dirigia ao arraial para participar dos ofícios religiosos, buscava, simultaneamente ao exercício da fé cristã, encontrar um ponto de apoio, um local de conforto diante da insegurança e da instabilidade de sua vida.¹²

Na sociedade mineira, marcada pelo grande afluxo de pessoas em curto espaço de tempo e pela indefinição dos segmentos sociais, a busca por alguma forma de distinção era um movimento imprescindível para a afirmação social de algumas pessoas e alguns setores. Apenas dois segmentos estavam definidos, os senhores e os escravos; os segmentos intermediários, talvez por uma maior indefinição, buscavam com maior avidez uma colocação social que os destacassem dos demais. É nesse sentido que pretendemos analisar as irmandades, como instituições não só com prerrogativas religiosas e de ajuda mútua, mas também capazes de conferir distinção social.

Nessa perspectiva, em uma sociedade formada de maneira abrupta, os meios de distinção dos indivíduos não eram visíveis e facilmente reconhecidos. Almejava-se o enobrecimento; quando este não era possível por meio da árvore genealógica do

¹¹ RUSSEL-WOOD, A. J. R. **Escravos e Libertos no Brasil Colonial...**, p. 191.

¹² BOSCHI, Caio César. **Os Leigos e o Poder** (Irmandades Leigas e Política em Minas Gerais), São Paulo: Ática, 1983, p. 23.

indivíduo, a prestação de serviços à Coroa portuguesa ou a posse de terras e escravos constituíam um dos caminhos para a ascensão social.

As associações religiosas, dessa forma, viriam a auxiliar no desejo de distinção, primeiramente na tentativa de agregar os supostamente semelhantes e algumas delas por restringir a participação de alguns segmentos sociais. A importância dessas instituições em Vila Rica é notória por sua grande quantidade e pela sua participação em diferentes instâncias sociais.

No Setecentos, a paróquia de Nossa Senhora do Pilar foi a mais rica e populosa de Vila Rica, reunindo o maior número de irmandades institucionalizadas a partir de estatutos aprovados pela Mesa de Consciência e Ordens ou pelo Bispado mais próximo. Em 1711, constituiu-se a vila. Logo nos primeiros anos da colonização, a população se organizou para edificar e ornamentar o templo, visando o culto, a assistência mútua, a preparação para uma boa morte, o acompanhamento funeral, a realização de missas e a sepultura em lugar sagrado, precocemente, os devotos da antiga Capela do Pilar erigiram legalmente suas irmandades com uma surpreendente simultaneidade: Santíssimo Sacramento (1712); Nossa Senhora do Pilar, a padroeira (1712); São Miguel e Almas (1712); Rosário dos Pretos (1715); Santo Antônio (1715); Senhor dos Passos (1715); Santana (primeiro quartel do século XVIII); Nossa Senhora da Conceição (já existente em 1718).

A irmandade por nós analisada neste trabalho, a Irmandade do Santíssimo Sacramento da Matriz de Nossa Senhora do Pilar de Vila Rica, fundada em 1712, era formada por homens brancos que pudessem comprovar “pureza de sangue” e pagar altas taxas para o assento no Livro de Irmãos e de anuais, ou seja, tratava-se de uma instituição que congregava membros da elite local, pessoas que conseguiam destacar-se social e economicamente.

Durante a análise das fontes primárias, em especial os inventários e testamentos¹³ pudemos observar que boa parte dos dirigentes da Mesa do Santíssimo eram reinóis, principalmente do Norte de Portugal. Dessa maneira, um dos pontos sempre ressaltados nos estudos sobre irmandades é a agregação de pessoas, como dissemos anteriormente, que compartilhavam de alguns aspectos em comum, como a condição econômica ou social, e, na maior parte dos casos, as irmandades eram fundadas por pessoas da mesma origem ou etnia, como é o caso das irmandades formadas por negros.

Um exemplo interessante são as irmandades organizadas por negros na cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII. De acordo com Mariza de Carvalho Soares, os africanos vindos de Angola e do Congo normalmente se reuniam em torno da devoção de Nossa Senhora do Rosário, na Irmandade do Rosário; a devoção à Nossa Senhora da Lampadosa era característica dos chamados Gentios de Guiné; e as devoções dos africanos vindos da Costa da Mina eram, geralmente, Santo Antônio da Mouraria (1719), Santo Elesbão e Santa Efigênia (1740). Estes são apenas alguns

¹³ Documentação disponível no Museu da Inconfidência, Arquivo Casa do Pilar, Ouro Preto/MG.

exemplos de como as associações religiosas eram organizadas, já que aqui pensamos as irmandades como uma forma de representação de um grupo social.¹⁴

O exercício de algum ofício, a etnia ou origem, dentre outros aspectos, foram importantes para reunir pessoas com traços comuns, como os escravos oriundos de determinada parte da África, como os vindos de Angola ou da Costa da Mina. Mas o que dizer dos pardos, uma camada social nova crescente em número e desejosa de afirmar-se socialmente, que não tinha uma “etnia” definida, nem sempre o exercício de um ofício sendo o suficiente para identificá-los como um grupo social? No caso dos pardos os meios de agregação e de identificação eram mais complexos.

Entre os aspectos que possibilitam uma identificação dessa nova camada social, como explica Daniel Precioso, estão a condição jurídica de forro ou livre e o nascimento no interior da América portuguesa. Em conjunto, e não isoladamente, as características compartilhadas pelos pardos forros e livres fornecem elementos que permitem analisar a criação de um sentimento de pertença mútua entre eles, e, o que é mais significativo, tornam factível o estudo da construção da fronteira étnica que os distinguia de crioulos e pretos. Nunca é demais frisar que, entre forros e livres com ascendência africana, o essencial era marcar a liberdade e distanciar-se da herança do cativo, respectivamente.¹⁵

Os pardos também possuíam seus santos de devoção e associações religiosas que os representavam socialmente e serviam como instrumento na busca por reconhecimento e privilégios. A Irmandade de São José de Vila Rica era uma dessas associações em que os pardos se reuniam. A irmandade de São José agregava a elite parda vilarriquenha; parte dela eram filhos de homens brancos ricos.

Nessa perspectiva, partindo do pressuposto de que as agremiações reuniam, de certa forma, pessoas socialmente semelhantes, muitas instituições auxiliavam ao grupo ao qual correspondiam a resguardar possíveis conquistas sociais ou, até mesmo, proporcionava status social ao segmento ao qual representavam. Seguindo esta linha de pensamento, temos o exemplo das ordens terceiras que tinham um perfil bastante parecido com o das irmandades do Santíssimo. Nas Ordens Terceiras os requisitos como a “fama pública” de bom cristão, o pagamento de anuais e a comprovação da “pureza de sangue” eram verificados quando um indivíduo se candidatava ao ingresso. Estes requisitos eram comumente utilizados para restringir a participação a uma parcela da sociedade nestas instituições.

A comprovação da pureza de sangue consistia na investigação sobre se o candidato tinha ou não ‘defeito de sangue’, isto é, se descendia de mouro, judeu, negro ou índio, ou se incorria em ‘defeito mecânico’, vale dizer, se era filho ou neto

¹⁴ SOARES, Mariza de Carvalho. O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII. **Topoi**, vol. 4, p. 62, 2002.

¹⁵ PRECIOSO, Daniel. **“Legítimos Vassalos”**: Pardos livres e forros na Vila Rica colonial (1750- 1783). Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em História da Faculdade de História, Direito e Serviço Social da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. Franca, 2010, p. 110.

de indivíduo que exercera atividade ou ofício manual, ou se vivera ele próprio de tal mister. Esta exigência era, normalmente, verificada para os cargos da administração pública e das irmandades de elite, nosso objeto de pesquisa.¹⁶

De acordo com Russel-Wood, o serviço público da Coroa, da municipalidade, do judiciário, a Igreja e as ordens religiosas estavam fechadas a qualquer negro ou “mulato dentro dos quatro graus em que o mulatismo é impedimento”. A pessoa de cor livre era mais afetada por esta regra do que o escravo. Nenhum escravo poderia ocupar cargos, mas, por sua própria liberdade, o negro ou o mulato livres podiam alimentar aspirações a serem candidatos a cargo público. Exigia-se uma declaração de “pureza de sangue” de todo candidato a cargo público. Esses relatórios continham interrogatórios de testemunhas, sindicâncias prolongadas no Brasil e, muitas vezes, a tomada de testemunhos em Portugal, no local de nascimento do candidato, para confirmar que era de inquestionável origem branca e de família “cristã velha”. No caso de homem casado, esta exigência aplicava-se igualmente à esposa. Os funcionários da Coroa que planejavam casar-se no Brasil tinham primeiro que pedir permissão ao rei. Esta só era concedida depois que os antecedentes da futura esposa fossem verificados e aprovados. O casamento sem esta permissão podia resultar em demissão dos funcionários da Coroa e em baixa desonrosa para os soldados.¹⁷

No caso da região mineradora, em que a sociedade havia se formado com incomum rapidez e em que a mobilidade econômica, proporcionada pela extração aurífera e outras atividades como o comércio, possibilitavam a acumulação de riqueza, não só membros dos setores reconhecidamente mais altos da sociedade, mas também dos mais baixos e dos intermediários, participavam ativamente da dinâmica econômica.

No Nordeste, como em Pernambuco e na Bahia, regiões de economia agroexportadora, as oportunidades econômicas, como afirmam Arno e Maria José Wehling,¹⁸ já estavam monopolizadas pelos senhores de engenho e demais proprietários rurais. No litoral, a ascensão do mascate estava diretamente ligada à sua habilidade com os negócios e às flutuações do comércio. Foi nas Minas que se pode observar uma mobilidade social mais intensa, proporcionada pela atividade mineradora.

Nessa perspectiva, a sociedade mineira vai se formar diferentemente dos moldes empregados em outras partes da colônia. Entretanto, buscando, como nas outras partes, reproduzir as hierarquias sociais das sociedades estamentais de Antigo Regime.

Dessa forma, a busca por afirmação social estava presente em todos os setores: na elite que tentava manter sua proeminência e privilégios, bem como nos novos

¹⁶ MELLO, Evaldo Cabral. **O Nome e o Sangue**: uma fraude genealógica no Pernambuco colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 23.

¹⁷ RUSSEL-WOOD, A. J. R. **Escravos e Libertos no Brasil Colonial...**, p. 110.

¹⁸ WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José C. M. **Formação do Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 238.

setores que surgiam como os mulatos. Como vimos no início do texto, a imigração em Minas foi caracterizada pela forte presença de homens, principalmente escravos, e pelo reduzido número de mulheres, especialmente de mulheres brancas. Assim sendo, tornaram-se comuns em Minas as uniões consensuais entre homens brancos e mulheres negras, geralmente suas escravas. O fruto dessas uniões eram os protagonistas dessa nova camada social indefinida, o mulato, tanto pelo seu antecedente branco como por sua ligação com a escravidão.

Essa nova camada social, que no decorrer do século XVIII superará os brancos em número, constituirá um estrato social que merece atenção das elites locais no que concerne à acumulação de riqueza e busca por melhores colocações sociais, pois, além da mobilidade social promovida pela dinâmica economia mineira, parte da elite mulata possuía bens em quantidades significativas por serem herdeiros de pais brancos ricos.

Tendo em vista, a dinâmica social dos diferentes segmentos vilarriquenhos, algumas estratégias serão utilizadas como meio para participar de novos segmentos, ou para restringir a ascensão de alguns outros. Uma dessas estratégias de afirmação e reconhecimento social poderá ser percebida nas irmandades, que, como foi mencionado anteriormente, buscavam, pelo menos em tese, reunir os indivíduos semelhantes social e economicamente.

A grande demanda por mão de obra escrava gerou um aumento rápido e contínuo da população de escravos em Minas, o que, por sua vez, como afirma Marco Antonio Silveira, acarretou uma outra transformação que exigiria das autoridades cuidado e reflexão: a constituição de uma camada de libertos. Se na primeira metade dos setecentos a população de forros em Minas não era numericamente muito significativa, ao longo do século pode-se observar o peso que essas camadas vinham conseguindo devido ao seu grande número e ao fato de alguns indivíduos possuírem bens significativos que lhes proporcionavam um maior raio de atuação na sociedade.¹⁹

Esta “sociedade compósita”, como muito bem caracterizou Sérgio Buarque de Holanda, foi antes de tudo dinâmica e experimentou o dinamismo por todo o século XVIII, embora este fosse mais ameno com o passar das décadas e o estabelecimento do poder estatal e religioso. Mas a sociedade sempre contaria com novos elementos a serem incorporados e desejosos de colocação social. Nesse ínterim, os pardos e os negros libertos buscaram espaço e voz nessa sociedade balizada principalmente pela distinção. Em contrapartida, a percepção do crescimento desses novos elementos afoitos por uma melhor posição gerou nas autoridades e elites dominantes um sentimento de receio e uma tentativa de frear a força social que esses grupos lograram com o passar dos anos.

