

Dalila Zanon

**A Ação dos Bispos e a Orientação Tridentina
em São Paulo (1745-1796)**

Dissertação apresentada ao Departamento
de História do Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas sob a orientação da
Prof.(a) Dr.(a) Leila Mezan Algranti

Este exemplar corresponde à redação
final da dissertação defendida e
aprovada pela Comissão Julgadora em
15/12/1999.

Banca

Profa Dr.a Leila Mezan Algranti (orientadora)

Prof Dr. Guilherme Pereira das Neves

Prof Dr. Leandro Kamal

Prora Dr.a Janice Theodoro da Silva (suplente)

Dezembro/1999

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Z 17 a Zanon, Dalila
 A ação dos bispos e a orientação tridentina em São Paulo (1745
1796) / Dalila Zanon. - - Campinas, SP : [s.n.], 1999.

Orientador: Leila Mezan Algranti.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Igreja Católica - Clero - São Paulo. 2. Bispos - São Paulo (SP).
3. Cartas pastorais. 4. Igreja Católica - Brasil- História - Séc. XVIII. 5.
Brasil - História - Período colonial 1745-1796.
I. Algranti, Leila Mezan. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Aos meus pais,

João e Nilza

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO, 1

CAPÍTULO 1 - A CRIAÇÃO DA DIOCESE DE SÃO PAULO E A TENTATIVA DE REFORMA TRIDENTINA NA COLÔNIA, 5

- a) Os paulistas e as visitas pastorais, 5
- b) Vicissitudes da criação da diocese paulista, 24
- c) Uma tentativa de reforma tridentina?, 38

CAPÍTULO 2 - OS PRIMEIROS ADMINISTRADORES DA DIOCESE DE SÃO PAULO, 50

- a) Organização e administração do bispado, 50
- b) Viabilizando o ofício paroquial, 69

CAPÍTULO 3 - OS BISPOS E A ORIENTAÇÃO TRIDENTINA, 95

- a) Sacramentos para os pecadores, 95
- b) O Purgatório, as indulgências e as devoções aos santos, 112
- c) Igrejas: espaço de doutrinação dos fiéis, 132

CAPÍTULO 4 - OS ECLESIÁSTICOS E OS REPRESENTANTES DA COROA NA CAPITANIA, 144

- a) As condições da formação dos sacerdotes paulistas, 144
- b) A atuação dos eclesiásticos como vassalos do rei, 155

CONCLUSÃO, 176

ANEXO 1, 179

FONTES E BIBLIOGRAFIA, 180

Introdução

A idéia desta pesquisa surgiu a partir da leitura de algumas obras da historiografia recente sobre o período colonial brasileiro, especialmente os trabalhos de Lana Lage da Gama Lima e Fernando Torres Londoño¹. Para estes autores, o século XVIII foi marcado pela tentativa de organização e estruturação da Igreja católica na América portuguesa visando a implantação dos dispositivos do Concílio de Trento, que ocorreu na Europa entre 1545 e 1563. Esta visão alia-se ao pensamento de Jean Delumeau, o qual considera que a aplicação dos decretos tridentinos não ocorreu imediatamente após a publicação do Concílio, mas somente na segunda metade do século XVII e no decorrer do século XVIII, momento em que a Igreja reuniu as condições necessárias para implantar na Europa a reforma preconizada por Trento.²

O sucesso ou o fracasso da reforma tridentina na América portuguesa é uma questão que perpassa a historiografia do período. Para os historiadores da Igreja ligados a CEHILA³ não houve reforma tridentina no período colonial. Estes autores apontam a condição de atuação da Igreja na Colônia como um dos fatores que concorreram para o fracasso da reforma. A submissão do poder religioso ao Estado devido ao regime do Padroado resultou numa precária estrutura da Igreja e reduziu o corpo eclesiástico à condição de funcionário público. Dessa forma, o que se verificou na Colônia, segundo estes autores, foi um clero despreparado para suas funções religiosas e marcado pela pouca exemplaridade no aspecto moral. Diante de tais fatores, a religiosidade engendrada na sociedade colonial teria sido predominantemente leiga e afastada dos valores tridentinos. É importante sublinhar que as produções e as hipóteses destes autores são amplamente utilizadas pelos historiadores que tratam da Igreja no período colonial.

A questão da reforma tridentina está presente também na historiografia recente sobre a Colônia. Alguns estudos afirmam que houve, por parte da Igreja, uma tentativa de implantar o

¹ Lana Lage da Gama Lima, *A Confissão pelo Avesso: o crime de solicitação no Brasil Colonial*, tese de doutoramento apresentada na USP: São Paulo, 1990; Fernando Torres Londoño, *Público e Escandaloso: Igreja e Concubinato no Antigo Bispado do Rio de Janeiro*, tese de doutoramento apresentada na USP: São Paulo, 1992, mimeo.

² Jean Delumeau, *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*, trad. Miguel Candel, Barcelona: editorial Labor, 1973, p. 34.

³ CEHILA (Comissão de estudos da história da Igreja na América Latina).

projeto moralizador e normatizador tridentino. Este projeto encontrava apoio do Estado português, interessado também em controlar a população colonial. Entretanto, estes autores destacam a resistência da população, bem como dos sacerdotes, em absorver as normas de conduta que lhes eram ditadas pelo Estado e pela Igreja. Desta historiografia emerge uma religiosidade sincrética, influenciada pela cultura indígena e negra, com pouco espaço para a ortodoxia da Igreja católica.⁴

Diante destas duas visões há autores, conforme assinalamos acima, que consideram o século XVIII como um momento de tentativa de implantação da reforma tridentina na Colônia. Lana Lage da Gama Lima aponta, nesse período, alguns indicativos deste movimento da Igreja: a multiplicação de dioceses e paróquias, o reforço do laço da hierarquia eclesiástica e a reforma moral e intelectual do clero. Londoño ressalta no século XVIII a publicação das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, as quais expressam este esforço de organização da Igreja colonial. Destacando também que as visitas pastorais dos bispos coloniais foram realizadas com maior frequência no século XVIII, especialmente nas regiões Sul e Sudeste da Colônia. O autor considera que, após o longo período em que a Igreja esteve voltada à conversão dos índios e tendo conseguido montar uma certa estrutura, o período setecentista desponta como um momento favorável para os bispos empreenderem na América portuguesa a reforma preconizada pelo Concílio de Trento.

A região Sudeste foi objeto de grande atenção por parte da Igreja e da Coroa portuguesa no período setecentista. A exploração do ouro transferiu o eixo econômico colonial do nordeste para o Sudeste e provocou profundas mudanças nesta região. Dentre estas mudanças queremos destacar o desmembramento da diocese do Rio de Janeiro, em 1745, em mais quatro unidades eclesiásticas: foram criadas duas prelazias, com sedes em Cuiabá e Goiás, e dois bispados, com sedes em São Paulo e Mariana.

As mudanças decorridas na região Sudeste instigaram-nos a investigar sobre a tentativa de reforma tridentina na Colônia. Dessa forma, ativemo-nos às administrações dos três primeiros bispos da diocese de São Paulo, as quais correspondem ao período de 1745 a 1796. A primeira data marca a criação da diocese na capitania paulista e a segunda

⁴ Esta visão pode ser encontrada nos autores: Ronaldo Vainfas, *Trópico dos Pecados*, Rio de Janeiro: ed. Campus, 1989; Laura de Mello e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo: Cia. das Letras, 5ª ed.,

corresponde à gestão do último vigário capitular do século XVIII. O recorte final foi dado pelo nosso interesse em aprofundar a análise no período setecentista, momento em que se estabeleceu a nova diocese e foram traçadas as primeiras diretrizes da ação dos bispos paulistas.

Inicialmente elegemos as cartas pastorais dos bispos de São Paulo, copiadas nos livros de tombo das freguesias, para observar se houve uma tentativa por parte destes prelados em reformar o clero e os costumes da população paulista nos moldes tridentinos. No decorrer da pesquisa encontramos nos livros de tombo o registro dos capítulos das visitas pastorais realizadas nas freguesias do bispado. É importante salientar a distinção da proveniência destes documentos normativos. As cartas pastorais eram expedidas pelos bispos, provisores e vigários capitulares, levando informações e ordens dos dirigentes do bispado a todos os diocesanos - párocos e fiéis. Possuíam além de caráter informativo, um caráter de prescrição e correção. Através delas imprimia-se uma direção geral na diocese. Os capítulos das visitas pastorais eram os relatórios escritos pelos visitantes nas freguesias contendo suas recomendações e advertências quando do término da visita pastoral. Por isso, estes documentos possuem informações locais sobre o andamento das atividades religiosas das freguesias, diferenciando-se assim das cartas pastorais. Tais documentos, embora normativos, enriqueceram a pesquisa. Encontramos ainda nos livros de tombo algumas petições dos sacerdotes e dos moradores e o respectivo despacho das autoridades eclesiásticas, que, embora em número reduzido, revelam o grau de introspecção da orientação efetivada no bispado.

De forma complementar aos documentos citados utilizamos as correspondências entre os bispos e os representantes da Coroa na capitania de São Paulo contidos nos *Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo* e (apenas pontualmente) no *Registro Geral da Câmara de São Paulo*, com o intuito de compreender as relações que se estabeleceram entre os poderes religioso e civil e observar se as autoridades civis representaram um obstáculo ou uma colaboração para a ação dos bispos.

A dissertação foi dividida em quatro capítulos. Para melhor compreendermos o alcance das medidas tomadas nas administrações dos três primeiros bispos paulistas tornou-se

necessário observarmos a situação religiosa da capitania antes da criação do bispado. Por isso, o primeiro capítulo contém os dados que encontramos nas visitas pastorais realizadas pelos bispos do Rio de Janeiro, aos quais pertencia a administração religiosa da capitania de São Paulo na primeira metade do século XVIII. Em seguida acompanhamos as vicissitudes da criação da diocese paulista na metade do século, pontuando os aspectos políticos e econômicos que envolviam a capitania neste período. Ao final apresentamos uma discussão em torno da bibliografia que trata da reforma tridentina na Colônia, procurando inserir a criação da diocese de São Paulo nesta discussão e levantando nossa hipótese de ter havido uma tentativa de reforma nos moldes tridentinos a partir da criação do bispado paulista.

No capítulo dois procuramos mapear as medidas tomadas pelos três primeiros bispos da diocese de São Paulo em relação à estruturação e organização da mesma. Buscamos observar se houve impacto em relação à situação delineada no primeiro capítulo, bem como se as medidas administrativas destes prelados foram orientadas pelo espírito de Trento.

O capítulo três foi dedicado a analisar a orientação dos bispos em relação à prática da doutrina dos fiéis e dos párocos. Nesse momento buscamos novamente os aspectos tridentinos presentes em tal orientação, buscando, na medida do possível, inferir sobre o alcance desta no bispado.

No quarto e último capítulo refletimos sobre a formação dos clérigos do bispado, inserindo a formação sacerdotal em meio às relações estabelecidas entre os poderes religioso e civil. Buscamos também salientar o papel dos eclesiásticos como vassalos reais e o que significava a condição de “funcionários públicos” dos mesmos, através das relações que se estabeleceram entre os eclesiásticos e as autoridades civis.

Buscaremos investigar ainda, através da análise das relações entre as autoridades eclesiásticas e os representantes da Coroa na capitania, em que medida a submissão da Igreja pelo regime do Padroado representou um obstáculo para a atuação dos bispos na diocese.

Capítulo 1 – A criação da diocese de São Paulo e a tentativa de reforma tridentina na Colônia

a) Os paulistas e as visitas pastorais

Em 1728, mais precisamente no dia 12 de março, D. Fr. Antônio de Guadalupe, bispo do Rio de Janeiro, visitando a freguesia de Cotia, pertencente à capitania de São Paulo, registrou nos capítulos da visita pastoral a seguinte observação:

“Achamos nesta freguesia muitas pessoas totalmente descuidadas na obrigação que têm de ouvirem missa aos dias santos e para que haja emenda neste mau costume, mandamos ao reverendo vigário que todos os domingos e dias santos à estação da missa leia o rol dos seus fregueses, para que saiba os que faltam a ela...”¹

Este e outros costumes da população podem ser apreendidos através do registro dos capítulos das visitas pastorais realizadas pelos bispos da Colônia. Estava o bispo satisfazendo a obrigação de visitar as freguesias do seu bispado a fim de, como manda o Concílio de Trento, “estabelecer a doutrina sã, e ortodoxa, (...) manter os bons costumes, emendar os maus, com exortações, e admoestações (...) e estabelecer o mais que o lugar, tempo, e ocasião permitir para o proveito dos fiéis, segundo julgar a prudência dos que visitarem.”²

D. Fr. Antônio de Guadalupe era religioso franciscano, foi sagrado bispo em Lisboa em 1726, tomou posse da diocese do Rio de Janeiro em agosto do mesmo ano.³ Dois anos depois temos o registro das visitas do prelado às freguesias da capitania de São Paulo que nesta época pertenciam à diocese do Rio de Janeiro, assim como todas as regiões ocupadas do Sul, Sudeste e Oeste da Colônia.⁴

As dificuldades enfrentadas pelos prelados para administrar dioceses extensas e esparsas haviam sido previstas pela Igreja desde o século XVI, período no qual ocorreu o

¹ ACMSP, Capítulos da Visita Pastoral, 12 de março de 1728, Livro de tombo da freguesia de Cotia, (10-2-18), p. 4.

² *O Sacrosanto e Ecumenico Concilio de Trento*, Lisboa: Oficina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1807, tomo II, sessão XXIV, cap. 3, p. 273.

³ Apolônio Nóbrega, *Dioceses e bispos do Brasil*, RIHGB, jan/fev, v. 222, 1954, pp. 79-80.

⁴ A cidade do Rio de Janeiro tornou-se sede de prelazia em 1575 e já abrangia o território que mencionamos acima. Em 1676 esta prelazia foi elevada à categoria de bispado, sendo responsável por toda a região até 1745, ano em que ocorreu o desmembramento da diocese do Rio de Janeiro em mais dois bispados e duas prelazias: as

Concílio de Trento. Por isso, ao mesmo tempo em que as normas tridentinas prescreveram aos bispos visitar pessoalmente suas dioceses a cada ano, indicaram a nomeação de visitantes como alternativa à impossibilidade de sua presença. Da mesma forma, alertava que se a vastidão da diocese impedisse ao bispo ou ao visitante nomeado completar a visita dentro de um ano, deveria percorrê-la em sua maior parte e completar a visita inteira dentro de dois anos.⁵

D. Fr. Antônio de Guadalupe visitou pessoalmente toda a extensão de sua diocese somente uma vez durante os quatorze anos de administração (1726-1740); foram feitas porém, outras visitas, mas por meio de visitantes. Em 1732 encontramos registros da visita pastoral de Alexandre Marques do Vale nas freguesias de São Paulo, e após quatro anos, em 1736, Francisco Pinheiro da Fonseca, comissário do Santo Ofício, revisitou a capitania por ordem do prelado do Rio de Janeiro.

A chegada do bispo a uma freguesia não deveria ser de todo agradável tanto aos sacerdotes como à população, pois para assegurar a ortodoxia da doutrina católica, como prescrevia o Concílio de Trento, era dado aos visitantes “... direito e poder, de ordenar, moderar, punir e executar, aquilo, que segundo a sua prudência lhes parecer necessário para emenda dos súditos...”⁶. Iniciada a visita e a correção dos costumes, os procedimentos adotados não poderiam ser interrompidos por qualquer tipo de apelação dos súditos.⁷ Tal rigor, no entanto, foi abrandado pelo mesmo Concílio, cuja exortação lembrou aos bispos que eram pastores e não algozes: “... devem presidir a seus súditos não como quem os domina, mas como quem os ama como irmãos e filhos...”⁸. Mas se este amor não apartasse os fiéis daquilo que a Igreja considerava ilícito, o visitante deveria “se a graveza da doença o pedir, proceder a remédios mais acres e graves, e se nem estes aproveitarem, (...) livres as mais [pessoas] do perigo do contágio.”⁹

dioceses de São Paulo e Mariana e as prelazias de Goiás e Mato Grosso. Paulo Florêncio da Silveira Camargo, *A instalação do bispado de São Paulo e seu primeiro bispo*. São Paulo, 1945, pp. 9-10.

⁵ *O Sacrosanto e Ecumenico Concilio de Trento*, op. cit., p. 271.

⁶ *idem*, cap. 10, p. 291.

⁷ “Nesta matéria tratando-se de visita e correção dos costumes, isenção alguma, ou inibição, apelação ou querela que se interponha, ainda para com a Sé Apostólica, em modo algum impida, ou suspenda a execução daquelas cousas, que por eles forem mandadas, decretadas ou julgadas.” *ibidem*, p. 293.

⁸ *ibidem*, cap. 1, p. 275.

⁹ *ibidem*, p. 277.

A Igreja intentava através das visitas pastorais criar um mecanismo de aproximação dos bispos, tidos como pastores, com o seu retil, a fim de que acompanhassem e controlassem o comportamento das ovelhas. O sucesso da visita dependia muito do desempenho e da perspicácia do visitador para atingir os objetivos prescritos por Trento.¹⁰ O Concílio, por sua vez, concedeu amplas atribuições aos visitadores. Dentre elas, analisar a situação material e espiritual da paróquia; examinar a situação dos costumes e a direção que imprimia o pároco à freguesia, bem como corrigir erros e abusos praticados pelos párocos e pela população¹¹. A observação e correção dos visitadores deveriam ser feitas à luz das diretrizes tridentinas, utilizando também como parâmetro os mandamentos da Lei de Deus (o decálogo), os mandamentos da Igreja e suas proibições, bem como as Constituições diocesanas, as quais traziam pormenorizadas as diretrizes tridentinas.¹²

Todos os passos e etapas da visita pastoral deveriam ser registrados pelo escrivão no Livro da Visitação. Este livro deveria ser providenciado, numerado e assinado pelo provisor do bispado. Em suas primeiras páginas estariam registradas as provisões passadas pelo bispo ao visitador, discriminando seus poderes e os do escrivão que deveria acompanhá-lo. Inicialmente, o escrivão abria o termo no livro relatando o dia que chegaram à freguesia e como visitaram todas as dependências da Igreja: a sacristia, pia batismal, santos óleos, altares e relíquias. Registrava também a supervisão que o visitador faria nos livros de assento de batismos, casamentos e óbitos, bem como nos livros da fábrica, nos legados pios dos testamentos e nos livros de contas das irmandades.

Ao longo destas atividades emergiam as imperfeições da administração paroquial, as quais eram registradas no Livro das Visitações com as devidas correções ditadas pelo visitador, intituladas: “Capítulos da Visita”. Estes capítulos eram trasladados posteriormente para os livros de tombo das paróquias, existindo desta forma, duas cópias das ordens do

¹⁰ Segundo Fernando Torres Londoño os visitadores no século XVIII, na Colônia, eram homens brancos provenientes de camadas médias da Metrópole ou da Colônia. Eram doutores e bacharéis, com estudos teológicos ou de direito canônico. Estes títulos os tornavam pertencentes à elite eclesiástica colonial. Fernando Torres Londoño, *Público e Escandaloso: Igreja e Concubinato no antigo bispado do Rio de Janeiro*, tese de doutoramento apresentada na USP, 1992, pp. 203-204.

¹¹ idem, pp. 204-205.

¹² Na Colônia até o século XVIII a atuação dos bispos e sacerdotes pautava-se pelas *Constituições de Lisboa*, que por sua vez pautavam-se no Concílio de Trento. Com a publicação das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, no início do período setecentista, as dioceses e bispos de toda a Colônia passaram a utilizá-la para orientação de suas atividades.

visitador: a primeira cópia, contida no Livro das Visitações, ficava de posse do escrivão e era guardada na câmara episcopal da diocese; a segunda, permanecia registrada nos livros de tombo, devendo ser seguida pelos párocos em suas freguesias. Uma das primeiras tarefas do visitador era verificar o cumprimento dos capítulos da visita passada e aplicar punições e advertências caso notasse negligência dos párocos ou da população em segui-los.

Os registros dos capítulos das visitas pastorais que constam dos livros de tombo da diocese de São Paulo comportam inúmeras advertências dos visitantes. Podemos distingui-las em dois grupos: um primeiro relacionado à situação material das igrejas e ao andamento das atividades burocráticas dos párocos (como, conservação dos prédios e dos ornamentos, também os registros dos sacramentos, das contas das fábricas e das irmandades); num segundo grupo podemos classificar as advertências referentes ao exercício da espiritualidade e às normas de conduta prescritas pela Igreja à paróquia, ou seja, o pároco e seus fiéis. Para obter esses dois tipos de informação o visitador possuía dois instrumentos: de um lado observava as dependências das igrejas e seus livros, como pontuamos acima; e, de outro, utilizava-se das denúncias que dariam origem às devassas eclesiásticas.

As devassas eclesiásticas eram processos que corriam no âmbito eclesiástico, presididos pelo visitador. Para serem instauradas o visitador lia na presença do povo o Edital da Visitação, conclamando o povo a denunciar os pecados públicos da comunidade que estavam listados no Edital. A partir dessas denúncias é que se iniciavam os processos e as decorrentes sentenças de punição dos que fossem considerados culpados.¹³ É interessante notar que as denúncias poderiam ser feitas pela população e pelo pároco, desde que o pecado fosse público. Resguardava-se desta maneira, da parte do pároco, o segredo da confissão. Nem todas as denúncias geravam processos, mas somente aquelas sobre as quais o visitador obtinha provas por meio de testemunhas. Observamos que no rol do Edital havia oito itens relacionados à conduta do pároco no tocante ao comportamento pessoal e ao atendimento por

¹³ Ver o item “A devassa eclesiástica”, cap. 5: *Pela Reforma da Igreja*, in Fernando Torres Londoño, op. cit., pp. 218-244. No *Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia* está listado as 44 faltas que continham o Edital de Visitação. Fernando Londoño classificou esta listagem em seis temas: 1) faltas contra a fé (heresia, apostasia e feitiçaria); 2) faltas contra a Igreja e a vida cristã (por exemplo, não assistir a missa aos domingos, viver excomungado por um ano, não pagar dízimo); 3) faltas contra a moral sexual e o matrimônio (bigamia, sodomia, cônjuges vivendo separados, prostituição); 4) faltas cometidas por sacerdotes e religiosos (solicitação, negligência na administração dos sacramentos, injúrias aos paroquianos); 5) faltas econômicas (entre elas a usura); 6) faltas contra a própria visita (entre elas intimidar as testemunhas).

ele dispensado aos fregueses. As denúncias feitas pela população e pela pároco constituíam, portanto, a melhor fonte para o visitador avaliar a paróquia no âmbito espiritual e dos costumes.

As denúncias, processos e sentenças de punição dos considerados culpados eram registrados pelo escrivão em folhas separadas e não entravam no registro do Livro da Visitação, conseqüentemente não eram também registrados nos livros de tombo das freguesias.¹⁴ Estes guardavam somente o registro dos capítulos da visita, os quais continham as ordens ou decretos do visitador quanto ao temporal das igrejas, mas também eram acrescidos de admoestações no âmbito espiritual e dos costumes das paróquias. Estas admoestações eram baseadas nas denúncias e nas devassas instauradas pelo visitador, porém tinham um caráter de alerta geral para toda a freguesia, sem pormenorizar pessoas ou situações determinadas. Os capítulos da visita constituíam, portanto, uma espécie de balanço da paróquia, tanto no “temporal” como no “espiritual”. Comportavam as advertências e os elogios do visitador sobre a situação geral da freguesia.¹⁵

Fernando Torres Londoño destacou o caráter reformador das visitas pastorais no período setecentista na Colônia. O autor indicou este instrumento como o mais hábil dos adotados pelos bispos para fazer valer suas orientações frente às numerosas freguesias que compunham seus bispados.¹⁶ A situação com que se deparou D. Fr. Antônio de Guadalupe, ao tomar posse do bispado do Rio de Janeiro em 1726, compunha-se certamente pelo elemento

¹⁴ “No título da visita de cada Igreja escreverão todo o temporal e o que nelas mandarem fazer os visitadores, e todas as lembranças e assentos que a elas pertencerem, assim e da maneira que os visitadores ordenarem, e as penas que algumas pessoas incorrerão por não cumprirem as obras e coisas das visitas passadas, e deste livro como original tirarão os decretos que nos livros das igrejas houverem de ficar no que toca ao temporal, fora das devassas, e o dito livro terão a bom recado, para que perdendo-se, ou escondendo-se alguma visita por ele se possa reformar. *Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia*, São Paulo: Typographia 2 de dezembro, Tít. XV, parág. 504.