Nessa perspectiva, as irmandades tiveram um papel importante na organização da sociedade de Vila Rica, principalmente no que toca à afirmação das hierarquias

¹⁹ SILVEIRA, Marco Antonio. “Aspectos da luta social na colonização do Brasil: crioulos e pardos forros na Capitania de Minas Gerais”. **Mimeo**, 2007, p. 2.

sociais, apaziguando possíveis conflitos e até rebeliões; desse modo, podemos pensar as irmandades como um dos sustentáculos da Coroa na região. Mas, ao mesmo tempo, essas instituições auxiliavam os associados na luta por "direitos", configurando um espaço de reivindicação. Dessa forma, pensamos que as irmandades atuavam de duas maneiras no que se refere aos embates sociais: amortecendo possíveis conflitos e institucionalizando a busca por privilégios.

O século XVIII, também, foi bastante dinâmico na metrópole no que se refere às relações sociais, assim como na colônia. Ana Isabel Ribeiro, ao estudar as elites de Eiras, em Portugal, analisa as mudanças sociais, durante o século XVIII, nos diferentes estratos sociais e percebe que alguns preceitos do Antigo Regime já não são suficientes para organizar a sociedade: as hierarquias sociais vão tomando novas formas e adotando novos preceitos pelos quais a acumulação de riqueza, embora não fosse suficiente para a ascensão social, constituía um meio decisivo. Nas palavras da autora,

As representações que o direito e o poder de Antigo Regime tradicionalmente veiculavam, desenhavam uma sociedade de ordens e corpos hierarquizados, assentes na desigualdade perante a lei e no privilégio. Esta graduação desigual dos indivíduos enquanto membros de um grupo com funções diferentemente cotadas aos olhos da comunidade garantia aos grupos, cujas funções e estatuto eram mais elevados, mecanismos que lhes permitiam apropriarem-se dos recursos disponíveis e que dificultavam processos de mobilidade fora do seu âmbito. Este modelo, cujas referências ideológicas são tributárias da organização social medieval, apresentava-se inadequado à realidade dos finais do século XVIII. Dentro das Ordens, os estratos modificaram-se resultando em transformações, por vezes, paradoxais - as clivagens entre alguns estratos tornaram-se mais visíveis, traduzindo-se numa diferenciação clara de estatutos e privilégios dentro do mesmo grupo, por outro lado, as fronteiras entre alguns grupos esbateram-se, os limiares da nobreza alargaram-se, a riqueza foi-se tornando um factor essencial de diferenciação e uma ferramenta cada vez mais eficaz nos processos de ascensão social, embora os "velhos" instrumentos de obtenção de honra e privilégios continuassem a desempenhar uma função importante no trânsito social.²⁰

Ou seja, nos finais do século XVIII, como indica a análise da autora sobre as elites de Eiras, podemos perceber que novos valores estavam em jogo; neste caso, a

²⁰ RIBEIRO, Ana Isabel. As elites de Eiras nos finais do século XVIII - percursos e estratégias de afirmação social. **Revista Portuguesa de História**, vol. XXXVI, n. 1, p. 502, 2002-2003.

mobilidade social proporcionada pelo acúmulo de riquezas. Entretanto, por mais que a sociedade mineira do setecentos experimentasse novas formas organizacionais ou de ascensão social, os preceitos ainda vigentes eram os de Antigo Regime. Dessa maneira, apenas a acumulação de riqueza não será, ainda, o suficiente para conferir a um indivíduo reconhecimento social; outros fatores deveriam ser conjugados à acumulação de riqueza, isto é, fatores que dessem um “toque de enobrecimento”, como a participação em Ordens Militares, ou no caso de nosso estudo, a participação em irmandades que representassem os segmentos mais altos da sociedade. Nesse sentido, as irmandades de elites se organizam na tentativa de preservarem-se e manterem os privilégios direcionados a apenas uma parcela da população, restringindo o acesso aos membros da elite, possivelmente esta era uma maneira de fazer frente aos novos segmentos sociais que surgiam e buscavam meios de distinção que somente o acúmulo de riqueza não poderia proporcionar.

Maria Antónia Lopes, no artigo “Provedores e escrivães da Misericórdia de Coimbra de 1700 a 1910: elites e fontes de poder”,²¹ analisa o perfil dos homens que ocuparam os cargos de Provedor e Escrivão na Misericórdia portuguesa de Coimbra. Embora seu recorte temporal seja um pouco extenso, verificamos o período que coincide com nossas balizas cronológicas e pudemos perceber que o perfil da instituição é bem parecido com o retratado pela historiografia sobre as Misericórdias no Brasil, isto é, eram associações religiosas que agregavam membros da elite. O fator que nos interessa neste momento é poder observar que, na metrópole como na colônia, a participação nessa instituição era vista como meio de afirmação social entre os membros da elite.

De acordo com a autora, membros da elite coimbrã que participaram da Misericórdia já possuíam reconhecimento social e não necessariamente precisariam ingressar em uma instituição para afirmar sua posição; entretanto, esta era prática comum, levando-se em consideração que a participação na mesa gestora dessas irmandades não era remunerada e o serviço, trabalhoso.

Os provedores da Misericórdia de Coimbra impunham

regras de comportamento para o merecimento das esmolas, decidiam quem se beneficiava ou não da caridade e que socorros efectivos recebiam. Isto é, detinham o controlo dos destinos de centenas de pessoas. Além disso, exerciam poder sobre os foreiros, arrematantes, camponeses, inquilinos urbanos, trabalhadores e funcionários da instituição, incluindo os capelães. Eram interlocutores directos dos órgãos centrais do poder, parceiros entre os grandes da cidade, testamenteiros a quem eram confiadas as fortunas e as vontades dos possidentes, podiam rentabilizar oportunidades criadas pelas redes de sociabilidade que se teciam dentro da confraria e no seu relacionamento

²¹ LOPES, Maria Antónia. Provedores e escrivães da Misericórdia de Coimbra de 1700 a 1910. Elites e fontes de poder. **Revista Portuguesa de História**, vol. XXXVI, n. 2, p. 2743, 2002-2003.

com outras instituições, eram árbitros da conflitualidade interna da irmandade e últimos decisores de quem nela incluir ou excluir. Como chefes máximos de uma instituição que se apresentava e era reconhecida como a caridade em acção identificavam-se com o papel de personagem exemplar, detendo assim um enorme poder simbólico.²²

Levando-se em consideração o valor simbólico atribuído aos dirigentes máximos da Santa Casa, - pois os membros eram divididos em duas categorias, uma superior e outra inferior - , podemos compreender o quão atrativo era participar de tal instituição, mesmo que fosse necessário despender de grandes esforços e quantias em dinheiro. Porém, na segunda metade do século XVIII, a diferença entre as categorias de irmãos foi suprimida; assim sendo, os irmãos de primeira e segunda categoria estariam então no mesmo patamar. A questão do status na escolha da irmandade à qual o indivíduo devia filiar-se era importante para a representação da sua condição social e económica. Nesse sentido, temos o exemplo da Misericórdia de Coimbra, em que alguns homens recusaram-se a aceitar ocupar os cargos de Provedor e Escrivão pelo fato da distinção entre as categorias de irmãos ter sido suprimida; na primeira categoria encontravam-se os irmãos dos estratos mais altos da sociedade e que não praticavam nenhum tipo de ofício. Dessa forma, é permitido pensar que o fato de os irmãos estarem, teoricamente, no mesmo patamar, não havendo diferença entre as categorias, tenha feito que os cargos na mesa gestora perdessem um pouco do seu poder simbólico; é isso que acredita a autora ao relatar o caso da eleição de 1799, em que muitos irmãos esquivaram-se da responsabilidade de assumir um cargo Provedor e Escrivão da Santa Casa.²³

Como afirma Maria Antónia Lopes, se as elites tradicionais se desinteressavam pela direção da Misericórdia, o ingresso na confraria continuava a ser muito atraente para os grupos ou indivíduos em processo de ascensão porque lhes oferecia o revestimento da consagração social.²⁴

Maria Marta Lobo de Araújo, em seu estudo sobre a Santa Casa de Misericórdia do Porto de Mós no século XVIII,²⁵ percebe as mesmas constantes no que tange ao interesse pelo exercício de cargos administrativos na instituição, bem como ao *status* e às redes de influências que se teciam. O cargo de provedor da Santa Casa em Porto de Mós possibilitava a gestão de avultados fundos, mas exigia também o pagamento de inúmeros compromissos. Enquanto cabeça da instituição, o provedor controlava os servidores e todos os providos, arbitrava os conflitos, era o agente privilegiado de

²² *Ibidem*, p. 217.

²³ *Ibidem*, p. 225.

²⁴ *Ibidem*, p. 228.

²⁵ Porto de Mós pertence ao distrito de Leiria, que está localizado na região central de Portugal.

comunicação com os órgãos de poder central, e assumia a testamentaria de muitos defuntos.²⁶

Segundo a autora, as Santas Casas de Porto de Mós e de Monção²⁷ tiveram, ao longo do século XVIII, os membros das mesmas famílias revezando-se nos cargos e perpetuando-se no poder. No de Porto de Mós, a instituição era controlada pela família Pinto e a rotatividade dos cargos entre seus membros ocasionava complicitades duvidosas e a incapacidade de renovação.²⁸ Situação parecida pode ser observada na Irmandade do Santíssimo de Ouro Preto no que se refere a rotatividade das mesmas pessoas em cargos diferentes.

Dessa maneira, podemos perceber que as irmandades na América portuguesa e no Reino tinham funções bastante parecidas, em especial no que concernia aos anseios de distinção social e manutenção do poder.

A Irmandade do Santíssimo de Ouro Preto, objeto de nosso estudo, assim como outras associações religiosas de leigos, possuía uma elite composta por um grupo de pessoas que, revezando-se, perpetuavam-se na liderança da instituição. O Santíssimo de Ouro Preto, contudo, apresentava certas diferenças. Temos de levar em consideração que nessa instituição os membros da mesa diretora eram, em sua maioria, reinóis vindos sozinhos para a Colônia. Assim, constituíram, à sua maneira, um grupo restrito de pessoas que participavam de várias instâncias decisivas da vida local, como as irmandades de prestígio e a Câmara Municipal. Ou seja, não havia uma família proeminente à frente do Santíssimo de Ouro Preto, mas uma elite que buscava restringir o acesso aos cargos da irmandade.

A importância de participar em instituições cujos pré-requisitos de ingresso eram rígidos estava na afirmação social do indivíduo, tanto na Colônia como no Reino. Cristiano Oliveira, em trabalho sobre a Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Vila Rica, assinala que receber um hábito da Ordem podia ser comparado a receber um título de nobreza ou honraria,²⁹ pois a instituição era bastante rigorosa na aceitação de novos membros, estando atenta aos critérios relacionados com a “fama pública” do candidato e com a comprovação da “pureza de sangue”.

É justamente sob este ângulo que analisamos o nosso objeto de estudo, a Irmandade do Santíssimo Sacramento: ademais das funções religiosas, a importância

²⁶ ARAÚJO, Marta Maria Lobo de. A instabilidade governativa da Misericórdia do Porto de Mós (1765). In: MENESES, Avelino de Freitas de; OLIVEIRA E COSTA, João Paulo (coord.). **O Reino, as Ilhas e o Mar Oceano**. Estudos em homenagem a Artur Teodoro de Matos. Lisboa/Ponta Delgada: 2007, (vol. 1), p. 138.

²⁷ Monção pertence ao Distrito de Viana do Castelo, norte de Portugal, fronteira com a Espanha.

²⁸ ARAÚJO, Marta Maria Lobo de. A instabilidade governativa da Misericórdia do Porto de Mós (1765)... , p. 142.

²⁹ SOUSA, Cristiano Oliveira. **Os membros da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Vila Rica**: prestígio e poder nas Minas (século XVIII). Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2008, p. 59.

que esta irmandade tinha enquanto instituição capaz de conferir status e, por conseguinte, distinção social. A Irmandade do Santíssimo, assim como as demais associações religiosas que reuniam membros da elite, permitia em seu “Livro de Entrada” apenas homens brancos que comprovassem limpeza de sangue; além disso, era indispensável que o candidato a irmão dispusesse de grandes somas em dinheiro ou ouro para ingressar e manter-se na instituição.