¹⁵ É importante ressaltar que os processos que corriam somente no âmbito eclesiástico, as chamadas **devassas**, constituem documentos diferenciados dos **Capítulos da Visita Pastoral**, sendo, inclusive, registrados em lugares diferentes. Ambos, porém, originaram-se por ocasião das visitas pastorais. Por outro lado, as **Cartas Pastorais**, que eram expedidas pelos bispos, provisoros e vigários capitulares, levavam informações e ordens dos dirigentes do bispado a todos os diocesanos - párocos e fiéis -, possuindo o caráter de imprimir uma unificação na direção geral da diocese. As cartas pastorais eram também registradas nos livros de tombo das freguesias. Neste trabalho utilizaremos dois tipos de documentos que constam dos livros de tombo das freguesias de São Paulo: os **Capítulos de Visita Pastoral** e as **Cartas Pastorais**. No capítulo 1 utilizaremos os Capítulos de Visita anteriores à criação do bispado (1728-1745), e a partir do capítulo 2 trabalharemos conjuntamente com as Cartas Pastorais e com os Capítulos de Visita do período de 1745 a 1796, contemplando as três primeiras administrações da diocese de São Paulo.

¹⁶ Fernando Torres Londoño, op. cit., p. 218.

que dificultava quase todas as administrações diocesanas coloniais: a vasta extensão das mesmas. Como pontuamos acima, D. Fr. Antônio administrava espiritualmente a capitania do Rio de Janeiro e as demais regiões ocupadas do Sul, Sudeste e Oeste da Colônia. Neste vasto território do bispado encontrava-se a capitania de São Paulo. Devemos pontuar, porém, que as mudanças territoriais operadas nas regiões Centro-Oeste e Sudeste da Colônia, a partir da segunda metade do século XVIII, trariam mudanças para a atuação da Igreja na capitania.

Em 1728 a responsabilidade impulsionou o prelado do Rio de Janeiro a percorrer toda sua diocese a fim de averiguar pessoalmente o andamento das freguesias no que se referia às esferas temporal e espiritual. Nos capítulos da visita que deixou na freguesia de Cotia, como vimos, o prelado advertiu para a ausência dos fiéis nas missas dominieiras. Ausência que estava em desacordo com as normas tridentinas, as quais prescreviam aos fiéis a obrigatoriedade de sua presença nas igrejas aos domingos. A frequência dos fiéis nas igrejas, mormente no momento da missa, era fundamental para preencher as lacunas doutrinárias dos fiéis. Ainda de acordo com Trento, D. Fr. Antônio de Guadalupe ordenou:

“... é tão geral a ignorância que há por estas terras da doutrina cristã principalmente em escravos, que nos move por todo o cuidado em desterrá-la, sendo como é precisamente necessária para a salvação... [por isso] mandamos ao mesmo reverendo vigário que todos os domingos e dias santos por espaço de uma hora ensine a doutrina cristã na Igreja antes da missa paroquial.”¹⁷

Notemos, portanto, que o momento da missa era utilizado também pelo pároco para ensinar a doutrina cristã aos fiéis. A obrigatoriedade da missa dominical não atingia somente as pessoas livres, também aos escravos era exigido que a frequentassem. O bispo, porém, lembrou que a ausência dos escravos nas missas e seu conseqüente desconhecimento da doutrina cristã era da responsabilidade de seus senhores. A estes senhores, que geralmente eram os dirigentes das famílias na freguesia, recaía a responsabilidade de doutrinar seus escravos e os outros membros de sua família. Como demonstra esta ordem de D. Fr. Antônio de Guadalupe ao pároco de Cotia:

“... e demais exortará a todos os pais de famílias e senhores de escravos que em sua casa lhes ensinem a doutrina cristã frequentemente para satisfazerem a obrigação que tem.”¹⁸

¹⁷ ACMSP, Capítulos da Visita Pastoral, 12 de março de 1728, Livro de tombo da freguesia de Cotia, (10-2-18), p. 4.

¹⁸ idem.

As lacunas doutrinárias dos fiéis, livres e escravos, deveriam ser sanadas pelo esforço conjunto do pároco, dos senhores de escravos e dos pais de famílias. Este esforço seria avaliado pelo pároco no tempo da quaresma. O tempo quaresmal, ou seja, os quarenta dias que antecedem à sexta-feira santa (dia em que é comemorado a crucificação de Jesus) constituíam o período em que todos os fiéis católicos eram obrigados a se apresentar aos párocos de suas freguesias para receberem os sacramentos da confissão e da eucaristia. Obrigatória anualmente, esta prática prescrita pela Igreja era chamada de desobriga quaresmal. Em relação à desobriga ordenou D. Fr. Antônio de Guadalupe ao pároco:

“... mandamos ao reverendo vigário que não admita pessoa alguma a desobrigar na quaresma sem a examinar primeiro sobre os mistérios principais da nossa fé, e a quem os não souber dar-lhe tempo conveniente antes que a confesse e desobrigue.”¹⁹

Tentava então o bispo instaurar na freguesia algumas das diretrizes que norteariam a ação da Igreja na Colônia, especialmente a partir do século XVIII, quais sejam: a frequência aos sacramentos e a disseminação da ortodoxia da doutrina católica.

Além do conhecimento da doutrina católica, lembrou D. Fr. Antônio de Guadalupe ao pároco de Cotia que um comportamento inadequado às normas cristãs também constituía impedimento dos fiéis à desobriga quaresmal. As faltas cometidas pelos fiéis em Cotia foram apontadas pelo prelado principalmente em relação ao concubinato,

“... temos experimentado a soltura como que se vive nos concubinatos, persistindo muitas pessoas neles dilatados anos; lembramos ao reverendo pároco que não satisfaz a sua obrigação quando não examina o procedimento dos seus fregueses para saber os que continuam no pecado (...) portanto lhe recomendamos que todos aqueles que vivem concubinados os não admita a desobrigarem-se na quaresma...”²⁰.

Os capítulos da visita deixados por D. Fr. Antônio de Guadalupe na freguesia de Santo Amaro, no mesmo ano de 1728, revelam que esta mesma falta estava sendo cometida frequentemente pelos fiéis. Diante dessa constatação o prelado esmerou-se em explicar nos capítulos a postura que deveria assumir o pároco de Santo Amaro a fim de repreender os fiéis. Lembrou primeiramente que a absolvição do sacramento da penitência não pode ser concedida ao penitente que está com a concubina “das portas a dentro”. Tornando-se mais grave a situação se o penitente pode largá-la mas não o faz porque não quer. Absolver os

¹⁹ ibidem.

²⁰ ibidem.

penitentes nesses casos, segundo o bispo, é negligenciar a doutrina do sacramento da confissão que exige do penitente o afastamento das ocasiões próximas do pecado.²¹

Em seguida, D. Fr. Antônio de Guadalupe aprofundou esse preceito para que não pairasse dúvidas ao pároco de Santo Amaro sobre o conceito de transgressão do concubinato que norteava a atuação da Igreja na Colônia:

“Ainda que tenha passado muito tempo sem pecar com ela, porém está na mesma casa e imagina o povo continua o mesmo amancebamento e causa de atual escândalo, o qual não consiste em que haja verdadeiramente pecado, mas na má aparência dele.”²²

A dimensão pública e escandalosa do concubinato levou os dirigentes da Igreja no século XVIII a combaterem veemente esta transgressão. Segundo Fernando Londoño, o concubinato marcou as advertências dos bispos nas visitas pastorais deste período não somente por ser comum no sentido de transgressão mais freqüente, mas no sentido de ser a transgressão mais comum que era partilhada pela comunidade.²³ Conforme afirmou D. Fr. Antônio de Guadalupe era necessário para o pecador público não somente não pecar mais com a concubina, mas cessar o escândalo causado pelo pecado que aparecia publicamente. Dessa forma, para o pecador público, correção pública.²⁴

A expulsão da concubina pelo penitente era, então, extremamente necessária segundo esclareceu D. Fr. Antônio de Guadalupe em Santo Amaro. Tal atitude encontrava resistência por parte dos concubinários, por isso, declarou o prelado:

“... ainda que a concubina seja muito útil para o governo da sua casa e não seja fácil achar mulher com igual préstimo, há de ser primeiro obrigado a lançá-la fora de casa, porque da expulsão não perde a fama, porque já está de fama (...) porque ainda que como préstimo serve para o bem temporal, a concubina causa dano espiritual que deve prevalecer.”²⁵

Após ressaltar os aspectos agravadores do pecado e as medidas que deveriam ser tomadas pelos concubinários no plano público, D. Fr. Antônio de Guadalupe passou a pontuar

²¹ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 18 de março de 1728, Livro de tombo da freguesia de Sto. Amaro (2-2-27), p. 12.

²² *idem*.

²³ Fernando Torres Londoño, *op. cit.*, p. 285.

²⁴ Londoño explicou esta noção de pecado público para a Igreja: “Segundo a tradição da Igreja, o pecado público era o pecado permanente, uma ofensa contínua a Deus, pública e grave. A dimensão social do pecado público, isto é, a possibilidade de participação de outros no pecado que não o transgressor, era dada não pelo tipo de pecado, mas pelo fato deste ser público, do conhecimento de todos, podendo funcionar como exemplo para terceiros. A correção de delitos públicos exigia que o reparo também fosse público.” Londoño, *op. cit.*, p. 287.

os danos espirituais que atingiam os que cometiam esta transgressão. Disse o bispo que se o homem expulsasse a concubina para fora de sua casa, mas continuasse a encontrá-la, mantendo-a à sua disposição, de tal forma que, entrasse e saísse da casa dela muitas vezes e “raras vezes fala com ela que não peque por pensamento, palavra ou obra”, essa situação não constituía uma separação moral, mas só local.²⁶ Dessa forma, o bispo destacou a dimensão pública do pecado do concubinato, mas não relegou a dimensão moral do mesmo. Ou seja, os danos espirituais para a alma do transgressor continuariam se a separação alcançasse somente a esfera pública da comunidade.

As ocasiões para a ocorrência dos concubinatos era dada, algumas vezes, pela condição social dos envolvidos. Na freguesia de Cotia, D. Fr. Antônio advertiu o pároco para os casos de concubinatos entre índios e escravos:

“... e querendo os ditos escravos e índios casar e impedindo-lhe seus senhores, ainda que sejam diversos, o reverendo vigário correrá os banhos, e feitas as mais diligências os receberá, sem embargo da contradição dos senhores, que justamente não podem contradizer este sacramento.”²⁷

A ordem nos dá elementos para pensarmos o concubinato, ao menos dentro da capitania de São Paulo, como uma transgressão que comportava outros motivos além da utilidade da concubina para o homem, como foi apontado acima, e até mesmo além do desejo que movia os transgressores a continuarem se encontrando. Partilhar do mesmo teto entre os casais de escravos e índios sem o sacramento do matrimônio poderia resultar de sua condição de subalternos. Condição que não os deixava livres para escolher se desejavam ou não viver em concubinato. Contudo, a atenção dada por D. Fr. Antônio de Guadalupe ao concubinato em suas visitas às freguesias de São Paulo, bem como suas advertências para reprimir esta prática, revela-nos que esta transgressão atingia fortemente o cotidiano destas populações.

Quatro anos depois, em 1732, o visitador Alexandre Marques do Vale deixou registrado nos capítulos da visita na freguesia de Cotia a seguinte ordem para o pároco:

²⁵ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 18 de março de 1728, Livro de tombo da freguesia de Sto. Amaro (2-2-27), p. 12.

²⁶ *idem*.

²⁷ ACMSP, Capítulos da Visita Pastoral, 12 de março de 1728, Livro de tombo da freguesia de Cotia, (10-2-18), p. 4.

“...procederá o pároco contra todas as pessoas que foram compreendidas na visita passada por viverem escândalo e ocasião próxima de pecar, declarando-as por públicas excomungadas...”²⁸

A excomunhão ordenada pelo visitador relacionava-se aos casos de concubinato constatados por D. Fr. Antônio de Guadalupe. Alexandre do Vale instruiu, em seguida, o pároco no procedimento que deveria ter contra os persistentes,

“... se perseverarem em tal ocasião, ou (o que Deus não permita) a tiverem na mesma casa em que antes a tinham, ou mandarem pôr da sua mão em outras [casas] onde continuem a viver com a mesma liberdade e escândalo, [coloque-os] no rol dos culpados e assinarão termo de separação debaixo da pena de excomunhão maior.”²⁹

O visitador instaurava, dessa forma, as devassas para os que haviam sido anteriormente admoestados por D. Fr. Antônio de Guadalupe, mas que reincidiam na mesma falta. Estamos diante, portanto, de uma transgressão que persistia nas freguesias da capitania de São Paulo. Embora o concubinato fosse veementemente condenado pela Igreja e combatido pelo Estado português, a realidade é que por motivos diversos eram bem mais freqüentes do que os visitantes desejavam.

Tudo indica que os bispos e os visitadores desta primeira metade do século XVIII despenderam esforços para normatizar a vida das famílias paulistas, principalmente no que toca à relação conjugal. Além de condenar e tentar reprimir os casos de concubinato que encontraram, as advertências dos visitadores incidiram também nas uniões sacramentadas pela Igreja. Em 1728, D. Fr. Antônio de Guadalupe, ordenou ao pároco de Santo Amaro,

“Muitos casados tão esquecidos das obrigações do seu estado se deixam estar apartados do matrimônio talvez por viverem menos ajustada vida faltando aos encargos do matrimônio. Portanto mandamos ao reverendo vigário não desobrigue a nenhum destes sem licença nossa.”³⁰

A mesma advertência consta dos capítulos da visita deixados por Alexandre Marques do Vale, ao pároco da Sé, em 1732,

“Não admita à satisfação dos preceitos da Igreja pessoas casadas que estiverem ausentes de seus consortes sem lhe mostrarem licença deles, ou de Sua Ilustríssima.”³¹

²⁸ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 19 de fevereiro de 1732, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18), p. 8.

²⁹ *idem*.

³⁰ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 18 de março de 1728, Livro de tombo da freguesia de Sto. Amaro (2-2-27), p. 12.

³¹ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 3 de abril de 1732, Livro de Pastorais Antigas (2-3-26).

A ausência de um dos cônjuges, principalmente dos maridos, deveria ser freqüente na capitania de São Paulo, famosos que foram os paulistas por seus desbravamentos no sertão, obrigando-os a viver longe de suas mulheres e filhos por longos períodos. Esse afastamento certamente proporcionava aos homens manter relações com outras mulheres, principalmente em regiões distantes da cidade de São Paulo. Os bispos e visitadores tentavam, por sua vez, incutir uma dimensão sagrada e inviolável ao sacramento do matrimônio. Os capítulos das visitas demonstram que houve uma tentativa por parte da Igreja de controlar o afastamento inevitável dos consortes. Afastamento que caracterizava várias atividades econômicas exercidas pelos colonos, ou que ocorria pelas constantes expedições militares do período setecentista. O controle pretendido seria efetivado através da licença obtida pelos viajantes antes da partida. Tanto a saída como a chegada de pessoas nas freguesias tornava-se objeto de preocupação e controle por parte da Igreja, ocupando a atenção dos visitadores nas freguesias paulistas. Nesse sentido temos a ordem de Alexandre Marques do Vale, em 1732 ao pároco da Sé,

“Nem outrossim admitirá também [aos preceitos da Igreja] por fregueses as pessoas que venham viver de novo para esta freguesia sem primeiro lhe constar de sua pátria, estado ou se vem ou não censurados, ou se são pessoas de boa ou má vida. O que tudo farão certo de sua chegada a trinta dias.”³²

Ficamos imaginando o que seria neste período a chegada de um estranho numa destas freguesias! Sem dúvida deveria despertar a atenção de todos. Por outro lado, a movimentação das pessoas deveria ser bem freqüente na capitania paulista, pelo seu aspecto pioneiro em abrir rotas no sertão. Os caminhos que facilitavam a saída dos paulistas de sua região, possibilitavam também a chegada de estranhos, os quais poderiam estar fugindo de alguma punição do Estado ou da Igreja, ou mesmo tentando começar uma outra vida em novas paragens. De tudo isto a Igreja intencionava manter o controle, principalmente em não deixar impunes os que haviam cometido faltas aos seus olhos ou do Estado. O pároco deveria estar atento a tudo, à maneira de um delegado, deveria obrigar os recém-chegados a apresentarem papéis de idoneidade e de comprovação de que sua vida estava de acordo com as normas da Igreja.

³² idem.

Como vimos até agora, os bispos e visitadores que passaram pela capitania de São Paulo tentaram normatizar, através de admoestações, ameaças, censuras e punições, a vida dos casais paulistas. Essa normatização seria viabilizada através do cura paroquial. Ao pároco cabia também assegurar a doutrinação de seus fregueses, sua presença nas missas, mantendo-os sob controle através da recusa dos sacramentos na desobriga quaresmal. Cabia também ao cura controlar a entrada e saída das pessoas nas freguesias. Além desses aspectos a atenção dos visitadores voltou-se para a reta aplicação dos sacramentos pelos sacerdotes e de outras atividades que exerciam nas paróquias. Na freguesia da Sé, em 1728, D. Fr. Antônio de Guadalupe deixou a seguinte advertência aos confessores:

“Na igreja e capelas desta freguesia haja confessionários e somente se poderão confessar mulheres, e fora deles nenhum confessor as ouvirá de confissão, pena desta ficar nula, porque no mesmo ato lhe tiramos a jurisdição. Salvo sendo manca ou com tal enfermidade que não se possa confessar pelas grades do confessionário.”³³

Preocupava-se o bispo em reprimir a prática de solicitação entre os confessores. Os casos de confessores que solicitavam os penitentes para manterem com eles relações amorosas e sexuais foram estudados por Lana Lage da Gama Lima. O uso obrigatório do confessionário, decretado pelo Concílio de Trento, tinha como objetivo separar corporalmente o confessor das mulheres, na tentativa de inibir os desejos que afloravam no momento da confissão.³⁴

Se, na freguesia da Sé D. Fr. Antônio de Guadalupe reclamou da falta de confessionários para as mulheres, em Cotia, segundo o mesmo bispo, a presença desta mobília não assegurava seu uso,

“Ainda que achamos na igreja um confessionário, mandamos que sem este se não ouça de confissão mulheres (salvo sendo tão surdas, ou com tal achaque que se não possam confessar pelas grades). De tal sorte que ouvindo-se a confissão sem ser no confessionário achamos por nula...”³⁵

A não utilização do confessionário pelos confessores pode demonstrar que os mesmos não se abstinham das ocasiões para solicitar as penitentes. Demonstrando também o

³³ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 22 de janeiro 1728, Livro de Pastorais Antigas (2-3-26).

³⁴ Lana Lage da Gama Lima, *A Confissão pelo Averso: o crime de Solicitação no Brasil Colonial*, São Paulo, tese de doutoramento apresentada na USP, 1990.

³⁵ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 12 de março de 1728, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18) p. 4.

afastamento desses ministros das diretrizes tridentinas, na medida em que o Concílio enfatizava a utilização do confessionário como parte da reta aplicação do sacramento da confissão.

Não era, porém, só da “caixa de confissão” que careciam algumas igrejas de São Paulo, outros utensílios importantes para a administração dos sacramentos freqüentemente não se encontravam presentes. D. Fr. Antônio de Guadalupe reclamou em sua visita na freguesia de Cotia que faltava naquela igreja a pia batismal. Ordenou, portanto, que dentro de quatro meses se providenciasse a tal pia, e em quatro meses consecutivos fosse colocado as grades em volta dela, como prescrevem as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*.³⁶ Quatro anos não foram suficientes para tomar as devidas providências, já que em 1732, Alexandre Marques do Vale estava novamente repreendendo o pároco de Cotia,

“Já na visita passada se mandaram fazer umas grades na roda da pia batismal, e como até o presente se não fizeram, novamente se ordena lhas ponham dentro de três meses.”³⁷

Faltava ainda em Cotia, no mesmo ano de 1728, armários para guardar os santos óleos, os quais eram utilizados no sacramento do crisma. O recipiente que os armazenava não correspondia às expectativas de D. Fr. Antônio de Guadalupe, por isso ordenou que se fizessem âmbulas de prata para guardar os santos óleos com mais decência³⁸. Em 1732, na freguesia de Cotia, Alexandre Marques do Vale continuou a insistir nas ordenações da visita passada. Ordenou que se comprassem ornamentos para a sacristia de cores branco, roxo e verde, como havia sido ordenado na visita de D. Fr. Antônio de Guadalupe.³⁹

O que ocorreria nestas freguesias para não serem atendidas num período de tempo razoável as ordens emitidas pelos visitantes? A pobreza das freguesias? Largos espaços entre uma visita e outra? Negligência dos párocos?

Talvez a pobreza dos fregueses, ou mesmo a falta de organização, fez D. Fr. Antônio de Guadalupe exclamar em Cotia a falta de festas para os santos. Segundo o prelado, os fiéis não comemoravam o dia de Nossa Senhora de Monserrate, padroeira da freguesia, o que lhe

³⁶ *idem*.

³⁷ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 19 de fevereiro de 1732, Livro de tombo da freguesia de Cotia, (10-2-18), p. 8.

³⁸ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 12 de março de 1728, Livro de tombo da freguesia de Cotia, (10-2-18), p. 4.

causou grande estranhamento. Contudo, deixou registrado a proibição de expor o Santíssimo Sacramento em festa alguma, sem a licença do vigário de vara daquela comarca.⁴⁰

A pobreza talvez não propiciasse ao povo festejar, porém havia quem ostentasse riqueza dentro das igrejas. Nos capítulos que deixou em Cotia, referiu-se D. Fr. Antônio de Guadalupe ter observado, em outras freguesias da capitania de São Paulo mulheres que entravam e saíam das igrejas carregadas em redes ou palanquins. Isso causava, segundo o bispo, grande escândalo, e era uma indecência que deveria de todo modo ser evitada.⁴¹ Situação bem diversa foi a que encontrou o visitador Francisco Pinheiro da Fonseca, na freguesia de Santo Amaro, em 1736. Ordenou o visitador ao pároco que não consentisse que os fiéis entrassem na igreja de chinelos ou com *timões*⁴², a não ser que a pobreza fosse tamanha que se não tivesse outra coisa para vestir. No entanto, esta condescendência não seria utilizada para reprimir adornos exagerados de certas mulheres que iam para as igrejas de cabelos atados ou pintados.⁴³ Investiam, dessa forma, os visitantes na transformação do espaço dos prédios das igrejas em lugares sagrados, nos quais reluzissem a decência dos fiéis, através do controle do comportamento e das vestimentas. Talvez a irreverência de algumas mulheres que entravam nas igrejas em redes fosse objeto de repressão por representar menos uma ofensa aos fiéis que não possuíam as mesmas condições de ostentação, e mais uma ofensa à Deus, que, segundo a Igreja, encontrava-se presente em seus templos.

Controlar as atividades religiosas efetuadas em capelas distantes era também tarefa dos párocos das matrizes. Alexandre Marques do Vale deixou prescrito na freguesia da Sé, em 1732, a seguinte ordem em relação aos enterros efetuados nas capelas,

“Os administradores de capelas e senhores de sítios em que elas estão eretas, não permitirão que nas ditas capelas se abram sepulturas ou façam enterramentos sem licença ou beneplácito do reverendo pároco.”⁴⁴

³⁹ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 19 de fevereiro de 1732, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18) p. 8.

⁴⁰ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 12 de março de 1728, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18), p. 4.

⁴¹ *idem*.

⁴² Timão: poderia ser uma camisola comprida, ou um casaco grosseiro usado pelos escravos e crianças para se proteger do frio

⁴³ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 31 de maio de 1736, Livro de tombo da freguesia de Sto. Amaro (2-2-27), p. 33.

⁴⁴ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 3 de abril de 1732, Livro de pastorais antigas, (2-3-26).

Os enterros deveriam ser feitos na Igreja matriz da freguesia, e um dos motivos para tal ordem parece estar justificado em uma recomendação de Francisco Pinheiro da Fonseca em 1736, em Cotia. O visitador recomendou que o pároco cuidasse em cobrar as rendas para a fábrica da matriz e outros emolumentos a respeito dos enterros.⁴⁵ Se os enterros fossem feitos nas capelas menores ou particulares situadas nas fazendas, sem o pároco estar ciente, como obteria os emolumentos para o sustento da igreja?

D. Fr. Antônio de Guadalupe escandalizou-se ao constatar que, além de enterros, outras atividades religiosas estavam sendo realizadas em espaços particulares. Algumas delas contavam com consentimento do próprio pároco. O prelado notificou, em Cotia, o atrevimento de muitos sacerdotes, religiosos e seculares, que celebravam missas nas casas dos fiéis, utilizando-se para isso do altar portátil. A fim de reprimir o abuso, o bispo condenou com pena de excomunhão maior e cinquenta cruzados para a fábrica da igreja todas as pessoas que admitissem em sua casa estes sacerdotes⁴⁶. Em Santo Amaro, D. Fr. Antônio de Guadalupe foi surpreendido por párocos que realizavam batizados e casamentos em capelas particulares sem a licença do vigário de vara, seu superior imediato na ausência do bispo.⁴⁷ Outras irregularidades foram apontadas por Alexandre Marques do Vale, como a celebração de missas em capelas particulares que não possuíam licença do bispo por estarem indevidamente paramentadas.⁴⁸

Mesmo estando os sacerdotes ordenados aptos para realizar todas as atividades dentro de uma freguesia, de acordo com o Concílio de Trento deveriam ser examinados regularmente e licenciados pelo bispo para cada função.⁴⁹ Tal procedimento propiciaria ao prelado um controle sobre todas as atividades dos clérigos de seu bispado. No entanto, entre os capítulos de visita consultados, encontramos advertências e punições para os sacerdotes que não

⁴⁵ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 27 de maio de 1736, Livro de tombo da freguesia de Cotia, (10-2-18), p. 11.

⁴⁶ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 12 de março de 1728, Livro de tombo da freguesia de Cotia, (10-2-18), p. 4.

⁴⁷ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 18 de março de 1728, Livro de tombo da freguesia de Sto. Amaro (2-2-27), p. 12.

⁴⁸ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 19 de fevereiro de 1732, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18) p. 8.

⁴⁹ “Os bispos podem, pelo tempo que lhes parecer, proibir o exercício das Ordens recebidas, suspender, e proibir que ministrem no altar a quaisquer clérigos seus (...) se depois dos exames os achar pouco idôneos, e capazes de celebrar os ofícios divinos e administrar os sacramentos.” Quanto à pregação: “Nenhum secular, nem regular se

estavam seguindo esta norma. Em Cotia, D. Fr. Antônio de Guadalupe constatou vários casos irregulares:

“Temos experiência que muitos sacerdotes, assim seculares como regulares, sem licença nossa dizem missa, pregam e confessam neste bispado onde se acham. Pelo que mandamos ao reverendo pároco que não admita pregar, confessar ou dizer missa a sacerdote algum, seja secular ou regular, que não tenha licença nossa.”⁵⁰

Na freguesia da Sé o prelado foi mais rígido com os sacerdotes que exerciam estas atividades sem sua licença:

“Proibimos com excomunhão maior, e vinte cruzados para a fábrica, que o reverendo vigário, sacristão, coadjutor nem o fabriqueiro admita a pregar, nem confessar nem a dizer missa a sacerdote algum, secular nem regular, sem lhe mostrar primeiro licença nossa *in scriptis*.”⁵¹

Através dessas advertências e punições podemos perceber que havia sacerdotes não adjudicados ao serviço paróquias, permanecendo, deste modo, livres para perambular pelas diversas freguesias da capitania. De acordo com as palavras do bispo, estes sacerdotes, administravam sacramentos, pregavam e celebravam missas pelos lugares onde passavam. Pensamos que isto poderia acontecer talvez com o intuito do sacerdote em ajudar o pároco da freguesia, ou mesmo para receber os emolumentos que rendiam estas atividades. No entanto esta situação não permitia ao bispo controlar e garantir a reta administração de tais atividades, pois muitos destes sacerdotes poderiam não ter a licença do bispo para exercê-las por falta de instrução ou por conhecimento insuficiente. Percebemos que a intenção da Igreja colonial neste período era fixar os sacerdotes dentro das paróquias, a fim de poder controlá-los e, através deles, os fiéis que pertenciam às mesmas. Talvez a distância que separava o bispo do Rio de Janeiro dos sacerdotes da capitania de São Paulo fosse o motivo de muitos estarem exercendo atividades sem a licença do ordinário.

Fica claro na leitura dos capítulos das visitas pastorais realizadas na primeira metade do século XVIII a necessidade de um controle dos párocos em suas atividades. Ressalta-nos também a importância das visitas pastorais como instrumento deste controle. Nesta ocasião, os visitantes detectavam as irregularidades cometidas pelos curas, bem como, o

atreva a pregar, ainda nas Igrejas das suas Ordens, sem consentimento do bispo.” *O Sacrosanto e Ecumenico Concilio de Trento*, op. cit., tomo I, sessão XIV, Decreto da Reforma, cap. 3, pp. 373-374 e cap. 4, p. 279.

⁵⁰ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 12 de março de 1728, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18) p. 4.

⁵¹ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 22 de janeiro de 1728, Livro de Pastorais Antigas (2-3-26).

comportamento inadequado dos fiéis. Através de ameaças e punições intentavam os visitantes enquadrar os dois grupos que compunham as paróquias – sacerdotes e fiéis – dentro dos parâmetros tridentinos. No entanto estes últimos só poderiam ser reformados pelos seus párocos, pois eram estes que continuamente estavam em contato com a vida dos fregueses. Nesse sentido, tornava-se imprescindível que o corpo eclesiástico estivesse afinado com as diretrizes da Igreja na Colônia.

Se nos voltarmos para a legislação que norteava a ação da Igreja na Colônia a partir de 1709 – data da publicação das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* redigidas por D. Sebastião Monteiro da Vide em sínodo diocesano⁵² - encontraremos pormenorizado as diretrizes tridentinas. O Concílio de Trento foi promulgado num momento em que a Igreja procurava responder aos ataques dos protestantes. Segundo Leandro Karnal, embora constituindo como um dos mais importantes concílios da história da Igreja, Trento não se caracterizou pelo aspecto inovador, antes foi um reafirmador de tradicionais postulados católicos atacados pelos reformistas. O inédito nesse Concílio, segundo Karnal, foi a vigorosa ordenação e sistematização do catolicismo e a decidida vontade de implantar esta unidade.⁵³ Para Jean Delumeau um dos objetivos do Concílio de Trento foi a reforma moral e intelectual do clero. Contudo, o autor afirmou que muitos séculos foram necessários para que se iniciasse a implantação dessa reforma.⁵⁴

Um dos instrumentos para a implantação da reforma clerical eram as visitas pastorais. Embora Trento estipulasse que as visitas anuais fossem feitas pessoalmente pelo bispo; nas *Constituições da Bahia* não encontramos estipulado com que frequência estas deveriam ocorrer. Nesta legislação encontramos, porém, discriminado a qualidade que deveriam ter os visitantes na Colônia:

⁵² Até o início do século XVIII as dioceses da Colônia norteavam suas ações pelas Constituições do Arcebispado de Lisboa, do qual era sufragâneo o arcebispado da Bahia. Porém, como diz o próprio D. Sebastião Monteiro da Vide, na introdução das *Constituições* "... as ditas Constituições do Arcebispado de Lisboa se não podião em muitas cousas acomodar a tão diversa região, resultando dahi alguns abusos no culto Divino, administração da Justiça, vida e costumes de nossos súditos...". Sendo, portanto, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* legislação adaptada das normas conciliares tridentinas, que tendo sido decretadas no século XVI deveria ser seguida pela Igreja em todos os reinos católicos.

⁵³ Leandro Karnal, *Teatro da Fé: Representação Religiosa no Brasil e no México do século XVI*, São Paulo: ed. Hucitec, 1998, p. 56.

⁵⁴ Jean Delumeau, *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*, trad. Miguel Candel, Barcelona: editorial Labor, 1973, p. 34.

“Os visitantes serão sacerdotes virtuosos, prudentes, e zelosos da honra de Deus e salvação das almas, e podendo ser, letrados, quando não, ao menos pessoas de bom entendimento e experiência.”⁵⁵

Todas as referências às visitas presentes nas *Constituições* foram feitas em nome dos “visitadores” e não diretamente ao bispo como visitador. Acreditamos, portanto, que frente à realidade colonial foi necessário diminuir as expectativas, conhecendo-se de antemão as poucas possibilidades que teriam os súditos de receberem o próprio bispo à sua freguesia. Isto não significa que não houve visitas pastorais realizadas pelos bispos, pois como vimos D. Fr. Antônio de Guadalupe realizou pessoalmente uma visita, porém era bastante freqüente que outros sacerdotes fossem designados como visitadores dos bispados. Fica-nos, contudo, a questão se as visitas pastorais que deveriam ser realizadas anualmente, ao menos por visitadores, surtiem os mesmos efeitos quando realizadas de quatro em quatro anos, como acontecia na capitania de São Paulo. Da mesma forma, a extensão que compunha o bispado do Rio de Janeiro não representaria dificuldades para administrá-lo segundo os parâmetros tridentinos?

Segundo as autoridades civis da capitania de São Paulo a distância do prelado responsável em disciplinar o corpo eclesiástico paulista constituía-se num problema. Em 1722, o governador de São Paulo, Rodrigo Cezar de Menezes, enviou ao monarca português o seguinte pedido:

“O miserável estado em que achei esta cidade e toda a capitania pelo mau procedimento dos eclesiásticos, que vivem com o maior escândalo, esquecendo-se das obrigações do seu estado, me obriga pôr na real presença de vossa majestade a grande necessidade que há de um prelado, pois com a sua assistência se poderão ter emenda, que de outra sorte acho impossível pelo que tenho testemunhado, fazendo continuamente ludíbrio do braço secular, desprezando as insinuações que se lhe fazem, descompondo aos oficiais de guerra e de justiça, que lhes intimam, sendo causa de que os seculares, com o seu mau exemplo tropecem no mesmo absurdo.”⁵⁶

Havia um ano que Rodrigo Cezar de Menezes estava na direção da capitania de São Paulo. Este período fora suficiente para que o governador apontasse a indisciplina dos eclesiásticos como um problema que atingia a capitania. É interessante notar que o

⁵⁵ *Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia*, op. cit., Tít. VIII, parág. 383.

⁵⁶ *Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo*, “Correspondência e Papéis Avulsos de Rodrigo Cezar de Menezes, 1721-1728”, São Paulo, Typographia Andrade & Melo, 1901, vol. XXXII. p. 57 (daqui em diante será DI).

governador admitiu que as autoridades civis não dispunham de autoridade suficiente para manter sob controle o corpo eclesiástico. A irreverência dos sacerdotes frente aos representantes da Coroa na capitania estava atingindo estado alarmante, segundo o governador. No entanto, não era somente face ao poder civil que os eclesiásticos deixavam a desejar, a postura dos mesmos em relação às suas funções religiosas estavam sendo esquecidas, de acordo com Rodrigo Cezar de Menezes. O mau exemplo dos sacerdotes, causando escândalos, poderia levar toda a população da capitania a tomar semelhantes atitudes irreverentes.

Talvez o adjetivo que o governador utilizou para caracterizar o estado da capitania fosse propositadamente exagerado, bem como o de responsabilizar unicamente os eclesiásticos pelo estado de miséria da capitania, no entanto, talvez fosse esta a forma necessária para que o rei o atendesse. O pedido enviado pelo governador demonstra, segundo seu entendimento, a necessidade de um prelado para disciplinar os eclesiásticos irreverentes. Essa solicitação contém, porém, alguns elementos que queremos refletir sobre as relações constituídas entre os poderes civis e religiosos na Colônia.

Como vimos através dos capítulos das visitas pastorais, o bispo do Rio de Janeiro e seus visitantes, esforçavam-se para controlar e qualificar as atividades dos clérigos na capitania. Os capítulos demonstram também que havia inúmeros comportamentos dos fiéis que estavam inadequados às normas da Igreja na Colônia. Por outro lado, é necessário ressaltar que as repetições das advertências, de quatro em quatro anos, dos visitantes, revelam uma situação persistente que, em vários pontos, permaneciam em desacordo com a orientação dos visitantes. Somada a esta situação, temos o governador da capitania expondo sua preocupação ao monarca sobre a falta de controle dos eclesiásticos que poderia desestabilizar a administração civil na região. Percebemos, portanto, que os dois poderes tinham interesse na efetivação deste controle. No entanto o pedido de um bispo para São Paulo partiu de um funcionário civil e foi dirigido ao monarca português.

A trajetória deste pedido, especialmente seu ponto de partida e de chegada, faz-nos penetrar em um mundo no qual as jurisdições das esferas religiosa e civil não estavam totalmente separadas. O imbricamento destes dois poderes na administração da Colônia constitui-se como um traço específico desta sociedade que deve ser tratado como tal. Veremos de perto como se deram estas relações através da história da criação da diocese de São Paulo,

a qual se constituiu em uma das preocupações das autoridades da capitania durante toda a primeira metade do século XVIII.

b) Vicissitudes da criação da diocese paulista

Refazer os caminhos que levaram à criação da diocese na capitania de São Paulo no período setecentista, mais precisamente em 1745, implica em voltar a nossa atenção para diversos interesses e acontecimentos que envolveram esta região no século XVIII. A criação de uma diocese seguida da nomeação de um bispo e das demais dignidades que o acompanhavam derivava, neste período, de um jogo de interesses políticos, econômicos e religiosos. Criar novas unidades eclesiais na Colônia era uma questão religiosa, mas também uma questão política. Envolveria, basicamente, os dois grandes poderes do reino português: o Estado e a Igreja. A transferência do eixo econômico da Colônia para a região Sul e Sudeste, em decorrência da mineração no século XVIII, trouxe como consequência mudanças territoriais e administrativas que revelam a preocupação da Coroa, e também da Igreja, em obter um maior controle na região. A administração da América portuguesa colonial foi marcada pela confluência dos poderes civil e religioso. Esses dois poderes estavam unidos na colonização através do regime do Padroado.

O direito de Padroado dos reis de Portugal é fruto de concessões papais que se iniciaram no século XV. Devemos, no entanto, ressaltar que desde tempos remotos muitas igrejas paroquiais e mosteiros em Portugal sujeitavam-se aos padroeiros particulares, bem como ao Padroado do rei. Todavia, desde o início do fortalecimento do poder real português até o século XV, o Padroado que vigorava dentro do reino, ainda o Padroado da Coroa, era frequentemente interferido pela Santa Sé, especialmente em momentos de estremecimento entre a Coroa portuguesa e os papas.⁵⁷ O Padroado consistia no direito outorgado pela Igreja de Roma a quem fundasse uma igreja ou mosteiro, de propor ao bispo um candidato idôneo

⁵⁷ Segundo Fortunato de Almeida até o século XV houve vários conflitos em relação aos padroados das igrejas paroquiais e dos bispados em Portugal. Embora fosse uma prática comum e aceita pela Igreja, os abusos praticados em torno dos benefícios eclesiais, por estarem distribuídos em forma de padroado entre leigos, os eclesiais e o rei, exigiram da parte de Roma contínuas interferências, sendo por vezes suprimidos e novamente concedidos após longos períodos. Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, nova ed. preparada por Damião Peres, Porto: Livraria Civ. Edit., vol. I, 1967, p. 106.

para servir nos mesmos. O Padroado dos bispados, exercido pelo rei, era o direito de proposição de um bispo ao papa para dirigir uma diocese.⁵⁸

O traço específico da atuação da Igreja na Colônia, sob o regime do Padroado, deve-se às contínuas e paulatinas concessões feitas pela Santa Sé aos reis portugueses a partir de sua expansão na África, na Ásia e finalmente na América.⁵⁹ As concessões objetivavam depositar nas mãos dos monarcas a responsabilidade de fundar dioceses e igrejas nas terras recém conquistadas, dando-lhes o direito de apresentar bispos e sacerdotes para os cargos eclesiásticos para servir nestes benefícios, e em troca a Igreja esperava que a fé católica se consolidasse nos novos territórios.

O processo iniciou-se em 1455, quando o papa Nicolau V expediu uma bula ao rei D. Afonso V, concedendo-o o Padroado secular nas novas terras conquistadas. Em 1456, o papa Calixto II expediu uma segunda bula, na qual confirmava o Padroado secular real, concedendo também a D. Afonso V o poder de doar a jurisdição espiritual⁶⁰ de todas as terras conquistadas, e por conquistar, ao grão-prior da Ordem de Cristo.⁶¹ As bulas subsequentes confirmaram o Padroado secular aos monarcas portugueses, porém, em 1514, foi concedido

⁵⁸ O termo *proponer* um candidato pelo padroeiro significa que o papa ou o bispo poderia ou não aceitá-lo. No entanto, a *apresentação* de candidatos, que irá se constituir no direito dos monarcas portugueses a partir do século XVI, significava a confirmação do candidato por parte da Igreja. Cândido Mendes de Almeida, *Direito Civil Eclesiástico*, Rio de Janeiro: Livreiro Editor, 1866, p. CCXLI.

⁵⁹ Thomas C. Bruneau, *Catolicismo Brasileiro em época de transição*, São Paulo, ed. Loyola, 1974, p. 30.

⁶⁰ Convém assinalarmos a distinção entre padroado secular ou régio e padroado dos benefícios. O padroado régio, concedido pela primeira bula em 1455 e que não irá se alterar até o século XVIII, era o direito de apresentação ao papa pelo rei de um bispo para as dioceses que ele criava nos novos territórios. Frente à apresentação o papa somente confirmava o candidato. O padroado dos benefícios, também chamado benefícios infra-episcopais, benefícios menores ou benefícios eclesiásticos, refere-se às funções dos bispos dentro de uma diocese. O bispo possui a jurisdição temporal e espiritual dentro de uma diocese, como o dever de recolher os dízimos, nomear sacerdotes para as paróquias, bem como nomear clérigos para o Cabido diocesano e mais cargos da diocese. A bula, portanto, de Calixto II, concedeu ao grão-mestre da Ordem de Cristo a administração destes benefícios. Segundo Lana Lage da Gama Lima, as igrejas, mosteiros e cargos eclesiásticos passaram a ser designados pelo termo “benefício” em função das rendas que proporcionavam. O padroado dos leigos era o exercício da administração dos dízimos de determinada paróquia ou igreja. Dessa forma, as paróquias foram transformadas desde a Idade Média em objetos de compra e venda entre leigos e sacerdotes. Lana Lage da Gama Lima, op. cit., pp. 378-379.

⁶¹ A Ordem de Cristo em Portugal é herança das ordens militares medievais que tinham como objetivo entrosar a vida monástica com a profissão militar em defesa da Terra Santa. A primeira ordem militar foi a dos Templários. Tendo sido suprimida em 1312, e possuindo muitos bens em Portugal, os reis portugueses alcançaram do papa João XXII a fundação da Ordem de Cavalaria de Jesus Cristo, que herdou os bens dos Templários, em 1318. O grão-prior da Ordem de Cristo era o responsável pela administração de todos os benefícios que pertenciam à Ordem. Cf. Eugênio de Andrade Veiga, *Os párocos no Brasil no período colonial, 1500-1822*, Cidade do Salvador, 1977, pp. 12-17 e Oscar de Oliveira, *Os dízimos eclesiásticos do Brasil nos períodos da Colônia e do Império*, Belo Horizonte: Universidade de Minas Gerais, 1964, pp.39-44.

também à Coroa portuguesa o título perpétuo de Grão-Mestre da Ordem de Cristo. Através dessa concessão era transferido aos monarcas a jurisdição dos benefícios infra-episcopais nas terras conquistadas, conferindo aos reis a responsabilidade de fundar estes benefícios, bem como o direito de administrar os dízimos e apresentar os candidatos para servir nos mesmos.⁶²

Em 1514, data da expedição das duas últimas bulas papais, a América Portuguesa fazia parte das terras conquistadas pela Coroa. Assim, na Colônia cabia ao rei criar novas dioceses e apresentar os bispos ao papa, pelo Padroado secular, bem como fundar novas paróquias e apresentar sacerdotes para administrá-las através do Padroado dos benefícios eclesiásticos. No entanto o Concílio de Trento, no século XVI, tornou obrigatório a realização de exames para o preenchimento das vagas nos cargos eclesiásticos. Preocupava-se a Igreja, nesse período, em coibir os abusos praticados pelos padroeiros e também pelos eclesiásticos, os quais propunham candidatos inaptos para o ofício paroquial, utilizando algumas vezes de violência para que fossem acatados. O decreto referia-se unicamente à provisão dos benefícios eclesiásticos, não atingindo, portanto, o Padroado secular da Coroa.

O Padroado dos benefícios eclesiásticos do rei como grão-mestre da Ordem de Cristo esvaziava muitos aspectos da jurisdição dos bispos da Colônia. Contudo, devido à publicação do Concílio de Trento e o acatamento dos seus decretos pelo reino português, os monarcas procuraram implantar no reino o decreto sobre o exame dos candidatos para apresentá-los aos benefícios eclesiásticos. Nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* encontra-se explicado a adaptação realizada pela Coroa na Colônia, para fazer garantir seu direito de apresentação e ao mesmo tempo cumprir este decreto tridentino:

“Ainda que aos bispos em suas dioceses pertence, conforme o direito canônico, a provisão, colação e instituição das igrejas, e benefícios sito nelas, contudo esta regra se limita nas Igrejas e benefícios que são do padroado, e como todas deste Arcebispado, e mais conquistas o sejam por pertencerem à Ordem e Cavalaria de Nosso Senhor Jesus Cristo, de que sua majestade é grão-mestre, e perpétuo administrador, não incumbe aos ordinários ultramarinos mais que a colação e confirmação dos clérigos que sua majestade apresenta.”