Dessa forma, consideramos a Irmandade do Santíssimo Sacramento pela sua importância religiosa para região como um *locus* do poder em Vila Rica, e que, como outras agremiações, contribuiu para a afirmação das hierarquias sociais vilarriquenhas. Tendo isto em vista, acreditamos que os motivos que levaram algumas pessoas a buscar participar de tais instituições são tanto os motivos devocionais, bem como os sociais, pois pensamos que as associações identificavam-se, de certa maneira, com alguns segmentos sociais. Entretanto, não podemos pensar a participação nas irmandades, no nosso caso as de elite, apenas como meio para alcançar ou afirmar um *status* social, ou, até mesmo, como forma de estabelecer uma rede de influências. Mas, primeiramente, como busca de satisfação de aspectos religiosos tão importantes para o cenário setecentista. Desse modo, a participação em uma irmandade abarcava uma série de anseios, que não só a preocupação com responsabilidades religiosas, mas, também, a pertença a um grupo que poderia proporcionar ajuda mútua e reconhecimento social.

Assim sendo, pensamos a irmandade do Santíssimo Sacramento como *locus* do poder na região: uma instituição de proeminência política e religiosa, por agregar em seu seio pessoas reconhecidamente abastadas e dos mais altos estratos da sociedade mineira do século XVIII; portanto, capaz de afirmar a distinção social de seus membros. E, claro, uma associação de ajuda mútua e, sim, com inegáveis fins religiosos.

O manual de Martín Azpilcueta Navarro e sua influência na prática do confessionalismo no século XVI

Rafaela Franklin da Silva Lira¹

No final do século XV, durante o reinado de D. João II observamos a posição de destaque que Portugal adquiri no cenário europeu diante das conquistas coloniais e do aumento do comércio, promovendo não apenas intercambio de mercadorias mas também de indivíduos e ideias, este período marca o início do renascimento português que se amplia sobretudo nos quinhentos. O sucessor da coroa portuguesa D. Manuel I, que assume em 1495, dá continuidade ao processo de centralização e valorização do campo artístico e intelectual, sobretudo no que tange aos estudos náuticos favorecendo as grandes navegações – um dos fatores que explica o pioneirismo português. O monarca se mostrou mais interessado na ideia de expandir o império e estabelecer o monopólio comercial, utilizava os recursos artísticos como estratégia simbólica para construir uma imagem poderosa e suntuosa em torno de seu governo e da dinastia de Avis.²

Ainda no primeiro quartel do século XVI D. João III torna-se o rei de Portugal, assume um governo próspero iniciado pelo seu pai D. Manuel I, afirma Borges Coelho que a bandeira do reinado manuelino resumia-se nos seguintes termos: navegação comércio e conquista.³ Nesse momento o cenário social sofre algumas alterações, a nobreza rural migra para os centros urbanos, especialmente para a Lisboa espaço onde se encontra a corte portuguesa, surge uma grande camada de homens ricos, sobretudo com o comércio, segundo Humberto Moreno transformaram-se em vassalos do rei e adquiriam o status de uma nobreza oriunda do enriquecimento, e o clero que dividia-se em secular e regular, recebiam privilégios como isenção de impostos e prestação de serviços militares, havia ainda o clero rural que encontrava-se em posição menos elevada devido a dependência por doações.⁴

Para Lígia Belline o século XVI trata-se de uma fase de transição marcada pela presença de elementos rurais, que desce do medieval e da antiga nobreza, e modernos que foram introduzidos pelos contatos e trocas culturais, sobre o período a autora afirma

¹ Mestranda pelo programa de pós-graduação em História da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Pesquisa financiada pela Facepe.

² BELLINI, Lígia. Notas sobre cultura, política e sociedade no mundo português no século XVI. **Revista Tempo**. V. 4, nº7, 1999.

³ COELHO, Antônio Borges. Os argonautas portugueses e o seu velo de ouro. In: TENGARRINHA, José (org.) **História de Portugal**. São Paulo: EDUSC, 2000, p. 61.

⁴ MORENO, Humberto. O princípio da época moderna. In: *Ibidem*, p. 55.

Portugal era, nessa época, um Estado amplamente envolvido na empresa de conquista, com uma administração centralizada dos negócios públicos, desde o que dizia respeito a decisões políticas e militares até o que concernia à administração de centros intelectuais como a universidade e o Colégio das Artes, criado em 1548 com o objetivo de promover a educação humanista.⁵

Foi no campo artístico e literário que se desenvolveu o renascimento ibérico, que além da mistura de elementos medievais e modernos também recebeu influência das obras clássicas. O humanismo chegou a Portugal por meio da circulação de intelectuais e textos estrangeiros e esteve presente nas ideias e práticas desta sociedade durante os quinhentos, para Rogéria Santos “*este humanismo baseado na experiência humana, na mudança da relação do homem com o Mundo, não procura simplesmente a imitação dos antigos. Ao contrário, se volta para o futuro e fundamenta o antropocentrismo típico do humanismo*”.⁶

Além das letras, o humanismo se fez presente também por meio das navegações. Os ibéricos foram precursores nas atividades marítimas e conquistas coloniais na África, Ásia e América devido ao desenvolvimento tecnológico e cartográfico, conhecimentos náuticos adquiridos principalmente com os italianos, astrologia e matemática, além disso, foi notável o interesse dos monarcas portugueses D. João II e D. Manuel na expansão territorial e comercial propiciada pelas grandes navegações. Dentre os principais nomes em Portugal neste período podemos destacar “*o cartógrafo e fabricante de instrumentos náuticos catalão Jacome de Maiorca (primeira metade do século XV), o astrônomo judeu Abraão Zacuto (ca.1452-ca.1525) e o matemático Pedro Nunes (1502-1578)*”⁷

Segundo Antonio Mendes dois fatores contribuíram para a entrada do humanismo em Portugal, o primeiro está relacionado ao *studia humanitatis*, que consistia em uma formação de leituras com base na imitação de autores greco-romanos e o segundo baseava-se na relação do homem com a natureza e o cosmos.⁸ Além de Mendes, Américo Ramalho aponta outra razão: a chegada do siciliano Cataldo Parisio Sículo em Portugal, que foi responsável por ensinar a Jorge, filho bastardo de D. João II em 1485. A partir de então outros intelectuais passaram a circular na corte portuguesa trazendo consigo os valores e concepções humanistas.⁹ Os portugueses também migraram para outras universidades europeias, em sua

⁵ BELLINI, Lígia. Notas sobre cultura, política e sociedade no mundo português no século XVI..., p. 1.

⁶ SANTOS, Rogéria. Humanismo em Portugal e sua influência na formação de Francisco de Holanda. **Revista tempo de conquista**, n. 7, p. 6, 2010.

⁷ BELLINI, Lígia. Notas sobre cultura, política e sociedade no mundo português no século XVI..., p. 4.

⁸ MENDES, António Rosa. A vida cultural. In: MATTOSO, José (org.). **História de Portugal: no alvorecer da modernidade**. Lisboa: Editorial Estampa, s/d, p. 375

⁹ RAMALHO, Américo da Costa. **Para a História do Humanismo em Portugal**. Lisboa: Imprensa nacional casa da moeda, 1998, vol. 3, p. 16.

formação apreciavam a valorização da retórica, poesia, filosofia moral e sobretudo a gramática. Dentre os nomes mais expressivos do humanismo português destacam-se Damião Goês, Diogo de Sigeu e André de Rezende.

Semelhante a Portugal, a maior influência do humanismo na Espanha foi oriunda Itália como afirma Alejandro Coroleu,

Desde finales del siglo XIV el humanismo italiano fue llegando, siquiera modestamente, a la Península Ibérica. Tempranos contactos entre grupos intelectuales autóctonos y representantes de la nueva cultura italiana, materializados en intereses de bibliófilos, amistades personales, correspondencia epistolar o viajes, permitieron en un principio la traducción y difusión de algunas obras clásicas y de algunos textos de los propios humanistas italianos.¹⁰

Na Espanha os principais intelectuais desse contexto foram Iñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana, Nuño de Guzmán, Ferran Valentí, Alfonso de Palencia entre outros. Semelhante a Portugal, a presença do *studia humanitatis* foi fundamental para a disseminação dos princípios humanistas na universidade. Antonio de Nebrija foi o espanhol que mais contribuiu para a introdução dos novos valores no campo da educação, após estudar na Universidade de Bologna retornou da Itália imbuído de ideias que valorizavam e o homem e os estudos da letras e rompiam com o classicismo medieval, também estimulou o ensino do latim e ressaltou o importância da gramática, que segundo Mattoso foi o elemento chave para a reforma cultural e moral do homem.¹¹

Os contatos estabelecidos entre Portugal e os reinos espanhóis se iniciaram muito antes da união ibérica, através da circulação de estudantes e intelectuais entre as universidades de Salamanca e Coimbra e também pelos casamentos realizados entre os membros das cortes que proporcionaram uma relação de parentesco e solidariedade entre Madrid e Lisboa, em especial entre a nobreza e o alto clero. Ana Paula Lourenço, em sua pesquisa sobre os matrimônios, afirma que o casamento não promovia apenas a união dos monarcas, pois a rainha, por exemplo, levava consigo alguns membros da corte para acompanhá-la em sua nova moradia: eram os chamados séquitos da rainha e casas da rainha. Apesar dessas uniões gerarem bons espaços para acordos políticos e negócios, os grupos pertencentes às camadas mais baixas não demonstravam satisfação ou interesse no enlace matrimonial, pois acreditavam que essa prática ameaçava a independência portuguesa. Além disso, o domínio de Castela sobre Portugal por quase meio século também contribuiu para a rejeição, por isso o adágio português: de Espanha nem bom vento, nem bom

¹⁰ COROLEU, Alejandro. **Humanismo en España**. Madrid: Introducción al Humanismo del Renacimiento, 1998, p. 295.

¹¹ MATTOSO, José. **História de Portugal**. Lisboa: Editorial Estampa, p. 376. O programa criado por Nebrija valorizava a gramática assegurando-lhe um papel renovador para a modernidade.

casamento.¹² John Elliott, em *La Espanha Imperial*, também enfatiza que os grupos de portugueses menos privilegiados e o baixo clero são por tradição anticastelhanos.¹³ Apesar da antipatia lusa foi perceptível a intensa troca cultural,

as sucessivas alianças matrimoniais entre as casas reais portuguesa e castelhana ao longo do século XVI e a união dual de sessenta anos contribuíram, de forma decisiva, para divulgar a cultura castelhana entre os círculos letrados portugueses e mesmo entre os estratos sociais. Não se tratou, contudo, de um mero fenômeno de importação cultural. Se é um facto que as princesas espanholas e seus séquitos, entre os quais devemos destacar a acção pouco conhecida de pregadores e confessores, tiveram um papel determinante na adaptação do castelhano entre os cortesãos e homens de letras desejosos de agradar às cortes regias, não é mesmo verdade que Felipe II e seu filho Carlos falaram fluentemente português, educados que foram por aias lusas sob a orientação tutelar da imperatriz Isabel.¹⁴

A partir de 1560, Felipe II estende seus domínios ao trono português e acentua ainda mais as trocas culturais na sociedade peninsular. Além dos aspectos sociais, a arte e a cultura ibérica são objetos que muito contribuem na análise dessa sociedade. A arquitetura, por exemplo, foi um elemento importante para o império espanhol. Alguns monumentos, como El Escorial, refletiam exuberância e imponência. Havia não somente o embelezamento dos espaços, mas também a preocupação com a valorização da fé cristã e uma mensagem política implícita. Segundo Ana Paula Megiani, a partir de Carlos V os monarcas espanhóis tornaram-se mecenas e colecionadores de pinturas, esculturas, obras arquitetônicas entre outros.¹⁵

Em Portugal, D. João III investiu em uma educação humanista trazendo novos materiais e professores para trabalharem na Universidade e no Colégio de Artes, criado por ele em 1548. Para Mendes este monarca foi o maior incentivador do campo cultural e intelectual até então, atendendo a defasagem na qual se encontravam as instituições de ensino em Portugal. Também foi responsável pela transferência do Estudo Geral, construído no século XIII, de Lisboa para Coimbra.

¹² Cf. PAIS, José Machado. De Espanha nem bom vento nem bom casamento: sobre um enigma sociológico de um provérbio português. **Análise social**. Vol XXI, Jul/Dez, 1985, p. 229-243.

¹³ Cf. ELLIOTT, John. **La España imperial**. Barcelona: Biblioteca Historia de España, 2006, p. 295.

¹⁴ LOURENÇO, Ana Paula Marçal. Os séquitos das rainhas de Portugal e a influência dos estrangeiros na formação da sociedade da corte (1640-1754). **Penélope**, n. 29, p. 49-82, 2003.