Porém,

“... porque sua majestade com zelo e piedade e suma religião costuma permitir-nos o uso desta regalia, atendendo ao mais útil das igrejas, e bem de seus vassalos, do que a este seu supremo domínio, e querendo contudo conformar-se com o que dispõe o Sagrado Concílio Tridentino, concede aos bispos a faculdade de proverem as igrejas, precedendo concurso a elas, para que

⁶² De acordo com Thomas C. Bruneau, foram seis bulas expedidas pelos papas. As duas últimas bulas que concentraram o padroado secular e o dos benefícios eclesiásticos aos reis portugueses foram expedidas em junho de 1514, intituladas *Dum Fidei Constat* e *Pro Excellentia*. Thomas C. Bruneau, op. cit., pp. 32-33.

sejam providas de párocos idôneos, e dignos de exercitarem as gravíssimas obrigações do ofício pastoral.”⁶³

Apesar dos redatores das *Constituições* desejarem enfatizar a magnanimidade do rei ao conceder para os bispos a provisão dos benefícios eclesiásticos, na realidade esta era uma determinação tridentina e, tendo o Concílio sido acatado pelo reino português na época de sua publicação, era mister que fosse cumprido. O concurso deveria ser feito assim que vagasse uma igreja paroquial. A vaga seria anunciada por um edito público, chamando os candidatos para se apresentarem em trinta dias. Os candidatos seriam examinados por três examinadores sinodais, de preferência que estivesse presente o bispo ou o provisor do bispado e desembargadores, os quais escolheriam o candidato mais digno. O vencedor do concurso seria então proposto ao rei que devolveria aos examinadores sua carta de apresentação do candidato, e por esta carta seria confirmado e colado na igreja paroquial.⁶⁴

Tal processo, descrito nas *Constituições* de forma pacífica, foi matéria de conflitos de jurisdição entre os bispos coloniais e a Mesa de Consciência e Ordens, tribunal criado pela Coroa portuguesa para administrar os benefícios da Ordem de Cristo. Essa instituição foi criada no século XVI e, ao longo dos séculos, foi paulatinamente centralizando o processo de provisão dos benefícios eclesiásticos da Colônia.⁶⁵ Cândido Mendes de Almeida, no entanto, afirma que antes do final do século XVIII a provisão dos benefícios eclesiásticos estava a cargo da Conselho Ultramarino e não da Mesa de Consciência e Ordens. Segundo o mesmo autor, a Mesa teria sua jurisdição apenas no território europeu e alguns lugares da África Marroquina, nos quais teria a competência de realizar os concursos decretados pelo Concílio de Trento para os benefícios eclesiásticos. Ao contrário, no Brasil, Cabo Verde, Congo, Índia e China era da competência do Conselho Ultramarino a administração eclesiástica, tendo como consequência o fato de que nesses lugares eram os bispos que realizavam os concursos

⁶³ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, São Paulo: Typographia 2 de dezembro, 1852, Livro Terceiro, Tít. XXII, parág. 518 e 519.

⁶⁴ *idem*, parág. 520.

⁶⁵ Guilherme Pereira das Neves estudou profundamente as atividades deste Tribunal a partir de sua fundação na Colônia em 1808. Ver sobre o assunto, Guilherme Pereira das Neves, *E Receberá Mercê: A Mesa da Consciência e Ordens e o Clero Secular no Brasil, 1808-1828*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

para as vagas dos benefícios e, através dos governadores das capitanias, era enviada ao rei a proposição do candidato mais idôneo.⁶⁶

Mas o mesmo autor não deixou de assinalar que era grande a intromissão (que com o passar do tempo ia se tornando direito) da Mesa de Consciência e Ordens nos provimentos dos benefícios eclesiásticos de outras regiões, inclusive do Brasil. Dessas intromissões surgiam rivalidades entre os prelados, os quais desejavam realizar os concursos para propor os candidatos, e os membros da Mesa que estavam autorizados a realizar tais concursos por administrarem os benefícios eclesiásticos pertencentes à Ordem de Cristo. A esta Ordem pertenciam todas as unidades eclesiásticas da Colônia.⁶⁷

Entretanto, somente no reinado de D. Maria I que se legislou sobre o assunto. Através de alvarás e decretos régios entre 1778 até quase o fim do período colonial, a rainha foi conferindo paulatinamente à Mesa de Consciência e Ordens o controle sobre as propostas dos candidatos aos benefícios eclesiásticos, os quais eram por direito prerrogativa dos bispos. Assim, em 1778 houve uma concordata entre D. Maria I e o papa Pio VI que concedia aos prelados a atribuição de proporem três candidatos para os benefícios, os quais seriam enviados à Mesa de Consciência e Ordens, contrariando o decreto tridentino que ordenava a proposição de somente um candidato. Através dessa concordata a rainha habilmente reservava para si maiores alternativas para a escolha do candidato. No alvará denominado *Das faculdades* de 1781 encontram-se mais especificados as normas para a proposição dos bispos, deixando claro que competia à Mesa de Consciência e Ordens passar as cartas de apresentação dos candidatos propostos pelos bispos, as quais seriam assinadas pela rainha como Grã-Mestre da Ordem de Cristo.

O referido alvará não exterminou os conflitos entre os bispos e o tribunal da Mesa de Consciência na Colônia. Até quase o final do período colonial a legislação em matéria de apresentação dos candidatos sofreu modificações. As contínuas modificações resultaram no controle total da Mesa em relação a este processo.⁶⁸

⁶⁶ Cândido Mendes de Almeida, op. cit., p. CCCXI.

⁶⁷ Sintoma desta rivalidade, e até da confusa legislação neste assunto, é não haver menção em momento algum nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* da existência da Mesa de Consciência e Ordens, ou de suas atribuições.

⁶⁸ Em 1800 um alvará régio assegurou o direito da Mesa de Consciência e Ordens de proposição de seus candidatos, além daqueles enviados pelos bispos para o monarca português passar as cartas de apresentação.

Guilherme Pereira das Neves ressaltou outros aspectos da administração das paróquias que geravam conflitos entre os bispos e a Mesa de Consciência de Ordens. A realização dos exames para os candidatos poderiam ocorrer pela morte de algum sacerdote que deixava vaga a paróquia, mas também com a criação de novas unidades ou no desmembramento das já existentes. Nos dois últimos casos, beneficiavam-se os fiéis, pois proporcionava um atendimento espiritual mais próximo, porém, as iniciativas dos bispos encontravam dois obstáculos: por um lado a Coroa, representada pela Mesa de Consciência, por outro, os párocos, os quais muitas vezes não queriam ver diminuído o território de sua paróquia. Nessa linha de raciocínio do autor, a rede das unidades eclesiásticas na Colônia sujeitou-se a uma tração em sentidos opostos, encontrando-se de um lado os bispos e os fiéis, e de outro, a Coroa e os párocos.⁶⁹

Diante dessa visão da administração dos bispos coloniais concluímos que o trabalho dos prelados nos seus bispados era atravancado pelos interesses da Coroa. Todavia, Caio Cesar Boschi, analisando as visitas pastorais em Minas Gerais no século XVIII, delineou uma postura um pouco diferente nos bispos que visitaram aquela região. Segundo este autor,

“Isto posto, tendo como parâmetro as diretrizes tridentinas, mas cômicos da perspectiva de que suas atividades pastorais integravam a política colonizadora, os bispos coloniais procuravam desempenhar seus ministérios. Tinham claro que o sucesso de seu múnus de pastor estaria condicionado a não atender ou aplicar aquelas normas senão adequando-as às vicissitudes dessa política.”⁷⁰

Destaca-se aqui, menos o confronto entre os bispos e a autoridade metropolitana e mais a adequação entre os interesses das duas esferas de poder. Boschi não reduziu, portanto, as administrações diocesanas aos interesses da Igreja nem aos do Estado, mas apontou para a confluência destes interesses na atuação dos prelados coloniais. Essa confluência pode ser realçada através do processo de criação da diocese de São Paulo no período setecentista. As vicissitudes que acompanharam o desmembramento do bispado do Rio de Janeiro em mais quatro unidades eclesiásticas no Sudeste da Colônia permite-nos observar os interesses comuns que perpassavam as autoridades da Igreja e os representantes da Coroa na região, bem

Sobre este processo de restrição do poder dos bispos pela Mesa de Consciência ver, Guilherme Pereira das Neves, op. cit., pp. 53-59 e Cândido Mendes de Almeida, op. cit., pp. CCCX e CCCXXIV.

⁶⁹ Guilherme Pereira das Neves, op. cit., p. 68.

⁷⁰ Caio César Boschi, “As visitas diocesanas e a inquisição na colônia”, *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol. 7, nº 14, março-agosto/1987, p. 160.

como, seus conflitos. Além disso, mostra-nos que a criação da diocese de São Paulo poderia também vir ao encontro da aspiração da população paulista. Aspiração que se anunciava através dos pedidos enviados pelas autoridades da capitania.

Remonta aos seiscentos os pedidos enviados à Coroa a fim de que a capitania de São Paulo usufruísse da presença de um bispo. O primeiro pedido que temos notícia foi feito em 1698 em meio a uma situação que amiúde encontraríamos também em outras regiões da Colônia. O caso foi que D. José de Barros Alarcão, segundo bispo do Rio de Janeiro (tido por muitos cronistas como o primeiro, já que D. Fr. Manoel Pereira renunciando a mitra não tomou posse da diocese) chegou ao seu bispado em 1682.⁷¹ Logo após sua chegada o prelado dirigiu-se a São Paulo com o intuito de fazer visita pastoral e, não cumprindo suas obrigações demorou-se longos três anos na capitania paulista!

Essa conduta de D. José de Barros serviu de motivo para a Câmara do Rio de Janeiro reclamar junto ao rei que “o bispo D. José de Barros Alarcão assistia na vila de S. Paulo, havia mais de três anos. Nem persuasões, nem rogos conseguiam convencê-lo que se recolhesse à sede do Bispado!”. A ausência do bispo, segundo os camaristas, era responsável pelo abandono da Sé carioca, na qual não se rezava e nem se celebravam os ofícios divinos. E sabendo eles, diziam os camaristas, que o prelado tinha intenção de renunciar ao seu cargo, rogavam ao monarca que aceitasse a renúncia, pois o bispo “fazia com que se não tivesse saudades dele.”⁷² Foi feito a D. José uma repreensão, que parece não ter surtido o resultado esperado, pois em 1689 foi chamado à Corte. Voltando em 1700 para o Rio de Janeiro, aí faleceu poucos dias depois.

A vila de São Paulo e do interior sentiram falta da longa estadia do bispo carioca em suas terras. Em 1698, o governador do Rio de Janeiro, Artur de Sá e Menezes, estando na capitania de São Paulo (já que esta ainda não tinha governo independente), escreveu ao rei relatando a absoluta falta que fazia um prelado em São Paulo. Na ocasião, aproveitou o ensejo para apresentar o nome de um candidato que, segundo ele, fazia jus ao cargo.⁷³ O pedido do governador, entretanto, não fora atendido pela Coroa, protelando a questão até meados do século XVIII.

⁷¹ Paulo Florêncio da Silveira Camargo, op. cit., p. 11.

⁷² Arquivo do Estado de São Paulo, DI, vol. LIII, pp. 37-38 *apud* Paulo Florêncio da Silveira Camargo, op. cit., pp. 11-12.

No início dos setecentos, de acordo com Heloísa Liberalli Bellotto, a capitania de São Paulo abrangia as vilas de S. Vicente, Itanhaém, Sto. Amaro e Santana, ou seja, a costa marítima desde Cabo Frio até o Prata, estendendo-se pelo interior, a saber, as atuais regiões de Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso. Por desrespeito ao tratado de Tordesilhas o domínio da capitania atingia ainda o Paraguai e o Alto Peru. Nessa grande área os paulistas circularam em busca de ouro, algumas vezes incentivados pela Coroa e outras motivados por interesses próprios em expedições particulares.⁷⁴ O esforço dos desbravadores paulistas foi recompensado na última década do século XVII quando finalmente foram descobertas minas de ouro na região que ficou conhecida por Minas Gerais. Porém, como observou Bellotto, a descoberta do ouro dentro dos limites geográficos dos antigos vicentinos traria a sua ruína.

Em 1709 ocorreu a guerra dos Emboabas⁷⁵ e à vista deste conflito D. João V decidiu separar as capitanias de São Paulo e Minas da capitania do Rio de Janeiro. Na carta régia que nomeava Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho como primeiro governador da nova capitania de São Paulo e Minas do Ouro, o monarca esclarecia que seu objetivo era o “melhor acerto da administração da Justiça, e das Minas do Ouro, [e a] união entre os moradores de São Paulo, e mais distritos das mesmas minas...”⁷⁶. Revelou o rei em seguida ao governador sua outra grande preocupação e, com efeito, a principal: “procureis estabelecer a forma com que se possam evitar os descaminhos que se cometem no pagamento dos quintos do ouro.”⁷⁷ Para tanto, era necessário que Antônio de Albuquerque tomasse várias providências e entre elas, “dareis toda a ajuda e favor ao arcebispo da Bahia, bispo do Rio de Janeiro e a seus ministros e missionários de que se acompanharem (como lhes encomendo) para que sejam bem aceitos e tratados com o respeito que lhe deve...” para com isso “...fazerem despejar do distrito das Minas a todos os religiosos e clérigos que nelas assistirem sem emprego necessário, que seja alheio ao estado eclesiástico.”⁷⁸

⁷³ Paulo Florêncio da Silveira Camargo, op. cit. , p. 13.

⁷⁴ Heloísa Liberalli Bellotto, *Autoridade e Conflito no Brasil Colonial: O governo de Morgado de Mateus em São Paulo*, São Paulo: Ed. Conselho Estadual de Artes e Ciência Humanas, 1979, p. 26.

⁷⁵ Disputa pela exploração do ouro em Minas Gerais, entre os paulistas, os quais se arrogavam senhores da exploração, e os forasteiros que vieram de diversas regiões da Colônia ávidos da exploração do metal precioso.

⁷⁶ DI, “Diversos”, São Paulo, Typ. da Companhia Industrial de São Paulo, 1896, vol. IV, p. 3.

⁷⁷ DI, “Documentos relativos a criação, extensão e desmembramento das capitanias de que resultou S. Paulo, como circunscrição política do Brasil ou respeitantes a sua extensão jurisdicional e as suas questões de limites”, S. Paulo: Casa Vanorden, 1929, vol. XLVII, p. 66.

⁷⁸ idem.

Essa medida do rei pautava-se nas informações que recebera de que os clérigos estavam entre os que sonegavam o imposto do ouro à Metrópole. O controle que a Coroa exigia do governador e do bispo do Rio de Janeiro em relação aos clérigos na região das Minas parecia não estar sendo possível; como também não o era na capitania de São Paulo, que, embora não possuindo ouro, tinha outros motivos para reclamar da distância do bispo do Rio de Janeiro. Em 1710 reuniram-se em São Paulo o governador Antônio Albuquerque Coelho, a câmara da cidade, os superiores das Ordens religiosas e o vigário de vara da capitania de São Paulo, a fim de discutirem sobre a situação da capitania. Reunidos fizeram várias propostas para o governo de São Paulo e dentre elas pediram que a vila de São Paulo fosse elevada à cidade e tivesse um bispo.⁷⁹

Talvez a atenção que estava sendo dada pelo rei para que a região fosse acalmada, devido ao recém conflito dos Emboabas, ou mesmo o ressentimento dos paulistas ao saírem derrotados do mesmo, os encorajaram a pedir o favorecimento de D. João V a sua região. A elevação da vila de São Paulo à cidade e a presença de um bispo conferiria à população e à câmara paulista um prestígio inigualável até então, e os faria esquecer a derrota e o favorecimento do monarca à região das Minas no episódio da guerra dos Emboabas. Contudo, na petição enviada à D. João V, resultante da reunião acima mencionada, as autoridades paulistas deixavam claro o abandono espiritual da capitania:

“...por não ser possível ao bispo do Rio de Janeiro acudir as obrigações de bom pastor de ovelhas tão distantes da sua presença, e que necessitam tanto do governo espiritual, por não terem pároco capazes, que lhes assistam e viverem tão soltamente que em lugar de lhes dar o exemplo, lhes servem de escândalo.”⁸⁰

Chegando as petições da junta ao Conselho Ultramarino, este emitiu seu parecer ao rei que, anuindo ao parecer do Conselho, comunicou ao governador em 1711 que concedia a elevação da vila de São Paulo à cidade. No entanto, quanto a conceder a criação da diocese e nomear um bispo, o governador deveria primeiro mandar informações sobre o número de famílias que havia “nessa vila, e nas mais da serra, e gente das Minas, e donde poderá sair a

⁷⁹ Paulo Florêncio da Silveira Camargo, *A igreja na história de São Paulo*, São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1952, vol. 3, p. 163.

⁸⁰ idem, *A instalação do bispado de São Paulo e seu primeiro bispo*, op. cit., p. 19.

despesa que se há de fazer com a nova Sé, e cônica do bispo, e cônegos.”⁸¹ O pedido foi satisfeito pelo governador Antônio de Albuquerque, que enviou logo em seguida informações sobre o rendimento dos dízimos da capitania, alegando que eram suficientes e não onerariam em demasia a fazenda real. As informações porém não surtiram o efeito desejado.⁸²

Passaram-se os anos e o então governador da capitania de S. Paulo e Minas do Ouro, D. Pedro de Almeida, 3º Conde Assumar, relatava ao rei a situação precária em que se encontravam estas regiões em relação aos clérigos, caracterizando-se pela “grande dissolução e distraimento dos eclesiásticos.”⁸³ A solução, dizia o Conde, residia na criação de um bispado em Minas e outro em São Paulo. A resposta do rei ao conde chegou em 1720, na qual dizia ter recomendado ao arcebispo da Bahia e ao bispo do Rio de Janeiro que dessem seu parecer favorável quando consultados pela Mesa de Consciência e Ordens sobre o assunto. O que afirma-se ter sido feito por D. Fr. Francisco Jerônimo, bispo do Rio de Janeiro, no mesmo ano de 1720 segundo J. P. Leite Cordeiro.⁸⁴

Aparentemente estava então o rei a favor da criação dos bispados, o que contudo não ocorreu novamente. Teria sido a decadência das capitanias, como afirmou Paulo Florêncio da Silveira Camargo, o motivo dos bispados não terem sido criados nesta ocasião?⁸⁵ Se considerarmos que em 1710 o rei havia solicitado ao governador que apontasse os dízimos que arrecadava na capitania de São Paulo para poder sustentar o bispo e as demais dignidades do Cabido e, sendo apontados, não foram considerados suficientes, talvez a hipótese de Paulo Florêncio esteja certa. Mas transcorrida uma década teria piorado a situação econômica da capitania de São Paulo? E Minas? Para Paulo Florêncio o monarca não poderia atender ao pedido dos mineiros sem atender também aos paulistas que vinham sonhando com um bispo há mais tempo.

Não é de pouca importância para o retardamento da criação das dioceses o conflito ocorrido entre D. João V e a Santa Sé. Em 1721 o papa Clemente XI recusou o pedido do monarca de elevar ao cardinalato o núncio apostólico em Lisboa, monsenhor Binchi. Perante a

⁸¹ *Registro Geral da Câmara de São Paulo*, Publicação do Arquivo Municipal de São Paulo, vol. IV, 1917, p. 37.

⁸² Paulo Florêncio da Silveira Camargo, *A instalação do bispado ...*, p. 21.

⁸³ J. P. Leite Cordeiro, *A criação da diocese de São Paulo*, Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo e da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro, s/d, p. 17.

⁸⁴ *idem*, p. 19.

⁸⁵ Paulo Florêncio da Silveira Camargo, *A instalação do bispado ...*, pp. 22-23.

intransigência pontifícia, D. João V ordenou que seu embaixador deixasse Roma e expulsou os representantes pontifícios de Portugal. Devido a este rompimento formal com a Santa Sé a possibilidade de criação de novas dioceses ficaram paralisadas, pois o rei não receberia reconhecimento oficial do Vaticano.⁸⁶ As relações voltaram à normalidade somente em 1732.

Ao invés dos dois bispados o ano de 1720 marcou a separação entre as duas capitanias. No alvará de separação das capitanias de São Paulo e Minas localizamos o motivo oferecido pelo rei para tal resolução:

“[devido] as informações que se tomaram de várias pessoas, que todas uniformemente concordam em ser muito conveniente a meu serviço e bom governo das ditas capitanias de São Paulo e Minas, e a sua melhor defesa, que as de São Paulo se separem das que pertence as Minas...”⁸⁷.

No alvará consta também que o pedido de separação partiu do marquês de Angeja, vice- rei do Brasil, do antigo governador Antônio Albuquerque Coelho de Carvalho e do governador em exercício Conde de Assumar. O autor Caio Jardim explicou a separação das capitanias como parte do processo de controle da Coroa portuguesa em relação às duas regiões. Segundo este autor, o século XVIII representou um processo de sujeição dos paulistas à autoridade metropolitana, iniciado com a ereção da capitania de São Paulo e Minas do Ouro, logo após a guerra dos Emboabas, tida e havida pela Coroa como rebeldia dos paulistas. Este processo, assegurou Caio Jardim, iria marcar a história da capitania durante o período setecentista. Por outro lado, na região das Minas o Conde de Assumar, em 1720, terminara de reprimir violentamente a revolta conhecida como “Felipe dos Santos”⁸⁸. Dessa forma, diante do espírito rebelde dos paulistas e da insatisfação dos povos mineiros em relação às taxas pesadas impostas pela Metrópole, tornou-se claro para a Coroa, segundo o autor, a necessidade da autoridade civil em cada região para o exercício de seu controle.⁸⁹

A separação das capitanias de São Paulo e Minas gerou contendas intermináveis em torno de seus limites. Limites que foram muitas vezes disputados violentamente entre as

⁸⁶ idem, *A Igreja na História de São Paulo*, op. cit., vol. 3, pp. 236-237.

⁸⁷ DI, “Diversos”, São Paulo, Typ. da Companhia Industrial de São Paulo, 1896, vol. IV, p. 7.

⁸⁸ A revolta ocorreu no momento em que o rei radicalizou o controle e as taxas sobre a região mineradora. Felipe dos Santos e mais outros mineiros foram exigir do governador, Conde de Assumar, que fechasse as casas de fundição e outras coisas. O governador prendeu os envolvidos e enforcou e esquartejou Felipe dos Santos.

⁸⁹ Caio Jardim, “São Paulo no século XVIII”, in *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, São Paulo, ano IV, vol. XLI, 1937, pp. 161-162.

autoridades civis das duas regiões e, como veremos mais adiante, também entre as autoridades religiosas.

No alvará de criação do novo governo de São Paulo, de 2 de dezembro de 1720, constavam os limites do território sendo “os limites do sertão pela parte que com o governo de Minas, os mesmos confins que tem a comarca da ouvidoria de São Paulo com a comarca da ouvidoria do rio das Mortes...”⁹⁰. O litígio iniciou-se por causa da linha de separação das duas comarcas apontadas neste alvará. As vilas que delimitavam os territórios da comarcas eram, da parte de São Paulo, Guaratinguetá, e da parte de Minas, a vila de São João d’El-Rei (ou Rio das Mortes). A marca divisória entre as vilas seria pela serra da Mantiqueira. Essa delimitação ocorreu em fins do século XVII quando se deu a corrida do ouro na região, sendo que a última vila organizada e que dava acesso às minas era a de Guaratinguetá. No decorrer da exploração foram criadas outras vilas, Ribeirão do Carmo, Vila Rica, Sabará e São João d’El-Rei. Na delimitação dessas vilas, feita em 1714 pelo governador de São Paulo e Minas, D. Baltazar da Silveira, ficou resolvido que o limite entre Guaratinguetá e São João d’El-Rei seria a serra da Mantiqueira.

Apesar da resolução, a câmara de Guaratinguetá intencionando aumentar seu território colocou o marco divisório no alto do morro de Caxambu, diminuindo a vila de São João d’El-Rei. A câmara da vila prejudicada, destruiu o marco de Caxambu e colocou outro no alto da serra da Mantiqueira.

Quando da separação das capitanias a situação estava ainda pendente, mas evocando o alvará régio o alto da serra da Mantiqueira para a delimitação das duas capitanias, o litígio veio à tona. As disputas chegaram até Santana de Sapucaí, em Goiás, onde se tornava acentuada a extração do ouro. Os conflitos e suas resoluções momentâneas atravessaram as administrações de quatro governadores da capitania de São Paulo: Caldeira Pimentel (1727-1732); Conde de Sazerdas (1732-1737); Gomes Freire de Andrade (1737-1739), chegando à D. Luís Mascarenhas (1739-1748).