¹⁵ Cf. MEGIANI, Ana Paula Torres. n coleção de objetos, impressos e manuscritos nas livrarias de Portugal e Espanha. **Anais do Museu Paulista**, vol. 17, n. 1, p. 155-171, 2009.

Além dos espaços próprios para a educação a corte também recebeu vários intelectuais.

É notória a influência das obras erasmíticas sobre os letrados nos Países Baixos, na Alemanha, na Península Ibérica, na França e na Itália, “*sua doutrina que associava as técnicas e conteúdos do patrimônio humanístico - o método histórico-filosófico e a defesa das belas-letas contra os esquemas e processos da escolástica - com as aspirações de um cristianismo espiritual, ético e evangélico*”.¹⁶ Havia também exceções, como se percebe nos discursos de Pedro Margalho, Diogo de Gouveia Sênior e Estêvão de Almeida que relacionavam os estudos de Erasmo ao luteranismo, o que de fato ocorreu a partir da segunda metade do século XVI, principalmente após do Concílio de Trento que promoveu a substituição dos valores humanísticos pelos princípios do barroco, “*a abertura humanista significava permitir a circulação de idéias tidas como luteranas, o que no século XVI, português e espanhol dizia respeito aos adeptos de Erasmo*”.¹⁷

A partir desta transição o barroco foi vivenciado com mais ênfase na sociedade. Fernando de La Flor em sua obra *Passiones Frias* debruça-se sobre o momento da transferência de valores e concepções na sociedade ibérica, o autor afirma através da análise de uma imagem humanista, *Amicitia* de 1517, que as principais características desse período eram a virtude, a franqueza e a dignidade que descende da origem platônica. Porém com os novos padrões que emergiram do barroco substituíram a transparência das ações e pensamento pelo segredo e opacidade.¹⁸

O barroco abrange tanto definições artísticas quanto culturais e aproximadamente se estende da segunda metade do século XVI até o XVIII, variando conforme a região. Alguns teóricos o interpretam exclusivamente como estilo artístico, diferentemente dessa perspectiva, o barroco é analisado na península ibérica como uma estrutura cultural e mental que surge no estado absoluto espanhol e que recebe suas influências para configurar o estilo artístico contra-reformistas. Dessa forma ele é abordado por José Antonio Maravall, que o define como um conceito histórico e não meramente um estilo artístico que estabelecia as relações sociais entre os indivíduos. Apesar de absorver muitas características humanísticas, como a virtude e o dirigismo, o barroco também proporcionou o exercício de novos hábitos, por exemplo, a dissimulação e o comportamento frio e teatral.¹⁹

Para Kalina Vanderlei e Maciel Silva “*Autores como Maravall e D’Oliveira França descrevem a cultura barroca como tendo seu surgimento a partir da crise econômica e dos conflitos sociais no século XVI e XVII. Para superar essa crise, o Estado se tornou mais rígido e novas*

¹⁶ MENDES, António Rosa. *A vida cultural...*, p. 381.

¹⁷ ALMEIDA, Ângela Mendes. **O gosto do Pecado**: casamento e sexualidade nos manuais de confesores dos séculos XVI e XVII. 2ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1993, p. 35.

¹⁸ DE LA FLOR, Fernando R. **Passiones Frias**: secreto y dissimulación en el barroco hispano. Madrid: Pons Historia, 2005.

¹⁹ SILVA, Kalina Vanderlei. *Barroco Mestiço: Sistema de Valores da Sociedade Açucareira da América Portuguesa nos séculos XVII e XVIII*. **Revista de Humanidades**, vol. 7, n. 16, 2005.

formas de pensamento e de moral foram criadas”.²⁰ As novas práticas culturais encontravam-se relacionadas, de certa forma, com a disputa entre nobreza e burguesia pelo desejo desta em adquirir privilégios, refinar seu comportamento, e assim equiparar-se. O Barroco foi empregado pela Igreja Católica, que se encontrava abalada pelas idéias humanista antropocêntricas, na tentativa de dirigir a vida dos fiéis com o auxílio de manuais de conduta.

É este campo cultural que nos auxilia no desenvolvimento dos estudos acerca das produções disciplinares da época. Desde a Idade Média foram elaborados tratados doutrinários também chamando de manuais de comportamento que se estenderam ao longo do humanismo e do barroco, porém em cada uma dessas fases alguns aspectos foram introduzidos ou modificados de acordo com a sociedade e o período. Segundo Almeida, tratam-se de elementos importante que auxiliam no estudo sobre a mentalidade ibérica, pois é possível encontrar as proibições no campo da religiosidade e sexualidade e as táticas utilizadas pelo clero para coibir os atos pecaminosos.

Para auxiliar na manutenção do comportamento dos fiéis foram criados uma série de manuais que serviam de guia para orientação própria como também para instrução de terceiros, no caso dos textos destinados a educação infantil. Disseminavam a prática de exercícios rígidos de caráter formador, que se cumpridos, desenvolveriam uma boa moral. Se fizeram presentes em diversos campos: social, religioso, educativo, sexual, entre outros. As atividades estabelecidas nesses manuais eram justificadas como diretamente envolvidas com o espírito imortal de seus praticantes, acreditava-se que ele estava dissociado da matéria corporal, portanto deveria está protegido contra os atos imorais.²¹ Suas leituras sugeriam a padronização de comportamentos, que por sua vez se evidenciavam nas representações coletivas, como também a formação de um imaginário comum aqueles inseridos no contexto social ibérico cristão. Sobre o reflexo dos manuais sobre dos indivíduo Ângela Almeida afirma, “*o que esses homens e mulheres podiam enxergar, nos séculos XVI e XVII era uma ética, uma moral erigida pela igreja ao longo de séculos, lapidadas no Concílio de Trento, e transformadas em guia prático de ação, nomeadamente pela companhia de Jesus*”.²²

Dentre inúmeras produções de manuais destacamos o *Manual de Confessores e Penitentes* de Martín de Azpilcueta Navarro publicado em 1560. Martín nasceu em Azpilcueta no reino de Navarra em 1492 edescende de família nobre. Aos nove anos recebeu a primeira tosura, a partir de então dedicou-se a construir uma vida eclesiastica, pois percebia forte vocação para a atividades religiosas. Estudou teologia na Universidade de Alcalá e pouco depois continuou sua formação na França, onde tornou-se doutor em Cânone, deu início ao ensino nas universidades de Toulouse e

²⁰ SILVA, Kalina Vanderlei. SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de Conceitos Históricos**. São Paulo: Contexto, 2005, p. 32.

²¹ PROENÇA, Martinho de Mendonça de Pina e de. **Apontamentos para a Educação de Hum Menino Nobre**. Lisboa Occidental: Oficina de Joseph Antonio da Sylva, 1734.

²² ALMEIDA, Ângela Mendes. **O gosto do Pecado...**, p. 110.

Cahors. Pouco depois, em 1524, retorna a Espanha onde trabalha como professor na universidade de Salamanca. Em 1538 se transferiu para Coimbra convidado pelo rei D. João III para lecionar na Universidade portuguesa. Lá exerceu o ofício até 1554, durante este período foi uma das figuras mais respeitadas e de maior prestígio não apenas em Portugal, segundo Américo Ramanho escandalosamente bem pago em relação ao seus colegas. O autor também destaca o famoso discurso proferido por João Fernandes realizado de 17 de julho de 1548,

Este é o famoso Navarro de cujo o nome, glória, erudição está cheio tudo quanto das letras recebeu lustre. Nem a França cuja Tolosa de grande préstigo ele ensinou, nem Alcalá onde aprendeu filosofia e teologia, nem Salamanca que em muitos anos exornou de miríades de discípulos, nem finalmente Coimbra que tem instruído durante cerca de 12 anos, nenhum lugar, nenhum canto em que os homens deixem o seu rastro, calará o teu nome o Navarro, glória eminente da letras e da santidade. Não compra o silêncio, quem apresenta os livros (libros) e filhos (líberos). Proclamam livros, proclamam filhos, que o navarro está na terra para o bem da humanidade, não só como cultor de estudos, mas também como mecenas de estudiosos de tal modo tudo quanto tem, está ao dispor de todos. Alias para dizer de ti algo de novo fazer-te o elogio, seja este o teu título de honra mais verdadeiro: Navarro consagrou o direito canônico.²³

Percebemos através dessas palavras a importância conferida a Navarro e seu trabalho pelos intelectuais e autoridades portuguesas, seu reconhecimento também se dava nas principais universidades da Europa neste período. Além dos ensinamentos sobre direito canônico ele promoveu mudanças no sistema de eleição de professores, realizado até então através da votação dos estudantes, pois percebeu a rejeição desse grupo aos docentes estrangeiros.

Os manuais de confessores ganharam impulso no século XVI, isto se deve ao fato da confissão adquirir a concepção de sacramento a partir de Concílio de Trento (1545-1563), apesar da obrigatoriedade anual proclamada desde o IV Concílio de Latrão em 1215, normalmente deveria ser praticada no período da Páscoa. A partir de então ela passou a ser apresentada como um direito divino, há muito a Igreja buscava uma justificativa bíblica para tornar a confissão uma realidade assídua. Além disso, o padre que anteriormente pouco contribuía nesse processo passou a ser o intermediário entre o pecador e Deus, ganhando um papel fundamental para salvação, Angela Almeida afirma “*a moda do confessionais, que tem seu ápice no século XVI* ,

²³ RAMALHO, Américo da Costa. **Para a História do Humanismo em Portugal**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1998, p. 61, v. 1.

*está diretamente ligada à evolução da Igreja e ao peso que os sacerdotes foram acumulando paulatinamente enquanto intermediários da relação do cristão com Deus”.*²⁴

Após torna-se obrigatória, ganhou espaço nos manuais com o objetivo de instruir os padres e os fiéis com relação aos diversos tipos de pecados. Os confessionais, também chamados os tratados com esta temática, em geral traziam descrições sobre dos sete pecados capitais, dez mandamentos e sacramentos. Não havia ainda uma separação nítida entre o crime e o pecado, eram colocados sobre o mesmo peso o adultério, a sodomia, o estupro, entre outros, também pouco se diferenciava o pecado praticado da intenção ou pensamento, segundo Navarro todos deveriam ser tratados como de mesma espécie. Porém a condição social do acusado e da vítima interferia na pena que se aplicava ao pecador, agravando-se se este estivesse em uma camada inferior.

Ao passo que os confessionais se difundiam crescia a aversão de alguns grupos, sobretudo os burgueses e protestantes, a respeito dos conteúdos presentes nas obras. As acusações pairavam sobre as descrições detalhadas dos pecados, que acabavam por incitar os fiéis e provocar o desejo através da leitura indo de encontro ao principal objetivo do tratado, evitar a prática do pecado. Outra crítica estava baseada no probabilismo que consiste no não cumprimento de uma norma em caso dúvida do pecador como também no relaxamento da penitência quando não existisse clareza sobre as intenções do delito.

Doutor Navarro declara no manual de confessores que sua obra se trata de “em ho qual breue & particular & muy verdadeyramente se decidem & declarã quasi todas as duuidas & casos que nas confissões soe[m] ocorrer acerca dos peccados, absoluições, restituções & censuras / composto por hu[m] religioso da ordem de Sam Francisco da prouincia da piedade... Coimbra”.²⁵ Navarro não enfatizava a necessidade de descrição detalhada do pecado por parte do confessor, mas a quantidade de vezes que foi realizado. Segundo ele também há de se ter atenção no momento da elaboração da pergunta, para assim obter o relato preciso,²⁶

(...) que em os peccados da carne nam deça muyto aas circunstancias particulares, preguntandoas meudamente. Porque nam provoque com isso a si, & ao penitente a deleytacam. (...) Porem quando perguntar da poluçam voluntária, & extraordinária, ou da fornicação, nam pergunte pólo modo com que a fez. Porque basta dizerlhe quantas vezes cometeo este

²⁴ ALMEIDA, Ângela Mendes. **O gosto do Pecado...**, p. 11 e 16.

²⁵ NAVARRO, Martin Azpilcueta. **Manual de Confessores & Penitentes** [...]. Composto por ho muito resolutu e celebrado Doutor Martin Azpilcueta Navarro. Coimbra: João de Barreira, 1560.

²⁶ Segundo Ângela Almeida era comum a prática de perguntas detalhistas e francas que acabavam por excitar o confessor oferecendo informações por vezes desconhecidas ou não praticadas por ele. Ver ALMEIDA, Ângela Mendes. **O gosto do Pecado...**

pecado, & o que he necessario p'era conhecer a casta & espécie do peccado, sem mais descender a suas torpes circunstancias.²⁷

Inicialmente são descritas as três partes da penitência: contrição, confissão e satisfação. A Confissão é a declaração legítima dos pecados diante de sacerdotes com esperança de perdão. São frequentes no texto analogias, por exemplo, a comparação do pecador a um doente, pois alma após o pecado está em fermo, como por comer ou beber demais. Por isso a necessidade de se confessar para despoluir o corpo e mente. O confessor, portanto teria a função semelhante à de um médico, que se propõe a cuidar da alma. São feitas algumas referências a passagens bíblicas que exemplificam a necessidade de se confessar, como observamos na parábola do filho prodigo que precisou declarar seu pecado ao pai após arrepende-se e o ladrão crucificado ao lado de Jesus Cristo que o reconheceu como filho de Deus. Ambos alcançaram a graça após assumirem a condição de pecador. O confessor é obrigado a perguntar ao penitente, com autoridade deve questionar sobre o que ainda não sabe, pois dessa maneira o penitente revelará o ato cometido contra Deus ou contra se mesmo, no caso do pecado da carne. Navarro aponta a existência de alguns pecados mortais como a soberba e a vã glória, além de outros relacionados aos dez mandamentos.

A obra de Navarro fez parte do contexto da contra-reforma, norteou os jesuítas na Península Ibérica como também foi enviada a América Portuguesa como consta na relação do inventário do bispo de Pernambuco D. Tomás da Encarnação Costa e Lima,²⁸ dessa forma suas orientações estiveram presentes nos primórdios da ação catequética e introduziram através dos clérigos a doutrina cristã e em especial a prática da confissão. Muitos jesuítas foram seus alunos, e se utilizaram de suas obras como um guia para auxiliar na catequese e conversão no novo mundo.²⁹ Dentre eles podemos destacar o Padre Manuel da Nóbrega que veio na primeira missão jesuítica acompanhado do sobrinho de Martín, João de Azpilcueta Navarro. Segundo Nóbrega, um excelente professor conforme revelou nas cartas enviadas ao antigo mestre que permanecera em Coimbra.

Os estudos de Jaqueline Ferreira da Mota em *Notas sobre o confessional no século XVI na Europa e no Brasil: Azpilcueta Navarro e Anchieta* nos mostra que apesar da forte influência de Navarro exercida sobre os jesuítas houve adaptações na maneira de questionar os indígenas durante a confissão, pois a realidade européia muito se enquadra no Manual de Confessores e Penitentes e se difere da vivência dos aborígenes da América. Na obra *Doutrina Cristã*: doutrina autógrafa e confessional de José de Anchieta o padre deixa clara as diferenças que impossibilitam o emprego literal das orientações dos confessionais do velho mundo, Mota afirma “uma hipótese

²⁷ NAVARRO, Martín Azpilcueta. **Manual de Confessores & Penitentes**[...], cap.V.

²⁸ Arquivo Histórico Ultramarino. Caixa 151, documento 10974, 1784.

²⁹ Um dos alunos de Navarro foi o padre Manuel da Nóbrega que estudou na Universidade de Coimbra. Cf. LEITE, Serafim. Um breve itinerário para uma biografia do padre Manuel da Nóbrega. **Brotéria**, 1955, p. 28.

para a descrição do pecado solicitada por Anchieta é que os índios contavam até quatro, e por isso, não saberiam quantificar os pecados". A quantificação era um elemento de suma importância durante a descrição do pecado, mas não adquiria a mesma importância quando aplicada sobre os indígenas.

A América portuguesa recebeu influências culturais ibéricas através dos jesuítas e dos manuais. Com a utilização desses guias de comportamento algumas características próprias da sociedade ibérica se reproduziram no mundo colonial, com suas devidas adaptações, como nas procissões e rituais funerários, além de hábitos da etiqueta.³⁰

A produção de manuais de comportamento foi uma das maneiras encontradas pela Igreja Católica, que vinha perdendo fiéis devido a Reforma Protestante na Europa no século XVI, para evitar novas perdas e gerir com mais ênfase a sociedade. Por essa razão os manuais se portavam com um instrumento de auxílio na manutenção da ordem. Eles foram enviados para a América Portuguesa e se tornaram aparelhos de orientação para a elite açucareira. Dessa forma, o imaginário ibérico adquirido através das leituras permeou essa sociedade fortalecendo o dirigismo e as representações.

³⁰ SILVA, Kalina Vanderlei. Barroco Mestiço: Sistema de Valores da Sociedade Açucareira da América Portuguesa nos séculos XVII e XVIII...

O trabalho temporal nas oficinas conventuais coloniais: Beneditinos, Carmelitas e Franciscanos

Sônia Maria Fonseca¹

Nas duas últimas décadas do século XVI, se estabeleceram no Brasil três grandes ordens de tradição medieval, a saber: beneditinos, carmelitas e franciscanos.

Os beneditinos ou monges da Ordem de São Bento estabeleceram-se, na Bahia, em 1581. Passados cinco anos, os mosteiros do Brasil formaram uma província, cuja direção era do abade da Bahia, ficando sob a dependência da Congregação Beneditina de Portugal, onde a ordem se estabelecera, em 1146, sob os auspícios de D. Afonso I. Nesse mesmo ano de 1586, os mosteiros do Rio de Janeiro e Olinda foram alçados à condição de abadias, ficando assim, em fins do século XVI, estabelecidos cinco conventos beneditinos nos grandes centros urbanos coloniais do litoral brasileiro: Olinda, Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo e Paraíba.

Os carmelitas aportaram, pela primeira vez, no Brasil, em 1583, vindos com a expedição comandada por Frutuoso Barbosa, que tinha como incumbência povoar a Paraíba. Devido a uma tempestade acabaram por aportar em Recife, fundando, então, o convento de Olinda. Em 1586, realizaram uma segunda fundação na Bahia; em 1589, em Santos; em 1590, no Rio de Janeiro. De modo que, em 1595, o capítulo provincial realizado em Lisboa criou a vice-província do Brasil com os conventos de Olinda, Bahia, Santos e Rio de Janeiro.²

A Custódia de Santo Antônio do Brasil, da ordem dos franciscanos, foi criada, em 1584 e esteve sob a direção do Frei Melquior de Santa Catarina, até 1590, quando deixou fundados quatro conventos e a fundação de dois outros em estado adiantado. São eles: Olinda (1585), Salvador (1587), Igarçu - Pernambuco (1588), Paraíba (1589), e Vitória (1595). Em 1659, essa Custódia dividiu-se em duas províncias: Província de Santo Antônio do Norte e Nordeste (1585) e a Província da Imaculada Conceição do Sul (1675).

Outras ordens se estabeleceram na América Portuguesa, a partir do século XVI, entre elas Carmelitas Descalços (Terésios) (1665), na Bahia; Mercedários, no Pará (1640); Oratorianos ou congregados do Oratório, formados por religiosos nascidos no Brasil; Ordem dos Capuchinhos.

As ordens religiosas viveram alguns percalços no Brasil Colônia, em períodos históricos bem definidos, o que lhes acarretou danos ao patrimônio com confiscos e saques, como quando da invasão Holandesa a Pernambuco, ou a contestação ao seu trabalho pastoral e ao patrimônio acumulado ocorrido durante o período pombalino que impôs restrições à vida dessas ordens além da expulsão dos jesuítas, e, por fim,

¹ Pós-Doutoranda. Laboratório de História da Arte/PPGH/ICH/UFJF.

² HORNAERT, Eduardo et al. **História da Igreja no Brasil**: Ensaio de interpretação a partir do povo: Primeira Época – Período Colonial. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 214.

quando da vinda da família real para o Brasil, quando foram confiscadas as propriedades conventuais para acomodação da família real e da corte portuguesa, no Rio de Janeiro, tendo os religiosos que lidar com o transtorno acarretado por mudanças, para assentar tantos carmelitas quanto capuchinhos, sobretudo os últimos ficaram mal acomodados durante vinte anos à espera da edificação de um novo convento.³

Foi nos conventos das três ordens religiosas medievais estabelecidas na colônia, afora aquelas residências (casas, colégios, fazendas) dos jesuítas, que funcionaram numerosas oficinas com o emprego do trabalho manual dos monges e, maiormente, de seus escravos, como podemos observar pelas suas regras e constituições. Há nessas regras, estatutos e constituições, certa ênfase na dimensão edificante do trabalho, que eleva a humildade e combate a ociosidade (a origem de todos os vícios), como forma de justificar uma atividade que, em suma, sempre foi vista com restrições pelos corpos de leis eclesiásticos. As próprias divisões estabelecidas nos textos regulamentares são determinantes, pois trazem distinções como trabalho temporal, trabalho manual, ofícios divinos, ofícios seculares, ofícios mecânicos etc.

Cunha salienta o papel que essas organizações religiosas desempenharam na valorização da prática das tarefas manuais e artesanais, destacando o papel dos beneditinos:

os mosteiros propiciaram [...] um espaço onde o artesanato, assim como os trabalhos manuais, em geral, foram valorizados, [...] no âmbito de uma concepção do mundo bastante diferente da Antiguidade clássica o catolicismo.

Nesse sentido, a *Regula Benedicti* trouxe uma concepção completamente nova de trabalho. Em vez de ser visto como condição para a virtude, a exemplo da Antiguidade, o ócio passou a ser definido como o pai dos vícios. Para combatê-los, além da oração, os seguidores de São Bento eram instados a exercerem um trabalho manual por algumas horas a cada dia, segundo a máxima *ora et labora*.

Para não deixar dúvidas, uma das passagens da *Regula* dizia que os religiosos 'são verdadeiros monges quando vivem do trabalho das próprias mãos'. Ao que parece, essa era uma exortação mais retórica do que efetiva, pois a finalização do trabalho era, nos mosteiros beneditinos, mais moral do que propriamente produtiva, o que levou Mário Manacorda a considerá-lo como uma espécie de *hobby*, na acepção contemporânea do termo. As atividades propriamente produtivas, de que dependia a existência material do mosteiro, eram confiadas a trabalhadores não pertencentes à comunidade religiosa. Estes trabalhavam nas mesmas condições em que

³ PALAZZOLO, F. Jacinto de. **Nas Selvas do Mucuri e do Rio Doce**. 3ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1973, p. 10.

trabalhariam para os remanescentes patrões romanos ou para os novos patrões bárbaros.⁴

A primeira metade do século XVIII representou uma fase de grande expansão e prosperidade para as ordens religiosas que contavam com suas próprias províncias estabelecidas e podendo contar com os auxílios pecuniários e dotações do governo português, condição econômica e política que se altera, na segunda metade dos setecentos.⁵

Benedítnos

A História da Ordem Beneditina no Brasil foi mais vezes e mais amplamente narrada pelos próprios cronistas beneditinos, como Dom Joaquim Grangeiro Luna e Dom José Lohr Endres. O primeiro “Cronista da Província” foi Frei José de Jesus Maria (1666-1729). Eleito por uma junta chefiada por Frei José de Santa Maria que ordenou que se elegeisse um Cronista- mor da Província,

ao qual incumbiu anotar todos os acontecimentos de vulto que se dessem na vida claustral, como também de escrever as biografias dos monges que falecessem nos seus mosteiros. Até então, por grande descuido, negligência ou esquecimento não se observava a Constituição que ordenava ao arquivista cuidasse, pontualmente, da escrita de tão importantes memórias.⁶

Endres aponta que nas artes liberais, notabilizaram-se na arquitetura os monges Fr. Macario de S. João e Fr. Bernardo de S. Bento; na escultura Fr. Agostinho de Jesus e Fr. Domingos da Conceição Silva; na pintura Fr. Ricardo do Pilar e Fr. Estêvão do Loreto Joassar: *“artistas, que, com seu talento e esforço, contribuíram enormemente para a construção e enriquecimento dos maiores monumentos artísticos e históricos do Brasil”* ([1980], p.129). Segundo esse cronista os monges deram atenção às artes liberais, à mecânica, às indústrias e à agricultura, atividades essas praticadas nos claustros beneditinos, ao que nos cabe salientar para correção histórica: com emprego de mão de obra escrava africana, abundante nas fazendas e presente nos claustros para a execução dos “trabalhos vis”, ou seja, domésticos e manuais.

Luna classifica as atividades dos monges em duas frentes: internas, ou os exercícios de vida contemplativa, se relacionam com a vida monástica ordinária com estrita observância da *Opus Dei* e da vida litúrgica e as demais observâncias. Pode-se afirmar que estas eram as preferidas nos claustros; externas, ou de apostolado, são as

⁴ *Ibidem.* CUNHA, Luiz Antônio. **O ensino de ofícios artesanais e manufactureiros no Brasil Ecravocrata**. São Paulo: Editora da UNESP; Brasília: Flacso, 2000, p.11.