Foi na administração deste último governador, em 1747, que um alvará régio favoreceu a capitania de São Paulo decretando finalmente que lhe pertencia a administração

⁹⁰ DI, “Documentos relativos a criação, extensão e desmembramento das capitanias de que resultou S. Paulo, como circunscrição política do Brasil ou respeitantes a sua extensão jurisdicional e as suas questões de limites”, S. Paulo: Casa Vanorden, 1929, vol. XLVII, p. 95.

de Santana de Sapucaí. No entanto, pouco duraria esta decisão, pois o rei tecia outros planos para toda a região de Goiás, como veremos no desfecho da situação, em 1748.

A atenção dos governadores de São Paulo estava também voltada para as minas de Cuiabá, descobertas pelos paulistas. Foi para lá que D. Luís Mascarenhas enviou a seguinte ordem, “Por me constar que nas minas de Cuiabá se acham alguns clérigos e frades sem emprego algum, e estes fiados no seu caráter, e por não ter em que se ocupar costumam andar perturbando o sossego público, e cometer vários absurdos e excessos...”; para atalhar esses abusos enviava um ouvidor para que “... faça praticar naquelas minas as mesmas ordens do dito senhor, que nas Gerais se observam, a respeito dos ditos clérigos e frades.”⁹¹ Ou seja, expulsar todos os clérigos desocupados da região.

A par destas questões, cabia aos governadores de São Paulo da primeira metade do século XVIII socorrer e militarizar as regiões da Colônia do Sacramento e Rio Grande. Tais localidades foram ocupadas pelos paulistas desrespeitando o Tratado de Tordesilhas, mas estavam sendo ameaçadas pelos espanhóis desejosos de reaver seus territórios. Na tentativa de manter essas regiões sob o domínio português, D. João V continuou a fazer mudanças. Em 1738 uma provisão régia separou a Ilha de Santa Catarina e o Rio Grande do território paulista, unindo-os à capitania do Rio de Janeiro. O mesmo aconteceu com a região de Laguna, em 1740.

Ao que tudo indica o rei seguia a proposta de Gomes Freire de Andrade, governador do Rio de Janeiro, o qual apregoava, desde 1733, que todo o litoral deveria ser unificado numa só administração para a defesa da Colônia do Sacramento e do Rio Grande. O futuro conde de Bobadela alegava também que, por razões de segurança, as minas de Goiás e Cuiabá deveriam ter governo próprio, separando-se de São Paulo.⁹²

Antes do fechamento desse processo, que se deu em 1748, D. João V assinou o decreto de criação do bispado de São Paulo. À 22 de abril de 1745 o monarca desmembrava o bispado do Rio de Janeiro em mais quatro partes: as cidades de São Paulo e Mariana tornaram-se

⁹¹ DI, “Bandos, Regimentos e Ordens dos Capitães-Generais Conde de Sazerdas e D. Luís Mascarenhas (1732-1748)”, São Paulo, Typographia da Cia. Industrial de São Paulo, 1896, vol. XXII, p. 183.

⁹² Segundo Heloísa Bellotto o governador Gomes Freire de Andrade, Conde de Bobadela foi acusado de querer ter sob sua autoridade todo o Sul do Estado do Brasil, tornando-se vice-rei. Heloísa Liberalli Bellotto, op. cit., p. 29.

sedes de dois novos bispados, sendo criadas ainda duas prelazias, em Goiás e em Cuiabá.⁹³ O decreto real, entretanto, necessitava da confirmação do papa Bento XIV, que a concedeu em 6 de dezembro de 1745 pela bula *Candor Lucis Aeternae*.

Inicialmente a diocese de São Paulo abrangia um largo território. O limite com a diocese de Mariana seria feito pelo Rio Paraíba até chegar ao Rio Grande. Este último rio traçaria o limite da diocese paulista também em relação às regiões de Goiás e Cuiabá. O bispado estenderia-se ainda destas duas últimas regiões até a Colônia do Sacramento. Tal delimitação corresponde aos atuais territórios do estado de São Paulo, Paraná, Sul de Minas Gerais, Santa Catarina e parte do Rio Grande do Sul.⁹⁴

O ano de 1748 parece ter sido um ano sombrio para a capitania de São Paulo. No dia 1 de maio, D. Luís Mascarenhas recebeu uma carta do ministro Marco Antonio de Azevedo Coutinho, comunicando as últimas resoluções de D. João V:

“Tendo sua majestade consideração à necessidade que havia de repartir-se a capitania geral de que vossa senhoria está encarregado por não permitir a sua vasta extensão que possam dar-se a tempo as providências necessárias nos remotíssimos distritos que compreende, residindo o governador a grande distância deles, foi servido criar dois governos, e capitânias gerais, a primeira no Mato Grosso, em que entra toda a comarca de Cuiabá até o Rio Grande, e a segunda nos Goiás, e que a capitania de São Paulo até o dito Rio Grande com as adjacentes, até os confins dos governos das Minas Gerais, do Rio de Janeiro, e da Ilha de Santa Catarina fiquem administradas pelo governador de Santos, que será subordinado ao do Rio de Janeiro da mesma sorte que o são por ora os mais governos dessa costa até a Colônia.”⁹⁵

Estava então decretado a supressão do governo autônomo de São Paulo e a redução de seu território em grande parte. A administração do que restou do território da capitania seria feita na vila de Santos, que por sua vez estaria subordinada ao governo do Rio de Janeiro. Triunfava a estratégia de Gomes Freire de Andrade de ter sob seu domínio todas as capitânias do Sul, inclusive São Paulo e Minas Gerais, bem como toda a costa até a Colônia do Sacramento, no extremo Sul da Colônia. Os novos governadores de Goiás e Cuiabá, e o governador de Minas Gerais teriam que prestar obediência ao governador do Rio de Janeiro.

As modificações administrativas e as mutilações do território da capitania de São Paulo levaram-na, portanto, a um desfecho não muito favorável na metade do século XVIII.

⁹³ Paulo Florêncio da Silveira Camargo, *A Igreja na história de São Paulo*, op. cit., vol. 3, p. 403.

⁹⁴ Paulo Florêncio, op. cit., vol. 4, p. 21.

⁹⁵ DI, “Avizos, Cartas Regias, Regulamentos e Ordens Diversas 1679-1761”, S. Paulo, Typographia Aurora, 1895, vol. XVI, pp. 166-167.

Perdeu vários territórios de exploração do ouro que havia descoberto e foi submetida ao governo do Rio de Janeiro. Dessa forma, após ter conseguido o tão desejado bispo, perdia seu governador. A restauração da autonomia viria somente com Morgado de Mateus em 1765.

c) Uma tentativa de reforma tridentina?

A Reforma Católica no século XVI tem como uma de suas mais altas expressões no plano institucional o Concílio de Trento, o qual ocorreu no período de 1545 a 1563. Contudo, não devemos reduzir o movimento de reforma da Igreja católica somente neste episódio. Alguns autores afirmam que desde o século XII iniciou-se um movimento reformador da Igreja e, da mesma forma, o século XVI não marcou o seu fim. O período quinhentista marcou a institucionalização da reforma, porém foram necessários muitos séculos posteriores para ser implantada.

Essa visão de longa duração da Reforma Católica foi fundamentada, segundo Lana Lage da Gama Lima, nos estudos sobre história da religião do sociólogo francês Gabriel Le Bras na década de 30. Na década de 70 a autora destacou os autores John Bossy e Jean Delumeau como estudiosos que impulsionaram a revisão sobre o tema da Reforma Católica. Tais autores influenciados pelo movimento da *Nouvelle Histoire* trouxeram para os estudos da Reforma Católica a preocupação com a longa duração, com o cotidiano e a atenção para o caráter global da vida social, retirando dos estudos da história religiosa o destaque para a vida dos papas, os grandes debates teológicos e a política eclesiástica dos reis.⁹⁶

Segundo Jean Delumeau pode-se dividir o movimento de Reforma da Igreja em duas fases: a da pré-reforma e aquela que resultou na abertura dos trabalhos em Trento no século XVI. Os movimentos precursores da Reforma da Igreja datam do século XII. Algumas expressões desses movimentos, segundo apontou Delumeau, são a *Devotio Moderna*, os

⁹⁶ Ver a revisão historiográfica que a autora fez sobre a reforma no cap. 3, item “Reforma Católica: um novo conceito”. Lana Lage da Gama Lima, op. cit., pp. 163-176. O autor Michel Mullet pontuou que antes desta revisão historiográfica o termo utilizado para designar as mudanças da Igreja no século XVI era a Contra-Reforma, contudo, após a década de 70 os historiadores têm distinguido dois movimentos da Igreja Católica que fazem parte destas mudanças: primeiramente a Reforma Católica, que foi uma expressiva e genuína restauração do catolicismo no século XVI e posteriores, que teria se iniciado espontaneamente no século XII. E o termo Contra-Reforma, somente para designar o ataque agressivo da Igreja Católica à Reforma Protestante. Michel Mullett, *A Contra-Reforma*, Lisboa: Gradiva, 1984, p. 13.

Irmãos de Vida Comum e um número expressivo de bispos que iniciaram uma reforma moralizante do clero em suas dioceses.⁹⁷ Estes movimentos precursores levaram a Igreja sobretudo, a partir do século XV, a constatar o afastamento do clero e dos fiéis das leis da Igreja e de Deus, segundo Delumeau. Descobriu-se uma religião folclorizada, um comportamento moral dos fiéis inadequado aos mandamentos da Igreja, e um clero paroquial não somente despreparado, mas integrado à vida da comunidade e caracterizado pelos mesmos vícios dos fiéis. Tais fatores levaram a Igreja a institucionalizar a reforma, iniciada antes por movimentos dispersos.⁹⁸

Para Leandro Karnal o movimento da Igreja católica no século XVI assemelha-se a outros momentos de reforma na história dessa instituição. Ou seja, embora alguns autores, como Delumeau, expliquem a Reforma Católica no período quinhentista em função da decadência moral da Igreja católica, há que se distinguir uma questão delicada a este respeito. Pois, segundo Leandro Karnal, “todos os períodos da história da Igreja são períodos de embate entre a decadência e a reação à decadência. O conceito de decadência remete a um problema: a existência de um período perfeito e áureo. Ora, este período jamais existiu na história da Igreja.” Portanto, segundo este autor, o embate entre as forças ordenadoras e as forças resistentes à tal ordenação é o que constitui o próprio cristianismo historicamente.⁹⁹ Dessa forma, podemos entender a Reforma Católica como um dos momentos em que a Igreja tentou aproximar o ideal edênico de cristianismo à realidade vivida pela população e pela hierarquia eclesiástica.

⁹⁷ A *Devotio Moderna* nasceu segundo Delumeau no século XIV. O movimento apregoava a meditação pessoal sobre a vida de Cristo, bem como a tentativa de imitação da vida de Jesus. Segundo a autora Leila Mezan Algranti, a *Devotio Moderna* influenciou também a vida das religiosas em Portugal no século XV. Destacou a autora que nos conventos elas viviam sob a doutrina da imitação de Cristo, que consistia no recolhimento, mortificação e na referência constante à fé e virtudes cotidianas. A G. Dickens apontou também a influência deste movimento de espiritualização na vida dos leigos: os Irmãos da Vida Comum consistiram num movimento de renovação dos cônegos agostinhos na Holanda que reagrupou leigos e clérigos aceitando uma regra, mas conservando a liberdade de cada um seguir sua vocação pessoal. Na Itália foi fundado Oratório do Amor Divino no final do século XV. Esta confraria foi fundada em Gênova, por iniciativa de um leigo, na qual se acentuava a oração, a santificação pessoal e o serviço à comunidade. Delumeau destacou também as conversões pessoais dos bispos, antecedentes ao século XVI, como movimento que impulsionaram a Reforma Católica. Dentre eles Gian Matteo Giberti, bispo de Verona, o qual criou um modelo para a reforma dos bispos da Itália e que foi seguido por Trento; na França Guillaume Briçonnet e em Toledo Francisco Ximénez Cisneros. Cf. Jean Delumeau *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*, op. cit., pp. 3-6; Leila Mezan Algranti, *Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia*, Rio de Janeiro: José Olympio, 1993, pp. 27-28 e A. G. Dickens, *A Contra-Reforma*, Lisboa: editorial Verbo, 1972, pp. 66-67.

⁹⁸ Jean Delumeau, op. cit., pp. 199-210.

⁹⁹ Leandro Karnal, op. cit., pp. 44-45.

Para Delumeau a reforma preconizada por Trento foi introduzida com grande lentidão nos costumes, instituições e corações dos fiéis. De fato, segundo este autor, o momento que se fez sentir na Europa os decretos tridentinos corresponde à segunda metade do século XVII e início do XVIII.¹⁰⁰ As dificuldades de aplicação dos decretos tridentinos nos reinos cristãos foram apontadas por Delumeau mais no campo disciplinar do que dogmático. O autor afirmou que os decretos dogmáticos aprovados pela assembléia de Trento foram, com notável unanimidade, adotados pelas diferentes escolas teológicas do mundo católico. A aplicação das decisões disciplinares, porém, entrou em choque com os hábitos, rotinas e abusos de toda ordem que predominava na hierarquia eclesiástica da Igreja.¹⁰¹ A reforma moral e intelectual do clero preconizada por Trento, portanto, não se deu imediatamente; da mesma forma a reforma dos costumes da população. Foram necessários alguns séculos para que a reforma da Igreja conseguisse atingir estes dois grupos: o clero e os fiéis.

Para Ronaldo Vainfas a aplicação sistemática dos decretos tridentinos na Europa, embora seja típica do século XVII, espalhará-se desde o século XVI por todo o território europeu. Na França, as resoluções de Trento sofreram alguma resistência por parte da monarquia, mas na Europa Meridional foram imediatamente acolhidas. Na Espanha, Felipe II as recebeu triunfalmente, ainda que sob a reserva das prerrogativas reais. Em Portugal, o alvará de 12 de setembro de 1564 recomendou a adoção das medidas tridentinas, e numerosos sínodos encarregaram-se de adaptar as constituições da Igreja lusitana às resoluções do dito Concílio.¹⁰²

A chegada da reforma tridentina na América portuguesa perpassa a análise de muitos historiadores que se ocupam do período colonial. O estudo da sociedade colonial não pode prescindir da atuação da Igreja e das relações que estabeleceu com o Estado moderno português. Segundo Ronaldo Vainfas, a reforma tridentina chegou à Colônia com a Companhia de Jesus, Ordem modelo desta reforma. O autor sublinhou os esforços dos jesuítas na expansão da Reforma Católica nos primórdios da colonização, bem como, as várias concessões que foram feitas por estes frades a fim de lançar ao menos as bases do

¹⁰⁰ Delumeau, op. cit., p. 34.

¹⁰¹ idem, p. 33.

¹⁰² Ronaldo Vainfas, *Trópico dos Pecados*, Rio de Janeiro: ed. Campus, 1989, p. 13.

cristianismo reformado.¹⁰³ Para Vainfas, Igreja e Estado empenharam-se na difusão do projeto moralizador tridentino na península Ibérica através, principalmente, dos inicianos e do Santo Tribunal da Inquisição. Contudo, a análise que fez da sociedade colonial, desde o século XVI até o XVIII, apontou para o fracasso da reforma tridentina. Pois, em suas palavras:

“No trópico lusitano, colonizada à base da miscigenação racial e cultural, ocupado à base de muitos degredos e à custa de ‘muitos perdões’, como diria certo bispo quinhentista, a cruzada tridentina iria mesmo fracassar.”¹⁰⁴

O fracasso da reforma tridentina na Colônia foi afirmado por inúmeros historiadores desse período. Alguns autores explicam esse fracasso através do regime do Padroado. De acordo com o Padroado, os monarcas portugueses tinham a obrigação de criar as unidades eclesiásticas coloniais, sustentar o clero e os bispos, bem como manter monetariamente o culto. Tais despesas da Coroa viriam do direito de arrecadação e administração dos dízimos coloniais. No aspecto institucional e administrativo, o quadro delineado da Igreja colonial por Thomas C. Bruneau é desalentador, pois segundo ele,

“...devido à escassez de unidades episcopais e ao controle do Estado, havia muito pouco do que se poderia chamar uma instituição de Igreja Colonial. De fato, durante todo o período colonial (1500-1822) talvez seja enganador falar de uma Igreja.”¹⁰⁵

Notemos que o autor se refere ao controle do Estado e à estrutura precária da Igreja para afirmar que talvez esta última não tenha se constituído enquanto instituição no período colonial. Considerando a afirmação do autor, a questão da reforma tridentina na Colônia não deve sequer ser colocada! Segundo Oliveira Torres, a posição subserviente da Igreja transformou o clero em uma corporação de servidores do rei para os negócios eclesiásticos, caracterizando-o como “uma burocracia que não vivia a religião”.¹⁰⁶ Somado ao aspecto de subserviência da Coroa, a pouca exemplaridade do clero no aspecto moral foi bastante destacada pela historiografia colonial, até se tornar uma afirmação clássica, como bem ressaltou Lana Lage da Gama Lima.¹⁰⁷

¹⁰³ idem, pp. 13 e 25.

¹⁰⁴ ibidem, p. 346.

¹⁰⁵ Thomas C. Bruneau, op. cit., pp. 36 e 38.

¹⁰⁶ João Camilo de Oliveira Torres, *História das Idéias Religiosas*, São Paulo: Grijalbo, 1968, p. 39.

¹⁰⁷ Lana Lage ressaltou que desde Gilberto Freyre o aspecto pouco moral do clero colonial passou a ser evidenciado. O historiador Charles Boxer confirmou esta visão, explicando que as dificuldades encontradas pela Coroa portuguesa para arregimentação do clero na evangelização das terras no além-mar fizeram com que fosse

De tais idéias, presentes em muitos estudos sobre a atuação da Igreja na Colônia, decorre a afirmação da pouca influência da mesma nesta sociedade. Controlada pelo Estado, com uma estrutura precária e um corpo eclesiástico desqualificado, a religiosidade colonial resultante foi caracterizada pelas manifestações exteriores da fé. Esses aspectos estão presentes também nas obras dos historiadores da Igreja ligados a CEHILA¹⁰⁸. Na visão de Riolando Azzi, embora o Padroado derivasse de concessões feitas pela Santa Sé, essas concessões permitiram que o monarca se tornasse o chefe efetivo da Igreja, prejudicando a atuação da mesma na Colônia.¹⁰⁹ A administração exercida pelo rei redundou, segundo Azzi, na escassez dos bispos, nas longas vacâncias das dioceses e na dependência dos prelados ao poder real. Acarretou também um número pequeno de dioceses que não chegaram a corresponder às exigências do grande território colonial.¹¹⁰

Os eclesiásticos, tanto os bispos como o sacerdotes, foram caracterizados por Riolando Azzi como funcionários reais, limitados em sua atuação pelos interesses políticos do Estado português. Quanto à situação moral do clero, afirmou:

“... não resta dúvida que, numa visão global, a situação moral do clero brasileiro durante o período colonial deixava bastante a desejar. Não obstante, essa situação é bastante compreensível dentro dos padrões de cristandade em que foi implantado o catolicismo no Brasil.”¹¹¹

A imoralidade clerical, somada à falta de formação consistente e à condição de funcionário público, fez com que, segundo Riolando Azzi, durante todo o período colonial o clero luso-brasileiro mantivesse um modo de vida bem diverso do modelo sacerdotal

transportado para estes lugares padres indisciplinados e até criminalmente condenados. Cf. Lana Lage, op. cit., pp. 339-340. A idéia do degredo está presente também em estudos mais recentes como o de Vainfas, conforme apontamos acima.

¹⁰⁸ A CEHILA (Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina), foi criada no ano de 1973, com o intuito de “refazer a história da Igreja na América Latina a partir do pobre, do oprimido, daqueles que formaram sempre a maioria de nossos habitantes.” Esta visão da Igreja foi inaugurada na América Latina a partir do Concílio Vaticano II, o qual marcou o comprometimento da Igreja com o pobre e o oprimido. Tal opção encontrou respaldo teórico na teologia da Libertação, divulgada e publicada por teólogos brasileiros como Fr. Betto e Fr. Leonardo Boff. As produções historiográficas da CEHILA, iniciadas na década de 70, são marcadas, portanto, por esta postura que a Igreja assumiu na América Latina a partir desta década. Maria Luíza Marcílio (org.), *A mulher pobre na história da Igreja Latino-Americana*, São Paulo: Paulinas, 1984, pp. 5-6.

¹⁰⁹ Riolando Azzi, “A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial”, in Hoornaert *et alli*, *História da Igreja no Brasil*, tomo 2, Petrópolis: Vozes, 1977, p. 164.

¹¹⁰ idem, p. 172.

¹¹¹ ibidem, p. 190.

tridentino.¹¹² Azzi ressaltou que um dos aspectos mais evidentes do espírito tridentino é o clericalismo. Esse aspecto, porém, não foi desenvolvido na Colônia, ao contrário, observou-se aqui uma religiosidade de caráter predominantemente leigo.¹¹³

Através do conceito de cristandade, Hoornaert explicou essas características da atuação da Igreja na Colônia. Segundo o autor, a cultura medieval portuguesa que formou o conceito que se tinha da Igreja no Brasil identificava religião e sociedade. A união da Igreja com o Estado, segundo Hoornaert, resultou na auto concepção dos portugueses de serem todos missionários nas terras conquistadas. Isto trouxe para a Colônia uma religião essencialmente leiga e marcada pelos sinais exteriores da fé. Segundo suas palavras, “não havia autoconsciência de Igreja como Igreja, mas sim como sociedade global.”¹¹⁴

Notemos que a busca de uma Igreja separada do Estado e consciente de sua missão evangélica fundamenta as análises destes dois autores. Semelhante concepção está presente em Thomas C. Bruneau quando questionou a existência de uma Igreja institucional no período colonial. Outros autores que compartilham dessa concepção procuraram estudar a Igreja somente a partir do século XIX, quando houve no Brasil a separação oficial entre este poder e o Estado.¹¹⁵

Para a maior parte dos autores citados, pouca foi a influência da Igreja na sociedade colonial. Assim, se os aspectos mais importantes de Trento são, segundo estes autores, uma ampla estrutura administrativa e um forte clericalismo, tais aspectos não foram observados ou desenvolvidos na Colônia. Riolando Azzi enfatizou duas formas de catolicismo na história religiosa do Brasil: o catolicismo tradicional e o renovado. O primeiro é “luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar”, e o segundo é “romano, clerical, tridentino, individual e sacramental”, este, porém, só vai ter influência no Brasil no período republicano.¹¹⁶

O conjunto de postulações desses historiadores continua presente nas análises recentes da sociedade colonial. Embora não exista a preocupação em avaliar o afastamento ou

¹¹² Riolando Azzi, *O clero no Brasil: uma trajetória de crises e reformas*, Brasília: Rumos, 1992, pp. 23-24.

¹¹³ idem, “A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial”, op. cit., p. 234.

¹¹⁴ Eduardo Hoornaert, “A Cristandade durante a primeira época colonial”, in Hoornaert *et alli*, op. cit., p. 246.

¹¹⁵ Sérgio Miceli P. Barros ressaltou que inúmeros historiadores são unânimes em apontar o século XIX como momento-chave para os rumos tomados pela organização eclesiástica no Brasil. Sérgio Miceli Pessoa de Barros, *A elite eclesiástica brasileira 1890-1930*, tese livre-docência, Campinas: Unicamp, 1985, p. 32. Outros autores que compartilham essa posição são: João Dornas Filho, *O Padroado e a Igreja no Brasil*, São Paulo: Cia.ed. Nacional, s/d e João Camilo de Oliveira Torres, op. cit.