⁵ HORNAERT, Eduardo et al. **História da Igreja no Brasil...**, p. 220.

⁶ ENDRES, D. José Rohr, OSB. **A Ordem de São Bento no Brasil Quando Província – 1582-1827**. Salvador: Editora Beneditina, 1980, p. 131.

dos exercícios da vida ativa, com participação na vida paroquial, educação da juventude, administração das fazendas e lavouras, seguindo à risca a antiga sentença monástica *Ora et Labora*.⁷

Pelas **Regras do Glorioso Patriarca São Bento**, “*é chamada Regra porque dirige os Costumes dos que a ela obedecem*”, há 4 gêneros de monges assim definidos, no capítulo 1:

É sabido que há quatro gêneros de monges. O primeiro é o dos cenobitas, isto é, o monasterial, dos que militam sob uma Regra e um Abade.

O segundo gênero é o dos anacoretas, isto é, dos eremitas, daqueles que, não por um fervor inicial da vida monástica, mas através de provação diuturna no mosteiro, instruídos então na companhia de muitos aprenderam a lutar contra o demônio e, bem adestrados nas fileiras fraternas, já estão seguros para a luta isolada do deserto, sem a consolação de outrem, e aptos para combater com as próprias mãos e braços, ajudando-os Deus, contra os vícios da carne e dos pensamentos.

O terceiro gênero de monges, e detestável, é o dos sarabaítas, que, não tendo sido provados, como o ouro na fornalha, por nenhuma regra, mestra pela experiência, mas amolecidos como numa natureza de chumbo, conservam-se por suas obras fiéis ao século, e são conhecidos por mentir a Deus pela tonsura.[...]

O quarto gênero de monges é o chamado dos giróvagos, que por toda a sua vida se hospedam nas diferentes províncias, por três ou quatro dias nas celas de outros monges, sempre vagando e nunca estáveis, escravos das próprias vontades e das seduções da gula, e em tudo piores que os sarabaítas. Sobre o misérrimo modo de vida de todos esses é melhor calar que dizer algo. [...]
(Tradução e Notas de Dom João Evangelista Enout, OSB, Rio de Janeiro, última revisão em 18/05/2002) (Grifo nosso)

Luna destaca a atuação dos monges beneditinos nas suas fazendas que não foram poucas, principalmente no Rio de Janeiro, com as grandes fazendas de Jacarepaguá e Niterói, onde dispunham de engenho para o fabrico de açúcar e o da farinha de mandioca, olarias, oficinas de carpintaria.⁸

Entre os documentos consultados no *Arquivo Segreto Vaticano*, localizamos um que aponta um rol de nomes e funções de monges do mosteiro no Rio de Janeiro. Constam como mestre de obras os freis José de S.¹⁰, Pedro do Nascim.¹⁰, e mestre de obras e, também, procurador Padre Frei Fran.¹⁰ Machado. Como enfermeiro aparece o Frei Collegial Fr. Marcellino.⁹

⁷ LUNA, D. Joaquim G. de, OSB. **Os Monges Beneditinos no Brasil**: esboço histórico. Rio de Janeiro: Editora “Lumen Christi”, 1947, p. 73-74.

⁸ *Ibidem*, p.8.

⁹ Arquivo Segreto Vaticano, *Arch. Nunç. Lisbona*, Cx.^{an.} 68(3), fl.23-24,1809.

Voltando às **Regras do Glorioso Patriaca São Bento**, observamos em vários de seus capítulos, referências diretas e indiretas ao trabalho temporal, isto é, trabalho manual, e às formas de organização e divisão do trabalho nos intramuros conventuais. No capítulo 31, de *Como deve ser o Celeireiro do mosteiro*, determina-se que a escolha do Celeireiro, função equivalente a de um almoxarife, recaía sobre

um irmão sábio, maduro de caráter, sóbrio, que não coma muito, não seja orgulhoso, nem turbulento, nem injuriador, nem tardo, nem pródigo, mas temente a Deus; que seja como um pai para toda a comunidade. Tome conta de tudo; nada faça sem ordem do Abade. Cumpra o que for ordenado.[...]Veja todos os objetos do mosteiro e demais utensílios como vasos sagrados do altar. Nada negligencie. Não se entregue à avareza, nem seja pródigo e esbanjador dos bens do mosteiro; mas faça tudo com medida e conforme a ordem do Abade.

As indicações preveem, ainda, que, sendo a comunidade numerosa, possa o Celeireiro contar com a ajuda de auxiliares, desde que se cumpra o ofício que lhe for confiado. *Às horas convenientes seja dado o que deve ser dado e pedido o que deve ser pedido.* O capítulo 32 trata dos instrumentos de trabalho e de uso cotidiano do mosteiro, sendo prescrito ao Abade que busque

irmãos de cuja vida e costumes esteja seguro e, como julgar útil, consigne-lhes os respectivos objetos para tomar conta e recolher. Mantenha o abade um inventário desses objetos, para que saiba o que dá e o que recebe, à medida que os irmãos se sucedem no desempenho do que lhes for incumbido. Se algum deixar as coisas do mosteiro sujas ou as tratar negligentemente, seja repreendido; se não se emendar, seja submetido à disciplina regular.

Os monges que se ocupavam do ofício da cozinha, e a nenhum deles era dada a dispensa para esse trabalho, salvo em caso de doença e de se ocupar em *assunto de grande utilidade*, o faziam por um período contínuo de uma semana. Se os indicados apresentassem fraqueza, previa-se que fossem arranjados para eles auxiliares *a fim de que não o façam com tristeza*. Se o mosteiro contasse com muitos religiosos poderia haver dispensa do Celeireiro nas tarefas da cozinha.

Nos capítulos 39 e 40 são observadas as medidas destinadas à comida e à bebida que eram previamente determinadas, com o incentivo à prática do jejum de *carnes de quadrípedes*. Tais medidas baseavam-se no critério suficiência em relação à condição da saúde física (fraqueza física, velhice etc), a quantidade de trabalho executado, combatendo-se os excessos de comida (gula). Note-se que a relevância do fator trabalho como determinante para a quantidade de alimento que toca a cada monge, está condicionada ao entendimento e critério do Abade. Embora a regra não aponte as medidas cabíveis aos escravos dos mosteiros e das fazendas, redigida e

promulgada em época anterior à escravidão moderna, faz supor que estivessem, também, eles submetidos ao rigor das medidas, em contraposição ao excesso de trabalho nas lavouras e na pecuária, e, até mesmo, ao penoso trabalho doméstico.

O trabalho manual cotidiano é tema de um capítulo (capítulo 48), e favorece uma melhor compreensão da sua real condição e alcance para os beneditinos, comparado às atividades de trabalho intelectual, como a leitura. Destaca-se o fato das horas do dia serem rigorosamente repartidas entre o trabalho manual (temporal) e o trabalho espiritual (as chamadas horas canônicas).

Sobre os artistas beneditinos, Dom Clemente Maria da Silva Nigra dedicou monografias a alguns deles, especialmente do mosteiro do Rio de Janeiro. *Frei Bernardo de São Bento o arquiteto seiscentista do Rio de Janeiro* e *Construtores e Artistas do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro*, ambas publicadas em Salvador, em 1950, pela Tipografia Beneditina. Desta última obra resultaram duas separatas, publicadas na mesma ocasião e tipografia, sobre dois outros artistas do mosteiro do Rio de Janeiro – *Frei Domingos da Conceição, o Escultor Seiscentista do Rio de Janeiro* e *Frei Ricardo do Pilar, o Pintor Seiscentista do Rio de Janeiro*.

O Frei Bernardo de São Bento Correa de Souza, monge-arquiteto, foi o autor das *Declarações de obras*, de 1684, manuscrito localizado (1939) e transcrito (de janeiro a abril de 1942) por Nigra, donde estão arroladas todas as obras desse mosteiro, onde ingressou em 1668 e permaneceu até 1693. Neste mesmo documento Frei Bernardo de São Bento declara que antes do ingresso na vida claustral não trabalhou com arquitetura e não exerceu o papel de mestre de obras, devendo à influência dos arquitetos Sebastião Serlio e Luis Serrão Pimentel a sua formação autodidata.¹⁰

O último item da Regra de São Bento que pomos em relevo é o capítulo 66, que trata *Dos porteiros do mosteiro*, ocupação à primeira vista ordinária, reveste-se de um grau de importância, uma vez que é o porteiro quem faz a ligação do mundo interno do claustro com o mundo externo.

Coloque-se à porta do mosteiro um ancião sábio que saiba receber e transmitir um recado e cuja maturidade não lhe permita vaguear. O porteiro deverá ter a cela junto à porta para que os que chegam o encontrem sempre presente e dele recebam resposta. Logo que alguém bater ou um pobre chamar, responda "Deo gratias" ou "Benedic" e, com toda a mansidão do temor de Deus, responda com presteza e com o fervor da caridade. Se o porteiro precisa de auxiliar, receba um irmão mais moço. Seja, porém, o mosteiro, se possível, construído de tal modo que todas as coisas necessárias, isto é, água, moinho, horta e os diversos ofícios, se exerçam dentro do mosteiro, para

¹⁰ NIGRA, D. Clemente Maria da Silva. **Construtores e Artistas do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro**. Salvador: Tipografia Beneditina Ltda., 1950 (Coleção Ars Historia que Brasiliae).

que não haja necessidade de os monges vaguearem fora, porque, de nenhum modo convém às suas almas. Queremos que esta Regra seja freqüentemente lida na comunidade para que nenhum irmão se escuse por ignorância. (Capítulo 66 - Dos porteiros do mosteiro)

A ordem dos beneditinos, pela sua condição monástica – única das três ordens religiosas medievais examinadas aqui, não excluía os monges da lida cotidiana nos trabalhos temporais do mosteiro, como pudemos ver. Ser cantor-mor, por exemplo, a par da música ser considerada pertencente ao escopo das artes liberais e, portanto, atividade mais ligada ao intelecto do que física, era considerado um trabalho extenuante e intenso que requeria muito esforço físico, dentro da disciplina da regra beneditina, haja vista que o ato de salmodiar é praticado várias vezes num mesmo dia da vida monástica. A carta enviada ao Nuncio Apostólico, pelo Frei João Rozario Soares, do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, supostamente de 1809, implorando a sua dispensa do ofício, alegando fadiga por exercer “este penoso ofício”, e requerendo os privilégios de padre mestre jubilado, dá uma medida de quão laboriosa era a tarefa de cantar, nas várias cerimônias da vida beneditina.¹¹

Carmelitas

A bibliografia sobre a ordem dos Carmelitas no Brasil Colônia ainda é muito módica, sendo o *Arquivo Geral da Ordem do Carmo (AGOC)* ou *Arquivo Geral da Província de Santo Elias*, pouco conhecido quanto às possibilidades de pesquisa, embora a localização seja precisa - encontra-se, atualmente, em Belo Horizonte, é aspiração antiga dos pesquisadores da Igreja no Brasil Colônia que seu acesso seja franqueado. De uma dissertação de mestrado sobre a Ordem do Carmo na primeira metade do século XIX,¹² obtivemos, somente, oito títulos esparsos, que vão de um caráter monográfico,¹³ incluindo aí as ordens terceiras, de leigos não conventuais, até uma visão generalista da ordem em Portugal,¹⁴ escapando, portanto, do nosso foco de pesquisa.

A situação da Ordem do Carmo, no início do século XVII, passados 26 anos da sua implantação, era próspera a julgar pelos números significativos num contexto colonial: dispunha de um total de 99 religiosos distribuídos em 6 casas conventuais – Olinda (30), Bahia (30), Rio de Janeiro (14), Santos (10), São Paulo (8), Paraíba (7).

¹¹ Archivio Segreto Vaticano, *Arch. Nunz. Lisbona*, Cx.^a n.º 68 (3), fl.175 [1809].

¹² MOLINA, Sandra Rita. **Des(obediência), Barganha e Confronto: a luta da Província Carmelita Fluminense pela sobrevivência (1780-1836)**. Campinas: Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 1998.

¹³ NARDY FILHO, 1919; PRATT, 1941; LOPES, 1942; MONTEIRO, 1978; MENDES, 1980; BENEDETTI FILHO, 1990

¹⁴ WERMERS, 1963; BOAGA, 1989.