¹¹⁶ Riolando Azzi, *O catolicismo popular no Brasil*, Petrópolis: Vozes, 1978, p. 2.

aproximação da Igreja da mensagem evangélica – objetivo que perpassa as obras dos historiadores da Igreja – percebemos que muitos estudos utilizam-se dos conceitos e conclusões desses historiadores para reafirmar a pouca influência da Igreja na Colônia, bem como a não implantação das diretrizes tridentinas na sociedade colonial.

Guilherme Pereira das Neves, analisando a documentação da Mesa de Consciência e Ordens no Brasil no fim do período colonial, ponderou que tais documentos, embora não permitam “concluir de maneira categórica quanto ao estado precário do enquadramento às normas tridentinas, da população do Brasil em princípios do século XIX”, emerge contudo como o modelo mais viável para “transmitir a impressão de desamparo e carência, que se depreende do comportamento dos fiéis e do clero, e não deixa de apontar, creio que decisivamente nesta direção.”¹¹⁷ Ronaldo Vainfas também ressaltou o mesmo aspecto afirmando que “a estrutura eclesiástica colonial em nada parecia concorrer para o êxito tridentino no Brasil. A sólida organização de paróquias atreladas aos poderes episcopais, meta essencial preconizada em Trento, esbarraria aqui na lenta e tardia criação das dioceses, nas freqüentes e prolongadas vacâncias dos bispados, na escassez e na desqualificação do clero secular.”¹¹⁸

Esta carência estrutural e pessoal daria espaço para a população resistir aos valores tridentinos, como ressaltou Laura de Mello e Souza em seu estudo sobre as mentalidades coloniais: “como poderia a religião metropolitana, prisioneira do formalismo da Reforma Católica, calar fundo no cotidiano imprevisito, caótico e impregnado de ritos indígenas e africanos que era o das populações coloniais?”¹¹⁹. A resistência da população às normas tridentinas foi enfatizada também por Mary del Priore quando estudou a condição feminina na Colônia. Referindo-se ao ordenamento moral das populações proposto por Trento que desencadeou uma pastoral de culpabilização dos fiéis, a autora advertiu que no campo colonial, “todos desenvolveram formas de resistências individuais, traduzidas por duplos padrões morais de comportamento, antes de mergulhar mais claramente na culpabilização produtora de auto-recalques”, e referindo-se especificamente às mulheres concluiu: “mas da

¹¹⁷ Guilherme Pereira das Neves, op. cit., p. 348.

¹¹⁸ Ronaldo Vainfas, op. cit., p. 16.

¹¹⁹ Laura de Mello e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo: Cia. das Letras, 5ª ed., 1995, p. 374.

taça dos nobres ensinamentos tridentinos nem todas as mulheres beberam da mesma maneira ou com a mesma sede.”¹²⁰

O aspecto de resistência aos valores tridentinos pela população colonial enfatizado por estes historiadores supõe o exercício de uma autoridade por parte da Igreja. Essa autoridade porém, não provinha deste poder, mas sustentava-se através da autoridade secular metropolitana. A concepção de um projeto autoritário do poder eclesiástico, ressaltado nessas análises recentes, afasta-se das análises dos historiadores da Igreja, na medida em que visualizam um corpo administrativo eclesiástico com objetivos definidos, muito embora estes objetivos se identificassem com os do Estado português. Contudo, segundo esses historiadores, a união do Estado e da Igreja na colonização não fora suficiente para moldar o comportamento das populações nos padrões tridentinos. Diante dessas análises, a religiosidade colonial é caracterizada pelo sincretismo religioso, pela ambiguidade, e pelas múltiplas manifestações religiosas, as quais se distanciavam substancialmente do espírito tridentino. Tal caracterização aproxima-se em muitos aspectos do conceito de catolicismo tradicional de Riolando Azzi.

Augustin Wernet utilizou-se dos conceitos de catolicismo tradicional e de cristandade para explicar o papel da religião católica na colonização. Segundo o autor, graças ao Padroado houve sempre o predomínio do Estado sobre a Igreja, situação que limitou a esfera de ação desta última e engendrou o catolicismo tradicional na Colônia. Nesse tipo de catolicismo predominavam as atividades religiosas dos leigos, os quais as desenvolveram quase que independentes da estrutura hierárquica da Igreja.¹²¹ O resultado dessa prática, segundo o autor, foi um catolicismo de caráter social e controlado pelos “grandes da terra”. Resultam daí também as procissões e festas religiosas que quebravam a monotonia colonial, mas que revelam o aspecto superficial e exterior deste tipo de catolicismo.¹²²

¹²⁰ Mary del Priore, *Ao Sul do Corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*, Rio de Janeiro: José Olympio, Brasília: Edunb, 1993, p. 108.

¹²¹ Augustin Wernet, *A Igreja Paulista no século XIX*, São Paulo: Ática, 1987, p. 25.

¹²² idem, pp. 24-26. Wernet estudou a reforma do clero paulista empreendida por D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861). O autor considera que foi nesta gestão que o “catolicismo iluminista”, introduzido na diocese de São Paulo no tempo de Pombal, deu lugar ao “catolicismo ultramontano” de características predominantemente tridentinas. Segundo o autor até o século XVII o que predominou na Colônia foi o catolicismo tradicional, que nada tinha de orientação tridentina, e postulou que a reforma tridentina só ocorreu efetivamente, na segunda metade do século XIX.

Na obra de Caio César Boschi também foi destacado esse aspecto da religião colonial. Para ele, os estudos de religiosidade colonial não podem ter como parâmetro as normas e padrões do catolicismo ortodoxo, pois o que se verificou na Colônia foi um catolicismo popular, marcado pela precariedade da evangelização, revelando uma religiosidade epidérmica.¹²³

Contudo, Boschi, dedicando seu estudo especificamente à atuação dos leigos através das irmandades e confrarias, advertiu que é necessário penetrar na natureza dessa aparente exterioridade da religiosidade colonial e compreender o significado das festas e cultos praticados pela população. Segundo este autor:

“... essa religiosidade leiga se caracterizou pelos seus traços reformistas e tridentinos, onde se avultam as devoções pessoais, o culto aos santos, as pompas das festas e procissões. (...) Em síntese, não houve naquela realidade social sinais de irreligiosidade; antes ali aflorou uma forma prática de vivência do catolicismo, em que a fé se associava à cultura local.”¹²⁴

A conclusão de Boschi permite-nos ampliar nosso olhar sobre o catolicismo implantado na Colônia. Permite-nos também refletir sobre a leitura de Trento que está presente na historiografia colonial. Estariam as devoções pessoais, o culto aos santos, as festas e procissões em desacordo com o espírito de Trento? Para Boschi essa forma de religiosidade contém traços reformistas e tridentinos.

A nosso ver, a afirmação do fracasso da reforma tridentina na Colônia presente na historiografia do período, está permeada, em parte, por uma leitura do Concílio de Trento que excetua da vivência religiosa os sinais exteriores da fé. É uma visão própria dos historiadores da Igreja ligados ao CEHILA, os quais tendem a considerar as devoções populares como formas de religiosidade incentivadas pelo poder civil a fim de efetuar sua dominação sobre os povos.¹²⁵ Essa visão, talvez, não nos permita observar entre os decretos tridentinos o incentivo dado para este tipo de religiosidade. A reforma preconizada por Trento comportava e incentivava as devoções aos santos e os sinais exteriores das celebrações a fim de levar o fiel

¹²³ Caio César Boschi. *Os leigos e o poder. Irmandades leigas e política colonizadora de Minas Gerais*, São Paulo: Ática, 1986, p. 58.

¹²⁴ idem, pp. 178-179

¹²⁵ Os historiadores da CEHILA, comprometidos com uma Igreja que fez opção preferencial pelos pobres na década de 70, conforme pontuamos acima, assumem uma posição crítica face às devoções populares, como romarias, procissões e o culto excessivo das imagens dos santos. De acordo com a teologia da libertação o papel da Igreja é o de conscientização das massas populares, inserindo-as na luta de libertação da opressão exercida pelos poderes constituídos.

à conversão. Sem dúvida, preocupava-se com a reforma do clero e dos costumes da população, bem como, com uma estrutura administrativa que permitisse tal reforma. Contudo não devemos reduzir o Concílio de Trento a estes aspectos.

François Lebrun lembrou, com pertinência, que na história do cristianismo sempre houve uma dialética entre religião pessoal e religião coletiva encarnada no mundo, resultando em “uma tensão constante entre essas duas vocações contraditórias”. Na época das Reformas – católica e protestante – a Igreja pós-tridentina, ante os ataques dos protestantes, tende a revalorizar determinadas formas de devoção coletiva. Essas devoções aparecem, segundo o autor, como a expressão da realidade da Igreja universal, desde que enquadradas pelo clero. Ao mesmo tempo, sob a influência dos grandes místicos dos séculos XVI e XVII, a ênfase recai na devoção pessoal. Assim, as práticas de devoção dos séculos XVII e XVIII são permeadas por esta dupla corrente – religião pessoal e religião coletiva - “contraditória na aparência, complementar na realidade.”¹²⁶

Dessa forma, queremos avaliar a tentativa de reforma tridentina na Colônia tendo em vista seus vários aspectos. Ampliando nosso olhar sobre as práticas religiosas que marcaram a sociedade colonial, podemos divisar nessas mesmas práticas aspectos tridentinos pouco enfatizados pela historiografia. Diante disso, queremos observar em que medida tais aspectos encontram-se presentes na orientação que a Igreja imprimiu na Colônia, bem como, se essa orientação corresponde ao espírito tridentino.

Vários autores indicam o século XVIII como o período em que a Igreja tentou implantar a reforma tridentina na Colônia. Segundo Leila Mezan Algranti, embora existindo um largo período entre os setecentos e a Reforma Católica, as disposições tridentinas foram constantemente reafirmadas pela Igreja, inclusive no século XVIII na Colônia. Para a autora o Concílio de Trento separou duas épocas na história da Igreja católica, a segunda das quais não terminou senão com o Vaticano II.¹²⁷ Caio César Boschi ressaltou que o sínodo diocesano organizado em 1709 por D. Sebastião Monteiro da Vide, arcebispo da Bahia, foi um evento que dividiu a história eclesiástica brasileira em duas fases. Desse sínodo resultou a publicação das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, que marcam a tradução das normas

¹²⁶ François Lebrun, “As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal” in Philippe Ariés e Roger Chartier (org.), *História da Vida Privada*, Philippe Ariés e Georges Duby (dir.), vol. 3, São Paulo: Cia. das Letras, 1991, pp. 72-73.

tridentinas para a Colônia. Boschi ressaltou porém que, como antes, ao longo do século XVIII, o Estado interferiu continuamente nos assuntos eclesiásticos. Contudo, advertiu o autor,

“Engano pensar que as determinações provenientes de Trento colidissem com o regalismo lusitano; nunca é demais lembrar que este reino ibérico foi um dos poucos países a colocarem em execução, de imediato, tais determinações. Não havia incompatibilidade – antes, houve complementaridade – entre as deliberações tridentinas e o exercício do poder em Portugal; a ortodoxia romana se amoldou aos interesses da política lusíada.”¹²⁸

A segunda metade do século XVIII marcou a multiplicação de unidades eclesiásticas nas regiões Centro-Oeste e Sudeste da Colônia. Em 1745 a Coroa portuguesa dividiu o bispado do Rio de Janeiro em mais quatro unidades: dois bispados, um em São Paulo e outro em Mariana, e duas prelazias, com sedes em Goiás e Mato Grosso. Segundo Fernando Torres Londoño, as transformações que a Colônia atravessava na primeira metade do século XVIII reforçaram e tornavam mais necessárias as reformas da Igreja. Entre as transformações referidas pelo autor está o deslocamento do eixo econômico colonial para estas regiões devido a mineração.¹²⁹

Londoño afirmou também que ao longo do período setecentista houve um incremento do controle episcopal em suas dioceses, através de visitas pastorais mais freqüentes, e um incentivo da prática dos sacramentos segundo os moldes tridentinos. Os bispos setecentistas insistiram também na implantação de uma teologia moral para a formação do clero.¹³⁰

Para Lana Lage da Gama Lima ainda que, através da Companhia de Jesus e das Visitações Inquisitoriais, os valores tridentinos já tivessem chegado nas terras coloniais, somente no século XVIII a Igreja ultramarina procurou promover no Brasil, de forma continuada, as condições para o ambicioso projeto de aculturação das massas característico da Reforma católica. A autora destacou, dentre as condições promovidas, a multiplicação da estrutura paroquial, o reforço da hierarquia eclesiástica e a reforma moral e intelectual do clero.¹³¹

¹²⁷ Leila Mezan Algranti, op. cit., p. 31.

¹²⁸ Caio César Boschi, “As visitas diocesanas e a inquisição na colônia”, *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol. 7, nº 14, março-agosto/1987, pp. 159-160.

¹²⁹ Fernando Torres Londoño, op. cit., p. 182.

¹³⁰ idem, pp. 183-184.

¹³¹ Lana Lage da Gama Lima, op. cit., p. 358.

A criação da diocese de São Paulo em 1745 insere-se neste conjunto de mudanças e de controle. Por parte do Estado, havia uma preocupação em controlar a região aurífera e centralizar a administração civil na capitania do Rio de Janeiro. A centralização da administração de toda a região Sul da Colônia na cidade do Rio fazia parte da estratégia da Coroa para manter os territórios do Sul que haviam sido ocupados pelos portugueses e que estavam sendo ameaçados pelos espanhóis. Na esfera administrativa da Igreja, o desmembramento da região mineradora do bispado do Rio de Janeiro trouxe, sem dúvida, um alívio para os prelados cariocas. Constituindo-se como uma região de grande afluxo de pessoas e de clérigos, necessitava de um controle constante por parte dos bispos. Segundo Boschi, verificou-se nos primeiros trinta anos do século XVIII visitas pastorais sistemáticas à região das Minas por parte dos bispos D. Fr. Antônio de Guadalupe (1725-1740) e seu sucessor D. Fr. João da Cruz (1741-1745).¹³² Com a atenção voltada para a região mineradora não era possível que os bispos do Rio de Janeiro dispensassem os mesmos cuidados com a capitania de São Paulo. Dessa situação, emerge o quadro de abandono no aspecto religioso delineado pelas autoridades da capitania paulista, motivando os pedidos enviados por essas autoridades ao rei para que a capitania usufruísse da presença de um bispo.

A criação do bispado paulista e a nomeação de D. Bernardo Rodrigues Nogueira para ser seu primeiro administrador vêm ao encontro dos pedidos que partiram da câmara de São Paulo e dos governadores que administraram a capitania na primeira metade do século XVIII. Pedidos que se referem sempre ao estado de abandono dos fiéis paulistas, bem como à dissolução dos eclesiásticos. Considerando que apenas dois anos após a chegada de D. Bernardo Rodrigues Nogueira, a capitania paulista foi submetida ao governo civil do Rio de Janeiro, podemos visualizar na criação do bispado de São Paulo um atendimento da Coroa às aspirações religiosas locais. A Igreja que se esforçava nesse período em imprimir na Colônia uma orientação tridentina, encontrou, portanto, na capitania paulista, uma situação favorável. Nos próximos capítulos observaremos se as administrações do bispado de São Paulo na segunda metade do século XVIII corresponderam ou não ao espírito de Trento.

¹³² Caio César Boschi, “As visitas diocesanas e a inquisição na Colônia”, op. cit., p. 160.

Capítulo 2 – Os primeiros administradores da diocese de São Paulo

a) Organização e administração do bispado

Grande foi a responsabilidade depositada pelo Concílio de Trento (1545-1563) nos antístites responsáveis pela administração das dioceses. Da escolha de um bispo adequado ao perfil tridentino poderia depender o sucesso ou o fracasso da reforma preconizada por Trento. Esta preocupação transparece no texto conciliar quando recomenda:

“Se em quaisquer graus da Igreja se deve procurar com madureza e prudência que na Casa do Senhor nada haja desordenado, nem desregrado; muito mais se deve trabalhar, [para que] se não erre na eleição daquele que é constituído sobre todos os graus; pois perigará o estado e a ordem de toda a família do Senhor se, aquilo que se requer no corpo, se não achar na cabeça.”¹

Os bispos ocupavam o topo da hierarquia eclesiástica, principalmente no que se refere às atividades dentro das dioceses. Utilizando-nos da imagem do corpo humano, proposto pelo Concílio, seria do bispo - simbolizado pela cabeça - que partiriam todas as ordens para o clero e os fiéis, que constituíam os demais membros desse corpo.

Para assegurar a eleição de um bom pastor em uma diocese seria ainda necessário, além da boa intenção dos que iriam elegê-lo, que toda a comunidade apelasse para a ajuda divina:

“... logo que a Igreja vagar, se façam preces e súplicas públicas e particulares, e o Cabido as publique pela cidade e diocese, com as quais o clero e o povo possa impetrar de Deus um bom pastor.”²

A fim de evitar o prejuízo causado às dioceses que permaneciam longos períodos em vacância o Concílio decretou que, sendo eleito o bispo o prazo para sua sagração não poderia ultrapassar seis meses.³ Após a sagração ele deveria tomar posse de sua diocese imediatamente. Encontramos várias advertências no Concílio de Trento no tocante à residência obrigatória dos prelados em suas dioceses, bem como das outras dignidades pertencentes ao Cabido diocesano, ou mesmo dos clérigos em suas paróquias, o que sugere

¹ *O Sacrosanto e Ecumenico Concilio de Trento*, Lisboa: Oficina de Antônio Rodrigues Galhardo, 1807, tomo II, sessão XXIV, Decreto da Reforma, cap. 1, p. 259.

² *idem*.

³ *ibidem*, tomo I, sessão VII, cap. 9, p. 203.

como deveria ser freqüente o abandono das “ovelhas” pelos seus pastores. Frente a esta realidade,

“Determina o Sacrossanto Concílio renovar os sagrados cânones, promulgados contra os que não residem, que por calamidade dos tempos e dos homens quase perderam o uso de todo, e nesta conformidade os renova, por virtude deste decreto (...) se alguém estiver ausente da sua diocese seis meses contínuos (...) incorra na pena de quarta parte dos frutos de um ano (...) e se perseverar por outros seis meses (...) semelhantemente perca outra quarta parte.”⁴

Se estas penas não surtissem o efeito desejado, incorreriam os bispos em cânones mais severos que seriam ditados pelo Pontífice Romano.

Como vimos anteriormente, os bispos da Colônia eram nomeados pelo monarca português em virtude do Padroado real, que vigorou durante todo o período em que o Brasil pertenceu ao império português.⁵ Feita a nomeação pelo rei o candidato era apresentado ao papa para ser confirmado e sagrado bispo. No entanto, como destacou Fernando Torres Londoño, as nomeações transitavam em meio a interesses políticos e eclesiásticos que não raro estavam em conflito, acarretando longas vacâncias nas dioceses coloniais ou resultando na nomeação de bispos nem sempre preocupados somente com o bem espiritual dos fiéis.⁶

O decreto real da criação da diocese de São Paulo data de 22 de abril de 1745. Nessa mesma data D. João V nomeou Bernardo Rodrigues Nogueira para primeiro bispo paulista. A confirmação do papa Bento XIV para a criação da diocese só ocorreu no dia 6 de dezembro de 1745 e no dia 15 de dezembro expediu o papa a confirmação para D. Bernardo.⁷ A sagração do primeiro bispo ocorreu no dia 13 de março de 1746 na Igreja Patriarcal de Lisboa.⁸

D. Bernardo embarcou em Lisboa rumo ao Brasil no dia 9 de maio de 1746, chegando ao Rio de Janeiro no dia 12 de julho do mesmo ano. Trazia consigo os alvarás régios autorizando-o a tomar as medidas necessárias para a organização do bispado, e boa parte dos futuros cônegos de seu Cabido integravam a comitiva.

Quando chegou ao Brasil D. Bernardo estaria por volta dos 51 anos de idade. Contava com outras experiências de organização diocesana por ter ocupado os cargos de vigário-geral

⁴ ibidem, tomo I, sessão VI, Decreto da Reforma, cap. 1, pp. 159-165.

⁵ Ver capítulo 1, item b deste trabalho.

⁶ Fernando Torres Londoño, *Público e Escandaloso: Igreja e Concubinato no Antigo Bispado do Rio de Janeiro*, tese de doutoramento apresentada na USP: São Paulo, 1992, pp. 163-164.

⁷ Paulo Florêncio da Silveira Camargo, *A instalação do bispado de São Paulo e seu primeiro bispo*, São Paulo, 1945, pp. 37-38.

⁸ idem, p. 42.

e provisor nas dioceses de Funchal e Braga. Segundo Paulo Florêncio, o menino Bernardo, filho de Manuel Rodrigues Nogueira e Maria Rodrigues, teria manifestado sua vocação sacerdotal na infância, quando, emocionando-se diante da Virgem Maria, “percebeu no seu íntimo uma tendência irresistível a impulsioná-lo para o serviço de Deus.”⁹

Nascido em Concelho da Ceia, bispado de Guarda, era bacharel em direito canônico pela Universidade de Coimbra.¹⁰ Foi na diocese de Funchal que ocupou cargos de vigário-geral, provisor, cônego, mestre-escola e arcediogo até 1740.¹¹ D. José de Bragança convidou-o, então, para ser seu vigário-geral no arcebispado de Braga. Aceitando o cargo, D. Bernardo reformou o Auditório Eclesiástico e a Relação da diocese¹², reformas que eternizaram seu nome naquela cúria. Foi neste cargo que recebeu a nomeação régia para o bispado de São Paulo em 1745.¹³

Três dias depois de sua chegada ao Rio de Janeiro, D. Bernardo expediu procuração para que o padre Manoel José Vaz tomasse posse do bispado em seu nome, enquanto isso permaneceu na capital da Colônia para resolver burocraticamente a instituição da nova diocese. Manoel José Vaz ocupava o cargo de vigário de vara da comarca da Sé quando recebeu a procuração do bispo. Com o ato da posse no dia 7 de agosto de 1746 tornou-se então governador do bispado.

D. Bernardo permaneceu no Rio de Janeiro até outubro de 1746. Segundo J. P. Leite Cordeiro, entre os alvarás e ordenações régias que portava o novo prelado estava a ordem enviada para o governador do Rio de Janeiro, datada de 5 de maio de 1746, para providenciar embarcação que conduzisse D. Bernardo a Santos. O mesmo autor nos dá a entender que a demora na partida do bispo para Santos, que se deu somente no dia 23 de outubro, foi resultado justamente pela falta do governador em dar esta providência.¹⁴ A vila de Santos constituía naquele período o centro de administração da capitania de São Paulo; por isso era necessário que D. Bernardo lá fosse, para tratar novamente dos assuntos do novo bispado. Só

⁹ idem. *A Igreja na História de São Paulo*, São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1952, vol. 4, pg. 3.

¹⁰ Luís Castanho de Almeida. *São Paulo: Filho da Igreja*, Petrópolis: Vozes, 1957, p. 62.

¹¹ idem, p. 4.

¹² Relação: antiga denominação comum aos tribunais de justiça de segunda instância.

¹³ Luís Castanho de Almeida, op. cit., p. 4.