Foram construídos conventos em Angra dos Reis, Sergipe e Mogi das Cruzes, São Luís do Maranhão e Belém do Pará.¹⁵ Em 1641 foi instituída a Província de Santo Elias dividida em duas outras sub-províncias: do Estado do Brasil, com 9 conventos, e a do Maranhão, com 3 casa conventuais.¹⁶

Uma das poucas referências sobre a Ordem do Carmo trata-se de um estudo monográfico sobre a vida e obra do padre carmelita Jesuíno do Monte Carmelo, ou Jesuíno Francisco de Paula Gusmão, de autoria de Mário de Andrade, conforme já foi apontado anteriormente. Nessa biografia, feita sob encomenda para a Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (S.P.H.A.N.), algo literária como quis o autor, ele refaz a trajetória histórica do carmelita desde a cidade de Santos, onde nasceu, em 1764, e deu os primeiros passos autodidatas na formação artística, até 1819, quando atingiu seu apogeu como arquiteto, mestre de obras, pintor e escultor, deixando inacabado o seu trabalho na Igreja e Convento de Nossa Senhora do Patrocínio, em Itu. Para Mário de Andrade, o mulato carmelita era *a mais curiosa e importante figura da arte colonial paulista*.¹⁷

Mário de Andrade supõe que o padre carmelita tenha aprendido o ofício de pintor. quando ficava horas a observar e contemplar os altares da igreja carmelita, na cidade de Santos, *pobre de pintura nesse tempo*. Sentencia o autor: *Não se sabe com quem nem como aprendeu o ofício*.¹⁸ Por volta dos quatorze, principiara a pintar embora nem tivesse domínio da técnica de preparar as tintas, e a tanger o órgão, aprendendo os rudimentos da música com o padre-mestre encarregado do coro do convento.¹⁹ Quando chega a Itu, com dezessete anos, levado por um frade nomeado presidente do Hospício do Carmo de Itu, os frades carmelitas de Santos já o consideravam pintor, muito embora não houvesse promessa de trabalho, além da possibilidade de tocar órgão, de *“algum servicinho de sacristão”*, e alguma pintura para realizar, conforme especula o biógrafo.²⁰ Quando aporta em Itu, o carmelita encontra a cidade numa *“arrancada artístico-religiosa”*, onde pode exercer a pintura sob a supervisão de José Patrício da Silva Manso. Suas habilidades vão despontando, pouco a pouco, tendo se aperfeiçoado no desenho quando da execução das pinturas do Igreja de Nossa Senhora do Carmo de Itu.

Apesar de retratar o carmelita, às vezes, mais arrebatado e atirado ao trabalho do que propriamente técnico e com maestria, o fato é que Jesuíno do Monte Carmelo e José Patrício da Silva Manso foram considerados pelo modernista, dois dos maiores pintores da Capitania de São Paulo, bem como pela historiografia que o sucedeu.

Andrade conclui favoravelmente ao artista,

¹⁵ HORNAERT, Eduardo et al. **História da Igreja no Brasil...**, p. 218.

¹⁶ *Ibidem*, p. 219.

¹⁷ ANDRADE, Mário. **Padre Jesuíno do Monte Carmelo**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1963, p. 31.

¹⁸ *Ibidem*, p. 32.

¹⁹ *Ibidem*, p. 32-33.

²⁰ *Ibidem*, p. 34.

que do ponto de vista da arte erudita européia, a obra do padre Jesuino do Monte Carmelo apresenta numerosas deficiências, que, a meu ver, não o são exatamente. Deficiências de desenho, de composição, de cromática mesmo. Mas em compensação a obra do padre mantém uma unidade conceptiva e evolutiva tão forte, um ‘ideal’ perseguido e realizado com tamanha pertinácia, que não me parece possível atribuir as deficiências comparativas dela a uma incapacidade pessoal do artista, e nem mesmo à ignorância, embora esta existisse.²¹

Tratamos a partir daqui da Regra da Ordem do Carmo: *A Regola Primitiva Data da Alberto Patriarca Di Gierusalemme Alli Religiosi dell’Ordine della Vergine Maria Del Monte Carmelo. Confermata, corretta, & emendata da Papa Innocentio VIII. Di Felice ricodatione*—conforme inscrição na folha de rosto do opúsculo.

Assim determina a Regra Primitiva sobre as “obras manuais”:

Deveis fazer alguma obra manual [trabalho], a fim de que o demônio vos encontre sempre ocupado, e não encontre nenhuma entrada na vossa ociosidade para entrar em vossa alma.[...] Com trabalho, e fadiga, [diz] temos conservado entre vós, trabalhando de dia e de noite, para não pesarmos uns aos outros, não que não tivéssemos autoridade/direito para isso, mas para dar-lhes nós mesmos por exemplo, [...] quem não quiser trabalhar, não coma. Temos ouvido que alguns de vocês levam uma vida irrequieta, sem fazer nada: a estes indivíduos exortamos e pregamos no Senhor Nosso Jesus, que trabalhem em silêncio e ganhem o seu próprio pão: esta estrada é boa e santa, caminhais por ela.²² (Tradução nossa, livre, do original em italiano).

Na variação dessa Regra aplicada à *Regra e Constituição das Religiosas Primitivas Descalças da Ordem da Gloriosa Virgem do Monte Carmelo* (1630), ou seja, Carmelitas Descalças, destacamos algumas passagens que tratam do trabalho manual, absorvido numa condição exclusiva de vida contemplativa. Vejamos a seguir, em tradução nossa, livre, do original em italiano.

Do trabalho e labor das mãos. Cap. IX

Não fazeis as monjas obra curiosa, mas o seu labor seja fiar e outras coisas, e obras semelhantes. Que não sejam tanto curiosas e fúteis. Que ocupem o intelecto e o distraiam da meditação ao Senhor e Deus, nem coisas de ouro, nem de prata.

²¹ *Ibidem*, p. 192-193.

²² *A Regola Primitiva Data da Alberto Patriarca Di Gierusalemme Alli Religiosi dell’Ordine della Vergine Maria Del Monte Carmelo*, p. 12-13.

Não discutam sobre o preço do trabalho, mas acolham pacificamente aquele, que dareis o seu para esse, e quando vejais que não se paga o dever, não façais tais trabalhos.

Não se dê mais a trabalhar às monjas pela metade, mas cada uma procure trabalhar para ganhar os víveres também para as outras.

Tenha-se grande conta daquele que comanda a Regra, isto é, que convém trabalhar aquele, que quer comer, como fez o apóstolo São Paulo, trabalhando com as próprias mãos, mas se alguma vez virem as monjas pegar por sua própria vontade qualquer meta para cumprir o dia, podem fazê-lo, mas não se dê penitência alguma, [...]

Do silêncio, e retornar à cella. Cap.X

Todo o tempo que as ditas Monjas não se ocuparem na comunidade ou nos ofícios do Convento, esteja cada uma por si na Cela, ou Capelinha, que a Superiora indicará, fazendo naquele lugar seu repouso e recolhimento qualquer trabalho manual, se não *for dia de festa*, e neste retiro observará aquilo que manda a Regra, que esteja cada uma por si. Nenhuma Monja possa entrar na Cela de outra sem a licença da Superiora.

Em nenhum Monastério seja Casa, ou Sala de Trabalho Comum, onde convém trabalhar juntas, que não se dê essa ocasião, estando juntas a romper o silêncio.²³

Exortação

Daquilo que são obrigadas a fazer, tanto a Superiora, como as outras Monjas nos seus ofícios.

O ofício da Superiora é por dever e diligência, que em tudo se observe a Regra, e Constituição, & ser muito zelosa, & velar pela honestidade, e clausura do Mosteiro; olhar como se exercitam os ofícios, e [ilegível] [...]

Ponha a Superiora, para porteira e sacristã, pessoas fiéis, [...]

Quando ocorrer que as irmãs oficiais, por estarem ocupadas com seu ofícios, não puderem comparecer às orações nas horas certas, que façam-na em outra hora.²⁴

Sobre os conventos carmelitas femininos não há, infelizmente, muita bibliografia. Hoornaert menciona que, somente, em 1750, foi lançada a pedra fundamental da igreja e convento de Nossa Senhora do Desterro (Convento de Santa Teresa), no Rio de Janeiro, e que a obra somente foi continuada graças à obstinação da fundadora Madre Jacinta de São José, que apesar das desavenças com o bispo D. Frei Antônio do Desterro, contava com o apoio do governador Gomes Freire de Andrade.

²³ *Ibidem*, p. 58-59.

²⁴ *Ibidem*, p. 68-74.

Franciscanos

Desde o início de sua existência, os frades menores na sua vida conventual se ocupavam da oração, do trabalho manual e da pregação.²⁵

A ociosidade foi o maior perigo da família local franciscana já desde o início e não deixou de preocupar bastante o Fundador. Quando diminuiu o número de leigos e aumentou o de frades dedicados aos estudos e aos ministérios, a ocupação foi mais fácil; foi também melhor organizado o trabalho doméstico e a mendicância diária.[...] Dez anos mais tarde, São Boaventura, em sua carta programática, recém eleito geral, assinalava a ociosidade como um dos males que mais afetavam a ordem.

Por isso, procuravam fazer com que, no horário diário da comunidade, ninguém ficasse sem ocupação. O mesmo Boaventura nos oferece um quadro das ocupações normais, apontando o *trabalho manual* remunerado como o menos conveniente ao servo de Deus, segundo uma corrente de opinião partilhada pelo doutor seráfico: uns trabalham no ministério das *confissões*, outros na *pregação*, outros nos *estudos*, outros no *ofício divino*, outros pedindo *esmolas*, outros nas *tarefas domésticas*, servindo, por obediência, aos enfermos e aos sãos; há os que exercem certos *ofícios mecânicos* em benefício dos próprios frades e dos estranhos – ‘da mesma maneira como colaboram entre si as formigas e as abelhas’ -, finalmente, há outros que percorrem, por obediência, diversas terras, quando faltam seculares idôneos. ‘E assim a ninguém se consente estar impunemente ocioso’.²⁶

A ação evangelizadora dos franciscanos no Brasil caracterizou-se por uma ampla gama de atividades pastorais associadas ao trabalho temporal, sendo que este garantia à primeira a sua manutenção.

constroem capelas, catequizam, assistem aos doentes, exercem seu ministério sacerdotal missionando as gentes, misturam-se com o indígena em trabalhos manuais, enquanto lançam as sementes de uma doutrinação. Fixam-se em algum lugar, e multiplicam suas andanças a várias aldeias. Atendem ao indígena, ao colono. Propiciam o viver do homem todo, carne e espírito. Homens da oração e do trabalho; da solidão e do

²⁵ IRIARTE, Lázaro, OFM. CAP. **História Franciscana**. Petrópolis: Vozes/CEFEPAL, 1985, (Coleção CEFEPAL, 20), p.141.

²⁶ *Ibidem*, p.145-146.

apostolado, não podem alheiar-se à vida; há irmãos ao seu redor.²⁷

O Frei Basílio Röwer, cronista oficial da Ordem dos Frades Menores (OFM), tratando sobre a força de trabalho disponível nos conventos, aponta que o número de escravos era diminuto, no Convento de Santo Antônio, no Rio de Janeiro, e em outros conventos franciscanos, porque os religiosos não possuíam fazendas e lavouras e nem outras quaisquer propriedades. *Trabalhavam esses poucos escravos nos serviços de fora e para isso deviam aprender um ofício os que mostravam aptidões.*²⁸

Dentre os franciscanos, que se notabilizaram no campo do trabalho não espiritual, está o Frei Fabiano de Cristo (1676-1747), como enfermeiro do Convento de Santo Antônio do Rio de Janeiro. Árduo ofício, mais ainda, pela assistência aos leprosos, uma vez que o *Convento de Santo Antônio continuou a prover o lazareto de enfermeiros durante longos anos.*²⁹ O Tombo geral de 1788 traz o nome do Irmão Francisco de Nossa Senhora da Candelária, pelo seu trabalho no lazareto, no período de 1781 a 1808, chamado com outros enfermeiros de “vítimas vivas da caridade”, porque, provavelmente contraíram a doença.³⁰ O Frei José Mariano da Conceição Veloso (1742-1811), botânico mineiro, autor de 28 obras e tratados sobre ciências naturais, tradutor, editor e copista de várias obras setecentistas.

O trabalho de boticário era comum nas casas conventuais, posto que eram as boticas dos religiosos, com seu herbário e instrumentos rudimentares para maceração de plantas medicinais e decantação dos remédios naturais, as únicas fontes de soluções medicamentosas, para combater os males físicos que proliferavam na época colonial. Muito conhecidas e afamadas eram as boticas dos jesuítas que deixaram compêndios sobre isso e algumas receitas mantidas em sigilo.