¹⁴ J. P. Leite Cordeiro, Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo e da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro, s/d, p. 31.

depois é que se daria a entrada do bispo na sua diocese. A subida de D. Bernardo para a cidade de São Paulo foi também atrasada pelo péssimo estado do caminho entre Santos e São Paulo. Esta situação motivou o governador de São Paulo D. Luíz Mascarenhas a encaminhar uma advertência à Câmara da vila de Santos, reclamando do fato de que

“esteja ainda o caminho de Cubatão para essa cidade no seu antigo estado, totalmente intratável e não se poder por ele andar. De sorte que se faz incrível a condução assim dos trastes do dito excelentíssimo e reverendíssimo senhor bispo, como da sua pessoa, no que deviam vossas mercês ter tido todo o cuidado...”¹⁵

Disse também o governador que a despesa para reformar este caminho já havia sido feita, no entanto, os camaristas haviam-na utilizado para outros fins, tornando-se inadmissível que o bispo não pudesse chegar à sua diocese por estar impraticável a estrada. Ordenou então o governador que se reparasse ao menos os pedaços mais arruinados com a maior brevidade.¹⁶ Ao que parece, a julgar por uma carta da câmara de Santos, os reparos foram feitos¹⁷; no entanto, Luís Castanho de Almeida informou que a subida de D. Bernardo para São Paulo foi feita em rede nos ombros de escravos.¹⁸

A entrada oficial de D. Bernardo na sede da diocese de São Paulo deu-se no dia 8 de dezembro de 1746. Tendo em conta que faleceu no dia 7 de novembro de 1748, permaneceu o bispo apenas dois anos administrando pessoalmente a diocese. O percurso percorrido por D. Bernardo desde sua nomeação, em 1745, até sua entrada em São Paulo, no final de 1746, demonstra a morosidade que caracterizava a ocupação de cargos eclesiásticos na Colônia, conforme afirmou Londoño. O recurso adotado pelos prelados em tomar posse por procuração, estabelecendo a administração diocesana através de governadores do bispado, alguns antes mesmo de chegar ao Brasil, foi uma prática recorrente na Colônia. Havia também casos de bispos que tomando posse de suas dioceses por intermédio de procuradores nunca saíram de Portugal em direção às dioceses coloniais.¹⁹ Este foi o caso do religioso franciscano D. Fr. Miguel da Madre de Deus. Nomeado para ser o quarto bispo de São Paulo

¹⁵ Registro Geral da Câmara de São Paulo, vol. VIII, p. 289 *apud* Paulo Florêncio da Silveira Camargo. op. cit., vol. 4, pp. 25-26.

¹⁶ *idem*.

¹⁷ Regimento Geral da Câmara de São Paulo, VIII, p. 291 *apud* J. P. Leite Cordeiro, op. cit., p. 31.

¹⁸ Luís Castanho de Almeida, op. cit., p. 62.

¹⁹ Fernando Torres Londoño citou casos de bispos que tomaram posse por procuração e por motivos de saúde renunciaram à diocese, outros estavam claramente interessados na sagração de bispo para depois de renunciarem à diocese colonial, galgar posto mais alto em Portugal. Ver Londoño, op. cit., pp. 164-165.

em 1791, foi sagrado em Lisboa mas renunciou ao cargo, tornando-se depois arcebispo de Braga em 1815. Embora não vindo exercer as atividades passou procuração para receber seus vencimentos de 1791 a 1793.²⁰

A morte de D. Bernardo colocou a diocese de São Paulo no seu primeiro período de vacância. De acordo com o Concílio de Trento um vigário capitular eleito pelo Cabido deveria assumir o lugar do prelado em caso de sé vacante. Três dias depois do falecimento do bispo o Cabido diocesano se reuniu, elegendo como vigário capitular o cônego Lourenço Leite Penteado, em 10 de novembro de 1748. O período de vacância de dois anos foi interrompido pela nomeação do segundo bispo D. Fr. Antônio da Madre de Deus Galvão no dia 24 de novembro de 1749.

A confirmação do papa Bento XIV veio no dia 17 de março de 1750.²¹ Antônio era natural de Lisboa, nascido em maio de 1697. Após os estudos preliminares fêz-se franciscano da província da Arrábida. Este ramo da ordem franciscana nasceu em 1539 quando Fr. Martinho de Santa Maria, já religioso da ordem seráfica, alcançou do duque de Aveiro o oferecimento da Serra de Arrábida que o pertencia para lá habitar e viver vida solitária. Com o tempo outros companheiros acompanharam Fr. Martinho que impôs rigorosa ordem ascética para os irmãos que ali viviam; esta comunidade transformou-se na província de Arrábida.²² O Convento de Mafra, suntuosa construção, sagrado em outubro de 1730, foi entregue aos religiosos arrábidos. Foi deste convento que D. Fr. Antônio da Madre de Deus enviou uma carta à câmara de São Paulo, de 26 de janeiro de 1750, anunciando sua nomeação para segundo bispo de São Paulo.²³

A data da sagração de D. Fr. Antônio não se conhece, sabe-se somente que expediu procuração ainda em Lisboa para que o arcediogo Mateus Lourenço de Carvalho tomasse posse da diocese, datada de 15 de julho de 1750. A posse do novo governador do bispado só ocorreu no dia 18 de outubro de 1750. Os paulistas esperaram ainda oito meses para a entrada do novo bispo na sede da diocese. D. Fr. Antônio partiu de Portugal em 24 de março de 1751, fazendo sua entrada solene em São Paulo no dia 28 de junho de 1751, por volta dos seus 54

²⁰ Paulo Florêncio da Silveira Camargo, op. cit., vol. 5, p. 155 e Manuel de Alvarenga, *O Episcopado Brasileiro – subsídio para a história da Igreja Católica no Brasil*, S. Paulo: Propagandista Catholico, 1915, p. 84-85.

²¹ Paulo Florêncio da Silveira Camargo, op. cit., vol. 4, pg. 73.

²² Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, nova ed. preparada por Damião Peres, Porto: Livraria Civ. Edit., vol. II, 1967, pp. 181-183.

anos de idade.²⁴ Comparada à de D. Bernardo, a administração de D. Fr. Antônio foi bem mais longa, tendo administrado a diocese de São Paulo por treze anos. Morreu no dia 19 de março de 1764, aos 67 anos.

O segundo período de vacância da diocese após a morte do bispo também mostrou-se longo. Ficaram os paulistas sendo administrados por vigários capitulares durante oito anos e quatro meses. Este período corresponde, grosso modo, à restituição da autonomia da capitania de São Paulo, que estava subordinada ao governador do Rio de Janeiro desde 1748. D. Luís Antônio de Souza Botelho Mourão, novo governador em 1765, vinha com a missão de militarizar a capitania para defender os territórios portugueses da ameaça dos espanhóis no Sul da Colônia.²⁵ Ficaria portanto a capitania de São Paulo sem bispo de 1764 até 1772, mas com governador, sendo que durante todo o período da administração de D. Fr. Antônio da Madre de Deus a capitania paulista ressentiu-se da falta de autonomia administrativa.

O terceiro bispo da diocese, D. Fr. Manuel da Ressurreição, foi nomeado no tempo do rei D. José I e de seu primeiro ministro marquês de Pombal. A data de sua nomeação não se sabe, somente que foi confirmado bispo pelo papa Clemente XIV em 17 de junho de 1771.²⁶ Fr. Manuel era religioso dos menores observantes de S. Francisco, e entrou nesta Ordem após ter realizado seus primeiros estudos provavelmente em Lisboa. Foi professor de teologia no convento de Nossa Senhora de Jesus, em Lisboa, até ser jubilado, para servir de censor no tribunal régio.²⁷

Sua sagração episcopal deu-se no dia 28 de outubro de 1771, na igreja franciscana de Nossa Senhora de Jesus. Enviou procuração para que o cônego Antônio de Toledo Lara tomasse posse da diocese de São Paulo, dois meses depois, no dia 7 de dezembro de 1771. A posse do novo governador do bispado se deu no dia 17 de julho de 1772. A entrada de D. Fr. Manuel da Ressurreição, dentre os três bispos, foi a mais demorada, solenizada no dia 19 de março de 1774; sendo o mais novo dos prelados até agora mencionados, contava então com 47 anos de idade. Não temos a data em que partiu de Portugal, somente há indícios de que no

²³ Paulo Florêncio da Silveira Camargo, op. cit., vol. 4, p. 83.

²⁴ idem, p. 90.

²⁵ Heloísa Liberalli Bellotto, *Autoridade e Conflito no Brasil Colonial: O governo de Morgado de Mateus em São Paulo*, São Paulo: Ed. Conselho Estadual de Artes e Ciência Humanas, 1979, pp. 92-100.

²⁶ Fortunato de Almeida, op. cit., vol. III, p. 646.

²⁷ Paulo Florêncio da Silveira Camargo, op. cit., vol. 5, p. 6.

dia 26 de fevereiro de 1774 estava o bispo ainda na vila de Santos, pois enviou uma carta postada neste local.²⁸

Depois de longa administração faleceu D. Fr. Manuel da Ressurreição com 62 anos, em 21 de outubro de 1789, tendo permanecido na diocese por quatorze anos e sete meses. Segundo Paulo Florêncio, no momento do seu sepultamento a lâmpada do Santíssimo caiu produzindo grande estrondo e susto na população presente. Fato que fez o escrivão da Câmara Eclesiástica exclamar enfaticamente: “Apagou-se a luz da diocese de São Paulo!”²⁹ Entrou a diocese de São Paulo num terceiro período de vacância de seis anos e cinco meses até a posse por procuração de D. Mateus de Abreu Pereira em 19 de março de 1796.

Observemos, portanto, que em cinquenta anos, desde de 1746, momento em que efetivamente foi criada a diocese, até 1796, gestão do último vigário capitular que iremos analisar neste trabalho, a diocese de São Paulo ficou trinta e dois anos sendo administrada por bispos e dezoito anos em período de vacância. Apesar de longos, os períodos de vacância foram menores do que os períodos que contaram com a presença dos bispos. No decorrer deste trabalho pontuaremos o que representaram os períodos de sé vacante para a diocese paulista, considerando que é consenso na bibliografia colonial que as longas vacâncias acarretavam grandes desordens nas dioceses. Por outro lado devemos acentuar que o Concílio de Trento ordenava abreviar ao máximo o tempo de vacância das dioceses. No entanto, o mecanismo de nomeação, apresentação, confirmação e entrada de um bispo nas dioceses coloniais mostrou-se bem menos ágil do que o pretendido.

As dificuldades de comunicação entre a Colônia e Portugal exigiam que os prelados antes de partirem para seu destino providenciassem todos os alvarás reais necessários para a organização e administração da diocese no ultramar. Sendo o primeiro bispo da diocese de São Paulo, D. Bernardo vinha com a missão, entre outras coisas, de instituir o Cabido diocesano; regularizar as funções dos clérigos que já atuavam na capitania; providenciar uma igreja que servisse de matriz diocesana e uma casa episcopal. Por isso, antes de viajar D. Bernardo requereu do rei o número de dignidades que formariam o Cabido diocesano, bem como suas qualidades, cômputos, e obrigações.

²⁸ *idem*, p. 35.

²⁹ *ibidem*, p.135.

O Cabido diocesano era formado pelo conjunto de cônegos de uma catedral. A instituição do canonicato data da alta Idade Média. Primitivamente os cônegos identificavam-se com a vida cenobítica, tendo Santo Agostinho escrito uma regra disciplinando a vida comunitária desses religiosos. O Concílio de Trento regulou a disciplina do canonicato moderno, subdividindo os cônegos em regulares, seculares, prebendados, numerários e honorários.³⁰ A função dos cônegos era auxiliar o bispo na administração da diocese, sendo uma de suas principais obrigações a recitação diária do Ofício Divino, além da participação nas liturgias e cerimônias na Catedral. A composição das dignidades dos Cabidos podiam, no entanto, apresentar alguma variação: a primeira dignidade poderia ser o deão ou o arcediogo, conforme o local³¹. O arcediogo era, depois do bispo, a principal autoridade da diocese, administrava juntamente com o chantre e o arcipreste os ofícios da sé, e era investido pelo prelado de certos poderes e de ação pastoral (especialmente do direito de Visita junto aos párocos).³² Havia também outras dignidades como tesoureiro-mor, mestre-escola, cônegos simples, e uma série de posições inferiores como sacristão, sineiro, porteiro de maça, moços do coro e organista (este nem sempre um eclesiástico). O bispo e a primeira dignidade dos cabidos era de apresentação direta do monarca português, de acordo com o regime do Padroado.³³

O alvará régio de 10 de maio de 1746³⁴ expedido no mesmo dia da partida de D. Bernardo para o Brasil versava sobre a constituição do Cabido diocesano. Nele dizia o rei que, para facilitar o provimento dos cargos de conesias, vigararias e mais benefícios do bispado de São Paulo, ficava sob a responsabilidade do bispo executar os exames necessários, segundo o Concílio de Trento, para o provimento dos benefícios. Dessa forma, estava o monarca transferindo para D. Bernardo o concurso que era feito pela Mesa de Consciência e Ordens para propor os candidatos para os benefícios ao rei. Segundo o alvará, após o exame realizado pelo prelado, deveria a Mesa de Consciência e Ordens passar as cartas de apresentação

³⁰ Luíz Mott. “Modelos de Santidade para um Clero Devasso: A propósito do Cabido de Mariana, 1760”, in Belo Horizonte: *Revista do Departamento de História*, nº 9, 1989, p. 99.

³¹ Na Colônia observou-se na maioria dos casos o arcediogo como primeira dignidade.

³² Guilherme Pereira das Neves, *E Receberá Mercê: A Mesa da Consciência e Ordens e o Clero Secular no Brasil, 1808-1828*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997, p. 66.

³³ *idem*.

³⁴ Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, (4-2-31) n. 30 *apud* Paulo Florêncio da Silveira Camargo, *op. cit.*, vol. 4, pp. 12-13.

assinadas pelo rei para proceder imediatamente ao provimento e pagamento das cômguas dos eclesiásticos nomeados pelo bispo.

O exame para os candidatos deveria obedecer as regras tridentinas. Por isso encomendou o rei a D. Bernardo que, à semelhança dos que eram realizados pela Mesa de Consciência e Ordens, o prelado observasse que “as pessoas que assim nomear em cumprimento desta minha faculdade, nas ditas dignidades, conesias e mais benefícios, não sejam em nenhum gozo por tempo que seja, cristão novos, nem tenham fama disso (...) fazendo primeiro pessoalmente toda diligência, exame e inquirições mui qualificadas de maneira que venha a entender claramente que as pessoas que assim nomear são limpos de sangue...”.³⁵ Exigência tridentina, os processos de *genere et moribus* investigavam a ascendência dos candidatos no intuito de comprovar a pureza de sangue, isto é, que não tivessem ascendência judaica ou herege. Na Colônia os negros ou mulatos não eram aceitos na hierarquia eclesiástica.³⁶ Além disto, recomendou o rei que os candidatos tivessem “suficiência de letras para bem servir o cargo em que o nomear, no que lhe encarrego muito a consciência e desengarrego a minha por assim ser conforme o novo Breve de S. Santidade.”³⁷ Segundo Luís Mott, o Concílio de Trento decretou que o Cabido fosse formado, ao menos pela metade, por Doutores em Teologia ou Direito Canônico, que tivessem bom caráter, correção de costumes e conhecimentos do cantochão.³⁸ Finalmente decretava o alvará que dentro de um ano os providos pelo bispo eram obrigados a datar novamente suas provisões para obterem confirmação real de seus cargos. Além disto, reservava o monarca para si a nomeação da dignidade de arcediogo.

Para o Cabido do bispado de São Paulo foram criados pelo rei quatorze prebendas: quatro para as dignidades de arcediogo, arcipreste, chantre e tesoureiro; dez para as conesias, dentre as quais uma deveria ser o mestre de cerimônias. Instituiu também quatro moços do

³⁵ *idem.*

³⁶ Graça Salgado (org), *Fiscais e Meirinhos: a administração no Brasil colonial*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 118.

³⁷ *idem.*

³⁸ Luís Mott, *op. cit.*, p. 99. Obs: O cantochão é um cântico melódico simples de textos sagrados, extraindo seu ritmo da acentuação natural da linguagem, e seu fraseado da extensão da respiração humana. É também conhecido como canto gregoriano. Isto não quer dizer que esta música tenha sido criada unicamente pelo papa Gregório I (séc. VII), o qual iniciou uma reforma litúrgica que incluiu a padronização da música na liturgia. O processo de padronização do cantochão, porém, levou várias centenas de anos. Cf. Yehudi Menuhin e Curtis W. Davis. *A música do homem*, São Paulo: Martins Fontes, 2ª ed., 1990, p. 47.

coro; um mestre de capela; um organista e um porteiro de maça. Além destes instituiu o rei os cargos de provisor e de vigário geral do bispado de São Paulo. Ambos ofícios pertenciam ao Auditório Eclesiástico da diocese. Até o início do século XVIII os auditórios eclesiásticos seguiam o regimento do arcebispado de Lisboa. No entanto, juntamente com as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, D. Sebastião Monteiro da Vide promulgou o *Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia*, que foi adotado por todas as dioceses coloniais a partir de sua publicação em 1707.

Conhecido também como Relação, o Auditório consistia num tribunal da Igreja onde eram julgadas as causas que envolviam os eclesiásticos, tanto no espiritual como no temporal, constituindo assim o privilégio do foro dos eclesiásticos no período colonial. O Auditório era presidido pelo arcebispo e, na sua ausência, pelo provisor do bispado. Era da responsabilidade do provisor despachar as causas pertencentes ao governo espiritual. Os vigários gerais ocupavam-se do foro contencioso e das causas temporais³⁹. Além dos vigários gerais e provisores, faziam parte deste tribunal o chanceler e os desembargadores.⁴⁰

Para o funcionamento do Cabido deveria haver um estatuto onde estivessem prescritas as responsabilidades e obrigações dos componentes. Segundo Paulo Florêncio, não há notícia certa de que D. Bernardo tenha redigido um estatuto para o Cabido do bispado de São Paulo; inferem alguns autores que o bispo utilizou-se de um resumo do estatuto do Cabido do Rio de Janeiro, cuja cópia trouxe quando por lá passou, porém não há registros disso.⁴¹ O mesmo autor nos informa que somente em 1794 os cônegos propuseram um novo estatuto para o regulamento do Cabido da sé de São Paulo. Havia transcorrido portanto as administrações dos três primeiros bispos da diocese, estando a sé vacante nesta época. Na cópia do novo estatuto não consta que foi aprovado, o que não impediu que tenha sido seguido até a reforma que ocorreu em 1837.⁴²

Concomitante à nomeação e criação do Cabido diocesano, da qual se ocupou D. Bernardo Rodrigues Nogueira em sua passagem pelo Rio de Janeiro e pela vila de Santos, enviou o prelado uma carta pastoral de saudação dirigida ao clero e aos fiéis de sua diocese.

³⁹ *Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia*, São Paulo: Typographia 2 de dezembro, Tít. I, p. 6.

⁴⁰ Sobre a discriminação das funções destes cargos ver: *Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia* e Graça Salgado (org.), *Fiscais e Meirinhos: a administração no Brasil colonial*. op. cit., pp. 317-341.

⁴¹ Paulo Florêncio da Silveira Camargo, op. cit., vol. 4, pp. 32-33.

Datada de 6 de agosto de 1746, escrita no Rio de Janeiro, dá-nos a entender que ocorreu através da escrita o primeiro contato do pastor com seu rebanho. Entre as recomendações contidas nesta pastoral, ordenou D. Bernardo que, a despeito de não possuir informações suficientes do bispado para tomar todas as providências necessárias,

“... por ora se observem e guardem inteiramente as pastorais gerais dos precedentes Exmos. prelados o sr. D. Fr. Antônio de Guadalupe com a data de 26 de setembro de 1726 e do sr. D. Fr. João da Cruz com a data de 30 de maio de 1742, que se hão de achar copiadas nos livros de cada uma das igrejas...”⁴³

Em seguida, ordenou que os párocos atestassem o recebimento de sua pastoral através de uma certidão remetida para a câmara episcopal dentro de seis meses. Este procedimento, segundo o bispo, estava prescrito nas *Constituições da Bahia*,

“... que se observa e mandamos observar neste bispado. O que no mesmo termo de seis meses a tenham todos, e cada um dos párocos, sob as penas da mesma Constituição...”⁴⁴

Vemos portanto que o primeiro esforço de organização do bispo foi submeter as atividades dos clérigos à legislação canônica vigente nas *Constituições da Bahia*. Para isto era necessário que cada clérigo possuísse um exemplar da mesma. Além das *Constituições* os clérigos deveriam consultar as pastorais dos bispos do Rio de Janeiro, que anteriormente eram os dirigentes espirituais da capitania de São Paulo. As cartas pastorais constituíam-se num importante meio de comunicação nas administrações das dioceses, mas não somente isto. Se tomadas em conjunto e ao longo do tempo, as pastorais constituíam-se em referência básica na orientação do trabalho dos párocos. Neste sentido, podemos dizer que as cartas pastorais foram um dos veículos utilizados pelos bispos para transmitir ao clero as prescrições do Concílio de Trento e das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*.

Encontramos a mesma ordem de obediência às pastorais na primeira pastoral enviada por D. Fr. Antônio da Madre de Deus, em de 10 de julho de 1751, poucos dias após sua entrada no bispado. Advertiu o prelado que em todo o bispado,

“... se observem e guardem inteiramente as pastorais dos nossos predecessores os Exmos. prelados D. Fr. Antônio de Guadalupe e D. Bernardo Rodrigues Nogueira, que se devem achar copiadas nos livros de cada uma das igrejas (...). Admoesto e exorto que os reverendos

⁴² idem, vol. 5, p. 152

⁴³ ACMSP, Pastoral de D. Bernardo Rodrigues Nogueira, 6 de agosto de 1746, Livro de tombo da freguesia de Sto. Amaro (2-2-27).

⁴⁴ idem.

vigários, párocos, curas, coadjutores, capelães, confessores e pregadores, seculares e regulares, a cujo cargo estejam administrar o pasto espiritual às almas neste bispado, que com o maior zelo, cuidado e diligência lhes administrem saudavelmente (como são obrigados) (...) regulando-se inteiramente pelas disposições e advertências da pastoral do exmo. prelado, no que gravemente lhe encarrego a consciência...”⁴⁵

Para que os párocos seguissem as disposições de D. Bernardo, como ordenou D. Fr. Antônio, no entanto, foi necessário que o primeiro, ao chegar no bispado, colocasse em ordem os livros das igrejas. Dessa forma, ordenou D. Bernardo a

“... todos e cada um dos reverendos párocos deste nosso bispado, que logo que receberem esta nossa Ordem, cada um mande fazer, ou faça comprar por conta da fábrica um livro, que sirva de tombo da sua igreja, o qual numerará e rubricará ex-ofício, e sem salário algum...”⁴⁶

Neste livro de tombo das paróquias, ou freguesias, exigiam os bispos que os párocos copiassem as pastorais que lhes eram enviadas. Contendo um grande número de assuntos, desde advertências aos párocos ou fiéis, até orientação aos ministros da Igreja sobre a legislação eclesiástica, as cartas pastorais podiam ser expedidas pelos bispos, na ausência destes, pelos vigários capitulares, bem como pelos provisores, vigários gerais e vigários de vara. Devido as grandes distâncias da diocese, e o grande número de freguesias, as pastorais eram enviadas em número menor do que o de freguesias. Ou seja, não eram enviadas cópias da mesma pastoral para cada um dos párocos, mas quem a expediu discriminava na margem as freguesias que aquela cópia iria percorrer, e assim em outra cópia, até que se atingisse o bispado todo. Havia para isto os já costumados caminhos, que interligavam as freguesias próximas. Estes caminhos serviam de roteiro para os bispos no momento de indicar as freguesias pelas quais passariam as cartas pastorais.