Desde os primórdios da criação da Província de Santo Antônio estava prevista a elaboração de estatutos específicos, para o bom funcionamento da ordem religiosa nos domínios ultramarinos, desobrigando a aplicação dos Estatutos da Província de Portugal, em voga desde o século XVI.³¹ Somente em 1709, que foram publicados, assim intitulados: ***Estatutos da Província de S. Antonio do Brasil. Lisboa Tratados de vários Estatutos da Ordem [...]. Na officina de Manoel & Joseph Lopes Ferreyra. M.DCC.IX (1709).***

Há quem atribua a decadência da vida conventual, em certos períodos, ao relaxamento das regras e à não observância dos costumes. O frei Venâncio Willeke apresenta outra suposição para explicar a derrocada dos claustros, que não era um

²⁷ MIRANDA, Maria do Carmo Tavares de. **Os Franciscanos e a Formação do Brasil.** Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1969, p. 74.

²⁸ RÖWER, F. Basílio, OFM. **O Convento de Santo Antônio do Rio de Janeiro: sua história, memórias, tradições.** Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 63.

²⁹ *Ibidem*, p. 109.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ MIRANDA, Maria do Carmo Tavares de. **Os Franciscanos e a Formação do Brasil...**, p. 219.

problema exclusivo dos franciscanos. “*o principal culpado do relaxamento da vida regular foi o próprio governo, porque cumulava de privilégios a certos frades favoritos, eximindo-os das obrigações para com a ordem e solapando as autoridades dos superiores*”.³²

Passemos neste ponto ao exame dos Estatutos da Província de S. Antonio do Brasil (1709), buscando salientar as partes que tratam do trabalho temporal ou trabalho manual.

Logo no Capítulo V - Da criação dos noviços, encontramos as seguintes recomendações:

[...] 2. E para que os Noviços não estejam ociosos, procurará seu Mestre sempre de os ocupar, fazendo com elles exercício manual na horta, & no aceyo do Cõvento, repartindolhes o dia de tal sorte, q. tenham tempo destinado para o estudo do que devem decorar para o exercício espiritual, & manual.

3 Terão os Noviços hum anno, & hum dia de Noviciado, & não sahirão do Cõvento, se não em alguma procissão em fôrma de Cõmunidade [...]

[...]

7. Os Noviços farão cosinhas, & os mais officios do Convento, tanto de humildade, como do Coro, & refeitório, igualmente com os Coristas, & Frades Leygos, & os Mestres terão cuydado de que se ajudem huns aos outros, tanto nas cosinhas, como nos mais officios; & em hum dia da semana irão os Mestres com os Noviços assistirlhe ao lavar da sua roupa em o lavatório; & se houver Enfermaria com doentes, irão os dittos Mestres com elles a fazer as camas, arear bacias, & pôr a Enfermaria em limpesa, & perfeição com a caridade, que se requiere para o estado religioso.³³ (Grifo nosso).

Note-se que há mais destaque às atividades de rotina na cozinha, além da manutenção da horta e limpeza dos ambientes conventuais, apresentadas de forma nominal, sem mencionar a especificidade de outros trabalhos, por exemplo, em oficinas, apenas havendo uma vaga referência *nos mais officios*.

Para os “coristas novamente professos” além dos officios religiosos (acolyto), lhes cabia officios manuais, determinados em calendário próprio, com previsão de penas nos casos de omissão e falta.

Aos religiosos leigos cabiam as tarefas da cozinha, habitualmente mecânicas, e executadas na rotina do dia a dia, sendo acentuado na Regra, seu aspecto vil, assim designados como officios de humildade. Iriarte esclarece sobre a real condição dos leigos na hierarquia social franciscana:

³² PALAZZOLO, F. Jacinto de. **Nas Selvas do Mucuri e do Rio Doce**..., p. 356 [p.37].

³³ **Estatutos da Província de S. Antonio do Brasil**, capítulo V, p. 15-16.

Excluindo-se os leigos dos cargos e proibindo-os, ao mesmo tempo, o trabalho manual fora de casa, o que havia sido o meio de subsistência nos primeiros tempos, fiacria definida a imagem do irmão leigo tradicional: o religioso, sem voz nem voto, destinado às tarefas domésticas e à mendicância, que se considerava suficientemente honrado ao pôr-se ‘a serviço dos frades clérigos’, segundo um conceito que se chegou a atribuir a São Francisco, em meados do século XIII.³⁴

Uma vez destinadas essas tarefas aos leigos, e mediante a negação de cumprirem seus ofícios nas obras dos conventos, trabalharão nas cozinhas, como forma de punição, até resolverem desempenhar seus próprios ofícios.

3 Mandamos que os Frades Leygos façam as cosinhas, como he costume em o Advento, & Quaresma, ate terem vinte annos de habito, & sendo mais que hum o que não chegue a esta idade, a faraõ às semanas alternativamente, & os Provinciaes advirtam que sempre haja em cada caza hum Frade Leygo mancebo, & quando succeder que todos sejam velhos, e passem dos annos a sima dittos, neste caso faraõ cosinha às semanas, entrando os Coristas em hua cada hum em quanto elles fazem duas, de tal forte, que sempre fiquem faziquem fazendo dobrado os Coristas; o que se não entende mais que sómente em os tempos de jejum, porque no mais tempo de per anno faraõ a cosinha todos alternativamente com os Coristas, como sempre se costumou na Provincia, & não sahirã fora do convento a licenças suas no tempo em que lhe couberem as cosinhas, ou as fizerem. Mas com os Frades Leygos, que tem quarenta annos de habito, ou que por sua velhice, & achaques saõ incapazes de fazer cosinhas, poderá o Irmão Ministro com o seu Diffinitorio, considerada a qualidade dos annos, & achaques, dispensar com elles nas cosinhas, segundo Deos lhe parecer; & dirão a culpa no refeytorio atè terem vinte annos de habito. [...]

6 Os Frades Leygos officiaes que não quizerem trabalhar pelo seu officio nas obras dos nossos Conventos, estando fóra da sujeção do Mestre, os tornarão outra vês a pór na mesma sujeção, & se lhes porão cosinhas alternatim, em quanto se não resolverem a trabalhar pelo seu officio. Porem sendo Religiosos zelosos, no tempo que se occuparem no trabalho, os alleviará o Irmão Guardiaõ das cosinhas, & dos mais officios do Convento, dispensando também com elles na assistência do Coro; & o Frade Leygo fora da mão de Mestre fará o officio de Acolyto, & varrerá à quarta feyra, & ao Sabbado a Igreja, claustros, & dormitórios do Convento, porem não faraõ os mais officios da

³⁴ IRIARTE, Lázaro, OFM. CAP. **História Franciscana...**, p. 138.

humildade, que pertencem só aos que andam debaixo da mão de Mestre.

7 Os Frades Leygos terão votos na aprovação dos Noviços, como também nos que se tirarem aos Coristas para as Ordens, & aos Leygos, & Coristas para fora da sujeição de Mestre (Capítulo X, P. 27- 28) (Grifo nosso).

Os porteiros eram uma ocupação que tinha importância e poder, com *status* nos Estatutos da Ordem Franciscana e algum destaque na literatura, como de resto em outras ordens religiosas como o caso já apontado para os conventos beneditinos. Ofício que exigia discernimento, daí só poderem ser sacerdotes “*de muita prudência, confiança, virtude, madureza e idade*”, ou irmãos leigos ‘*de reconhecida virtude, exemplo e edificação do povo*’. (Ser porteiro era cargo de grande responsabilidade e do qual se faz indicação ao lado de outros[...]).³⁵

A relação do mundo interno e externo não era muito tranquila para os franciscanos. A *pedagogia interna* da Ordem não visava o preparo do religioso para estar em contato com o mundo externo. *Voltava-se quase que exclusivamente para os valores da vida interna do convento. As saídas eram consideradas exceção não desejável: preferia recorrer aos ‘núncios’ e empregados leigos.*³⁶

Com o número crescente de frades leigos e sacerdotes, sem formação adequada para o ministério nos conventos franciscanos, urgia criar formas de combater a ociosidade e os riscos que esta acarretaria à estrita observância da Regra, em vista da escassez de trabalho disponível em conventos pequenos. Acentua-se o problema do ócio para os franciscanos, em vista do caráter mendicante da ordem e da dependência externa para angariar o sustento da vida, sendo assim, trataram de arrumar ocupação para todos em todos os momentos da vida conventual. Orar (ocupação principal), esmolar (ocupação necessária para garantir os víveres necessários à subsistência), exercitar-se no trabalho manual (ocupação edificante que faz exercitar a humildade), pregar em seus ministérios (ocupação moral e pastoral), eram as palavras de ordem. O último capítulo que destacamos, na íntegra, não é por acaso o mais longo de todos, é justamente o que trata do ócio, nos seus aspectos morais.

1 Porque o ócio he inimigo da alma, (como diz a Regra mandamos que de todo o modo se evite, & havendo cousa tocante à caza , ou ao bom concerto, perfeição, & limpeza della, em que honestamente se possam ocupar os Religiosos, o façam com zelo, amor, & espírito; & haja tambe quarto de trabalhar na hora que os Prelados melhor lhe parecer, a q todos promptamente acodirão, & cessando este trabalho corporal, tratem todos de se ocupar na santa Oração, & devoção, & em

³⁵ MIRANDA, Maria do Carmo Tavares de. **Os Franciscanos e a Formação do Brasil...**, p. 226.

³⁶ IRIARTE, Lázaro, OFM. CAP. **História Franciscana...**, p. 146.

aquelles exercícos que guiam, & dispõem a alma ao estado da perfeição.

2 Os Frades do Coro tratem de ler os livros santos, & os que condusem à instrucção de suas obrigações; & os Superiores serão obrigados a attentarem para seus súbditos a que se occupem em semelhantes cousas, sobpena de serem castigados, se forem nisso remissos.

3 E porque o ocio he necessário ser evitado, & castigado, principalmente em o Religioso, se ordena que o Religioso Prégador, que deyxar de ordinario de pregar, sem ter achaque algum, mais que o da ociosidade, em nenhuma maneyra seja promovido aos officios da Ordem, & o mesmo se executará com o Confessor remisso para as confissões: porque justamente se póde presumir que o Frade ocioso não tem a consciencia segura, pois se desvia do serviço de Deos, & bem das almas; & havendo algum Religioso mancebo notado de ocioso, & pouco amigo dos livros, & recolhimento da cella, vagabundo pelos dormitórios, & corredores, de nenhum modo seja eleyto em Presidente, nem em Mestre de Noviços.

4 Tambem prohibimos todo o exercicio, & occupação, que seja contra apuresa da nossa Regra, modestia, & respeyto ao nosso habito; & assim mandamos que nenhum Religioso de porta a fora faça serviço algum manual, nem Prelado algum lho permita pela indecência, que disso resulta ao nosso habito, & pelo escândalo a todos os q o virem trabalhar, sendonos prohibido por nossa Regra, & fôrma de vida. Assim também mandamos que nenhum Religioso faça cordas, nem outra alguma cousa de mãos de qualquer materia que seja para trocar, ou dar por outra cousa, [...]

os Prelados se lhes parecer poderão tirar aos taes Religiosos todos os instrumentos, com que obram, & mandar lhes que não façam cousa alguma de obras para pessoa de porta a fóra. E os Prelados velem sobre os officiaes da Provincia, que senão occupem senão nas cousas, que lhes mandarem fazer para os Conventos, & os que fizerem cousas particulares para darem a Frades, ou seculares, serão castigados gravissimamente. E o Prelado que o consentir, principalmente em serviço manual de porta a fora, será suspenso de seu officio por dous mezes, & o Religioso que fizer alguma obra, ou curiosidade para vender por dinheyro, convem a saber, chapeos, cordas, disciplinas, cayxas de óculos, ou outra qualquer cousa, será castigado co as penas de proprietário (Capítulo LXIX - Do ocio, p. 120-121) (Grifo nosso).

A rápida transformação da fraternidade em ordem clerical provocou uma cisão entre clérigos e leigos. A situação dos leigos que representava um grande contingente na ordem foi modificada quando da promulgação das Constituições de São João Capistrano (1443) e Constituições de Barcelona (1451), antes *os leigos se alternavam com os sacerdotes nos cargos*. Passou a ocorrer *diversidade de ocupações, diversidade de direitos e diversidade de formação*. Por outro lado, *fechou-se aos leigos a porta do clericalato, lançando mão de uma interpretação forçada do texto da Regra: ‘Não se preocupem, os que não sabem letras, com aprendê-las’*.³⁷

³⁷ IRIARTE, Lázaro, OFM. CAP. **História Franciscana...**, p. 137-139.