O recebimento, publicação e registro das pastorais pelos párocos era fundamental para a administração e organização do bispado. Por isso encontramos ordenações e ameaças dos três prelados quanto ao procedimento dos párocos em relação às pastorais. Em 12 de julho de 1748, ordenava D. Bernardo aos reverendos párocos que, depois de publicada ao povo e copiada no livro de tombo, a pastoral deveria ser remetida o mais breve possível ao pároco vizinho, o qual teria o mesmo procedimento até que fossem atingidas todas as paróquias por

⁴⁵ ACMSP, Pastoral de D. Fr. Antonio da Madre de Deus Galvão, 10 de julho de 1751, Livro de tombo da freguesia de Araçariguama (10-1-33), p. 3.

ele designadas.⁴⁷ O mesmo ordenou D. Fr. Antônio em 28 de novembro de 1751, acrescentando que se fixasse uma cópia da pastoral no lugar costumado da freguesia, a qual não seria tirada sem sua ordem.⁴⁸ O cônego Antônio Toledo de Lara, ocupando o cargo de governador do bispado por D. Fr. Manuel da Ressurreição, exigia também, em 24 de julho de 1773, que os párocos publicassem as pastorais em três domingos ou dias santos e a fixassem no lugar costumado. Findo os três dias deveria ser registrada nos livros competentes das paróquias e remetida com brevidade para o próximo pároco.⁴⁹

Tanto a cópia nos livros de tombo, como a publicação das pastorais pelos párocos, foi matéria de grande insistência por parte de D. Bernardo e D. Fr. Antônio da Madre de Deus. Elas deveriam, segundo suas ordens, serem lidas e publicados ao povo à *estação da missa*. A *estação*, segundo as *Constituições da Bahia*, era tarefa obrigatória dos párocos em todos os domingos, exceto o da Páscoa e do Espírito Santo.⁵⁰ No momento do ofertório da missa, o pároco deveria subir ao púlpito ou ao lado do altar, conforme o costume da igreja, sempre de sobrepeliz e estola, e dar os avisos semanais aos fregueses. Deveria o pároco então ler os papéis contendo os avisos que lhes entregaram os fregueses, feita a devida seleção anteriormente, para não correrem o risco de publicar algo impróprio. Neste momento de intercâmbio de informações da comunidade, as pastorais seriam também lidas em “voz alta e pausadamente”. Como no texto das *Constituições* encontramos advertências para que o pároco não permitisse que os fregueses entrassem em porfia, ou que entregassem papéis de avisos no mesmo momento da *estação*, imaginamos que neste momento poderiam vir à tona os litígios entre os fiéis, ou entre estes com o pároco. Por isso, recomendavam os redatores das *Constituições* que, antes de iniciar as leituras e os avisos, os celebrantes encomendassem a quietação e o silêncio com que deveriam portar-se os fiéis dentro da igreja.

⁴⁶ ACMSP, Pastoral de D. Bernardo Rodrigues Nogueira, 13 de dezembro de 1746, Livro de tombo da freguesia da Sé (2-2-17), p. 1.

⁴⁷ ACMSP, Pastoral de D. Bernardo Rodrigues Nogueira, 12 de julho de 1748, Livro de tombo da freguesia de Cotia, (10-2-18), p. 16v.

⁴⁸ ACMSP, Pastoral de D. Fr. Antônio da Madre de Deus, 28 de novembro de 1751, Livro de tombo da freguesia de Araçariguama (10-1-33), p. 7.

⁴⁹ ACMSP, Pastoral de Antônio Toledo de Lara, 24 de julho de 1773, Livro de tombo da freguesia de Araçariguama (10-1-33), p. 43.

⁵⁰ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, São Paulo: Typographia 2 de dezembro, 1852, Livro Terceiro, tít. XXXIII, parágs. 585 a 595.

Os dias escolhidos pelos párocos para leitura das pastorais na missa, deveriam ser notificados nos livros de tombo, segundo ordenações de D. Bernardo e D. Fr. Antônio da Madre de Deus. Após a fixação das mesmas em lugar público dentro das igrejas os párocos eram obrigados a mandar certidão contendo as datas da publicação para a câmara episcopal. A fim de assegurar que todo este procedimento com as cartas pastorais fosse cumprido, e principalmente que estivessem copiadas nos livros de tombo, advertiram os mesmos bispos que na ocasião da Visita pastoral os párocos seriam inquiridos sobre tal procedimento.⁵¹

Nos livros de tombo eram então registrados os capítulos das visitas pastorais, redigidos pelos visitantes nos dias da visita, bem como as cartas pastorais, que estariam sendo copiadas pelos párocos.⁵²

O primeiro bispo de São Paulo deparou-se com dificuldades para realizar as visitas pastorais na diocese, como era de sua obrigação pelo Concílio de Trento. Sabemos através de Paulo Florêncio, que estando ainda no Rio de Janeiro, D. Bernardo soube que o padre Ângelo de Siqueira era provisionado pelo bispo D. Fr. João da Cruz como missionário da capitania de São Paulo desde 20 de agosto de 1744. Ângelo de Siqueira era natural de São Paulo e famoso pelos resultados que obtinha de suas missões. Por isso o bispo nomeou-o novamente para visitar uma parte do bispado. Na provisão de 28 de agosto de 1746 estava indicado que Ângelo de Siqueira iniciaria suas visitas pela Ilha de Santa Catarina, passando pelo Rio Grande e pelas demais freguesias até atingir os arredores da cidade de São Paulo.⁵³ Em sua passagem pela vila de Santos, D. Bernardo também passou provisão de 12 de dezembro de 1746 para missionário visitador ao padre jesuíta Paulo Teixeira e seus companheiros, que deveriam percorrer as freguesias de Parati, Ubatuba e outras do litoral.⁵⁴

⁵¹ ACMSP, Pastoral de D. Bernardo Rodrigues Nogueira, 6 de agosto de 1746, Livro de tombo da freguesia de Sto. Amaro (2-2-27); Pastoral de D. Bernardo Rodrigues Nogueira, 13 de dezembro de 1746, Livro de tombo da freguesia da Sé (2-2-17), p. 1 e Pastoral de D. Fr. Antonio da Madre de Deus Galvão, 10 de julho de 1751, Livro de tombo da freguesia de Araçariguama (10-1-33), p.3; Pastoral de D. Fr. Antonio da Madre de Deus Galvão, 28 de novembro de 1751, Livro de tombo da freguesia de Araçariguama (10-1-33), p. 7.

⁵² Aqui convém que façamos uma distinção entre estes dois tipos de documentos que consultamos. Encontramos nos livros de tombo das paróquias no Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, tanto as cópias das **cartas pastorais** expedidas pelos bispos, ou pelos provisores, aos párocos, como os **Capítulos das Visitas Pastorais** que eram os relatórios escritos pelos visitantes contendo suas recomendações e advertências quando do término da Visita pastoral na freguesia. Estaremos trabalhando com estes dois documentos que, embora possam conter os mesmos temas, constituem-se documentos de natureza e produção diversas.

⁵³ Paulo Florêncio da Silveira Camargo, op. cit, vol. 4, pp. 19-21.

⁵⁴ idem, p. 24.

Ao que tudo indica D. Bernardo não realizou pessoalmente visitas pastorais no bispado de São Paulo, impedindo-o primeiramente os “bichinhos” de pé que adquiriu na estrada de Santos para São Paulo, conforme informou uma correspondência entre o bispo e o governador D. Luís Mascarenhas⁵⁵. Porém o principal impedimento foi a falta de recursos para as dispendiosas viagens. Em 13 de julho de 1747 enviou D. Bernardo Rodrigues Nogueira uma petição ao rei para que, através do Provedor da Fazenda Real de Santos, obtivesse pagamento de índios e embarcações para realizar as visitas pastorais nas regiões longínquas do bispado. J. P. Leite Cordeiro transcreveu o parecer emitido pelo Conselho Ultramarino⁵⁶, o qual foi apresentado ao monarca somente 1749, um ano após a morte do prelado. Neste parecer encontra-se a justificativa de D. Bernardo para o pedido de recursos. Dizia o bispo que,

“... sendo Vossa Majestade servido por sua real benevolência e grandeza nomeá-lo para a criação daquele novo bispado, e vendo ele que só lhe poderia dar algum prudente princípio pela visita, acrescentando da obrigação de faze-la, imposta por direito e Concílio Tridentino, e a urgente necessidade que a pede, porque só a menor parte visitara uma vez o antecedente prelado D. José de Alarcão e outra o antecessor D. Fr. Antonio de Guadalupe, que não passaram daquela cidade e freguesias circunvizinhas, e as mais nunca viram bispo...”⁵⁷

Esta informação demonstra a tentativa de D. Bernardo em atender as exigências tridentinas no tocante às visitas pastorais. É interessante notar que em seu pedido alegou que a realização das visitas era sua obrigação e ao mesmo tempo um direito. Certamente referia-se o bispo ao direito que tinha de que suas viagens fossem financiadas pela Fazenda Real, de acordo com o regime do Padroado. Devemos ressaltar também que na opinião de D. Bernardo a capitania foi abandonada pelos bispos do Rio de Janeiro seus antecessores, os quais realizaram visitas somente na cidade e arredores. Lembremos que a diocese de São Paulo abrangia os territórios do Paraná, Sul de Minas Gerais, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, sendo talvez estas as regiões que nunca tinham visto bispo, conforme afirmou D. Bernardo. Na tentativa de persuadir o rei a atender seu pedido invocou o bispo sua própria nomeação

⁵⁵ Arquivo do Estado, Papéis Avulsos, maço 3, pasta nº 17 *apud* Paulo Florêncio da Silveira Camargo, op. cit., vol. 4, p. 31-32.

⁵⁶ Nesta época ainda era através do Conselho Ultramarino que o monarca administrava os recursos da Igreja na Colônia; tarefa que seria, no final do século XVIII, transferida oficialmente para a Mesa de Consciência e Ordens.

⁵⁷ Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, *Consultas de São Paulo*, 1750 *apud* J. P. Leite Cordeiro, op. cit., pp. 36-40.

real, demonstrando que sem as visitas pastorais seria difícil corresponder à expectativa do monarca em sua administração. Diante da urgente necessidade, D. Bernardo

“... se via impossibilitado na falta de meios para o dito fim, concorrendo também as circunstâncias do impraticável e inacessível dos caminhos, e falta de pontes pela incúria das câmaras respectivas, distâncias e muitos centos de léguas com dilatadas e perigosas passagens, rios e travessias de mar, [e a] pobreza dos párocos e freguesias.”⁵⁸

Continuou o bispo, através do parecer do Conselho, a recorrer ao rei dizendo que diante de tal situação necessitava de providências de sua majestade para os gastos da visita. Isto incluía pagamento para os índios e embarcações para acompanhá-lo nas viagens. Estas despesas seriam retiradas dos dízimos, os quais recebia o rei como Grão-mestre da Ordem de Cristo. Continuou argumentando D. Bernardo que,

“... assim é vossa majestade servido manda-lo praticar em outros bispados semelhantes, e principalmente no de Funchal, aonde por conta da real fazenda se paga toda a despesa das conduções e embarcações necessárias para as visitas. Pelo que, e principalmente pela incomparável piedade de Vossa Majestade, pobreza e impossibilidade daquela mitra, devia esperar a concessão desta graça com as ordens efetivas para o efeito dela, e poder ele cumprir tão urgentes obrigações.”⁵⁹

Mesmo apelando para a “incomparável piedade” real tinha o bispo consciência das obrigações do rei enquanto administrador dos dízimos da Igreja. Tal argumento, porém, não retirou o pedido de D. Bernardo da rede de obstáculos burocráticos que teria de percorrer até chegar ao monarca. Como vimos, o parecer do Conselho Ultramarino contendo a petição do prelado só chegou a sua majestade dois anos depois, quando já tinha falecido o bispo. Abaixo deste parecer foi anexo o parecer do procurador da Fazenda, com o argumento de que a cômputo do bispo já era maior do que se costumava dar aos bispos da América e, diante disto, não lhe parecia necessário outra ajuda de custo. Foi também solicitado por provisão de 11 de junho de 1748 um parecer do governador da capitania de São Paulo sobre o mesmo assunto. Satisfez a solicitação o governador do Rio de Janeiro, Gomes Freire de Andrade, nesta época o responsável pela capitania. No parecer que enviou, somente em 20 de março de 1749, Gomes Freire de Andrade considerou justo que se desse uma ajuda de custo de duzentos mil réis ao bispo de São Paulo para empreender visitas nas regiões de Santa Catarina, Paranaguá, Paranapanema, Laguna e Rio Grande. Para as freguesias vizinhas da cidade de São Paulo,

⁵⁸ *idem*.

porém, dever-se-ia conferir-lhe ajuda de custo igual à que recebia o prelado do Rio de Janeiro, que era de menor valor.

O parecer do governador Gomes Freire de Andrade foi enviado novamente ao procurador da fazenda que, emitindo uma segunda opinião, conformou-se com a ajuda de custo para as regiões vizinhas de São Paulo, opinando no entanto, que para as mais longínquas não se deveria determinar a quantia, “...porque a falta de igrejas que hoje há [naquelas regiões], pode cessar no tempo futuro...” tornando-se assim desnecessária a ajuda de custo fixada. Isto forçaria o bispo, segundo o procurador da fazenda, a recorrer ao rei quando necessitasse, e a cada pedido seria averiguada a necessidade de ajuda de custo. Esta opinião do procurador da fazenda baseava-se no costume que havia de se pagarem os emolumentos pelas visitas. Segundo D. Bernardo isto não poderia ocorrer nestas regiões pobres que tencionava visitar.

Anexo ao parecer do procurador da fazenda, encontra-se o parecer do procurador da Coroa que confirmou a opinião do primeiro. Finalmente foi anexado o parecer final do Conselho Ultramarino que endossou a opinião do procurador da fazenda, aconselhando o rei a conceder os duzentos mil réis para as visitas pastorais, ressalvando que o auxílio deveria ser concedido somente quando fossem feitas pessoalmente pelo bispo, e que nesta ajuda não se poderiam incluir as passagens dos seus acompanhantes nas sobreditas viagens. Datado de 19 de dezembro de 1750, este parecer desfavorável ao pedido de D. Bernardo chegou tarde demais.

A frustrada tentativa do primeiro bispo para realizar as visitas pastorais não impediu os vigários capitulares do primeiro período de vacância de realizá-las. A vacância da diocese durou dois anos, de 10 de novembro de 1748 até 18 de outubro de 1750. A diocese foi administrada sucessivamente pelos vigários capitulares: o cônego Lourenço Leite Leite Penteadado e o chantre Manuel de Jesus Pereira. Encontramos registro de duas visitas pastorais neste período em freguesias distintas, em Cotia e Santo Amaro. Foram visitadas por Miguel Dias Ferreira no ano de 1749. Segundo Paulo Florêncio, na administração de Lourenço Leite Penteadado foram nomeados dois visitantes para percorrer todo o bispado: o padre Manuel

⁵⁹ *ibidem*.

José Vaz e Miguel Dias Ferreira.⁶⁰ Em 1750, indicou novamente Paulo Florêncio a nomeação pelo Cabido do arcepreste Dr. João Machado Henriques para visitar as freguesias do litoral.⁶¹

O segundo bispo de São Paulo, D. Fr. Antônio da Madre de Deus Galvão, antes de partir de Portugal obteve do monarca português alvarás régios para administrar a diocese. Dentre esses alvarás, conseguiu um que aprovava o pagamento de embarcações e conduções quando saísse em visita na sua diocese, a fim de não esbarrar nas mesmas dificuldades de D. Bernardo Rodrigues Nogueira.⁶² Na administração de D. Fr. Antônio encontramos registro de seis visitas pastorais, distribuídas em três freguesias: Cotia, Santo Amaro e Araçariguama. Cada freguesia foi visitada duas vezes, por visitantes nomeados pelo bispo.

Só encontramos visitas pastorais realizadas pessoalmente pelo bispo na administração do terceiro prelado, D. Fr. Manuel da Ressurreição, o qual visitou três freguesias: Cotia, Araçariguama e São Roque. Estes mesmos lugares receberam visitantes nomeados por D. Fr. Manuel.

A segunda grande vacância da diocese paulista, ou seja, antes da posse de D. Fr. Manuel da Ressurreição, não representou um abandono da prática das visitas pastorais. Neste período de oito anos em que a sé ficou vacante registramos cinco visitas realizadas por visitantes nomeados pelos vigários capitulares, que atingiram várias vezes as freguesias de Cotia, Santo Amaro e São Roque. Quase o mesmo número das visitas encontradas no tempo de D. Fr. Antônio da Madre de Deus, que administrou a diocese por 13 anos. Os dados que encontramos podem ser verificados no quadro abaixo.

⁶⁰ De acordo com Paulo Florêncio, o padre Manuel José Vaz foi designado para visitar as freguesias de Araçariguama, Itu, Araritaguaba, Sorocoba, Paranapanema, Apiaí, Curitiba, Rio Grande, Viamão, Laguna, Ilha de Sta. Catarina, Rio São Francisco, Paranaguá, Cananéia, Iguape, terminando em São Vicente. Sendo o padre Miguel Dias Ferreira designado para visitar as freguesias de Cotia, Parnaíba, Jundiá, Mogi do Campo, Atibaia, Nazaré, Conceição de Guarulhos, terminando em Santo Amaro. Paulo Florêncio da Silveira Camargo, op. cit., vol. 4, p. 64-65.

⁶¹ idem, p. 76.

⁶² Biblioteca Nacional, Documentos Históricos II, 204 *apud* Paulo Florêncio da Silveira Camargo, op. cit., vol. 4, p. 83.

Visitas Pastorais no bispado de São Paulo			
Gestão	Freguesias	Visitador	Data da Visita
1ª Vacância (1748-1750)	Cotia	Miguel Dias Ferreira	7 de dez. de 1749
	Santo Amaro	Miguel Dias Ferreira	25 de dez. de 1749
D. Fr. Antônio da Madre de Deus (1750-1764)	Cotia	Antônio de Medeiros Pereira	16 de out. de 1757
		Luiz Teixeira Leitão	22 de nov. de 1761
	Santo Amaro	Antônio de Medeiros Pereira	28 de out. de 1757
		Luiz Teixeira Leitão	17 de dez. de 1761
	Araçariguama	Manoel José Vaz	28 de out. de 1754
		Luiz Teixeira Leitão	24 de maio de 1759
2ª Vacância (1764-1772)	Cotia	Polycarpo de Abreu Nogueira	12 de maio de 1765
		Antônio José de Abreu	31 de janeiro de 1768
	Santo Amaro	Polycarpo de Abreu Nogueira	21 de abril de 1765
		Antônio José de Abreu	25 de fev. de 1768
	São Roque	Antônio José de Abreu	17 de janeiro de 1768
D. Fr. Manuel da Ressurreição (1772-1789)	Cotia	Firmiano Dias Xavier	25 de out. de 1772
		D. Fr. Manuel da Ressurreição	11 de abril de 1776
	Santo Amaro	Firmiano Dias Xavier	14 de out. de 1772
	Araçariguama	D. Fr. Manuel da Ressurreição	12 de maio de 1776
	São Roque	Firmiano Dias Xavier	5 de nov. de 1772
		D. Fr. Manuel da Ressurreição	16 de abril de 1776
Total			19 visitas pastorais

Estes dados, no entanto, não representam o número total de visitas pastorais realizadas na diocese desde sua criação até 1796. São dados ilustrativos, pois sabemos que muitos livros de tombo das freguesias paulistas não foram conservados, ou encontram-se espalhados pelas cúrias das atuais dioceses, dificultando o acesso do historiador a estes documentos.⁶³

⁶³ No Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo encontramos sete livros de tombo que atendem ao nosso recorte cronológico (1745-1796). Estes livros de tombo correspondem às seguintes freguesias: Sé (paróquia Nossa Senhora de Assunção); Araçariguama – 2 livros (Paróquia Nossa Senhora de Penha); Cotia (Paróquia Nossa Senhora de Monserrate); Sto. Amaro – 2 livros (Paróquia de Santo Amaro) e São Roque (Paróquia de São Roque). Sabemos, contudo, que havia um número muito maior de freguesias na diocese de São Paulo; porém, se

Acreditamos que foram realizadas mais visitas em freguesias diversas. Contudo, podemos perceber através destes números o esforço dos bispos na segunda metade do século XVIII para que as visitas pastorais fossem realizadas com frequência de, pelo menos, quatro anos. O intervalo mais longo de sete anos, ocorrido em Cotia e Santo Amaro, corresponde ao início da administração de D. Fr. Antônio da Madre de Deus. Importa ressaltar também que os períodos de vacância não representaram uma paralisação das visitas pastorais na diocese; ao contrário, percebemos que o ritmo permaneceu quase inalterado. Por outro lado, percebemos que ao longo do tempo o número de visitas cresceu ou permaneceu inalterado, ilustrando talvez a superação das primeiras dificuldades encontradas por D. Bernardo Rodrigues Nogueira. Ou seja, num momento posterior, quando a administração diocesana estava mais estruturada, foi possível viabilizar com maior frequência as visitas pastorais, as quais constituíam um importante mecanismo de controle e reforma dos párocos e dos fiéis.

b) Viabilizando o ofício paroquial

As medidas administrativas dos três primeiros bispos de São Paulo visavam garantir o funcionamento básico do bispado. Dessa forma, a instituição do Cabido diocesano, a circulação da legislação eclesiástica vigente na Colônia através das cartas pastorais, a regularização dos livros de tombo, e a realização das visitas pastorais, assumem um caráter geral da administração diocesana. Tais medidas, descritas acima, tornavam-se necessárias para que a orientação episcopal atingisse as atividades locais das freguesias. O funcionamento da paróquia e de suas atividades constituía afinal o alvo a ser atingido nas administrações dos prelados paulistas.

Uma das atividades de grande importância para a Igreja desenvolvida pelos párocos nas freguesias era a desobriga quaresmal. Consistia na obrigação de todos os fiéis cristãos de se confessarem e comungarem todos os anos no tempo da quaresma. A confissão anual obrigatória foi instituída desde o Concílio de Latrão (1215) e reafirmada pelo Concílio de Trento⁶⁴, indicando-se a quaresma como ocasião propícia para os fiéis atenderem a esta

os livros de tombo das demais freguesias foram conservados, devem encontrar-se espalhados pelas diversas dioceses atuais, que ao longo do tempo foram desmembradas da diocese original.

⁶⁴ *O Sacrosanto e Ecumenico Concilio de Trento*, op. cit., tomo I, sessão XIV, cap. 5, p. 323.

obrigação. Através da confissão, entendia a Igreja, que os fiéis ficavam livres dos pecados mortais que os impediam de receber o sacramento da eucaristia⁶⁵. Eram assim impelidos a comungar proximamente à confissão quaresmal, usufruindo do estado de graça que este último sacramento proporcionava.

A desobriga quaresmal deveria atingir todos os fiéis de uma freguesia, sendo os párocos os responsáveis pelo seu cumprimento. Nas *Constituições da Bahia* encontram-se pormenorizados todos os passos que deveriam seguir os párocos. A base para o controle do padre sobre a desobrigação de seus fregueses estava na confecção do rol das pessoas que pertenciam à sua freguesia. Ao pároco cabia percorrer todos os anos as ruas, casas e fazendas de seus fregueses, entre a dominga da septuagésima até a dominga da quinquagésima, escrevendo na lista seus nomes, sobrenomes e lugares onde viviam⁶⁶.

Os limites confusos entre as paróquias de uma diocese constituíam-se num elemento complicador para a desobriga quaresmal. Desejando sanar estes impasses decretou-se em Trento,

“... naquelas cidades e lugares, onde as igrejas paroquiais não tem limites certos, nem os seus reitores povo certo a quem governem, mas administram sacramentos promiscuamente, a quem os pede, manda o santo Concílio aos bispos, para mais segurarem a salvação das almas (...) que distinguindo o povo em certas paróquias próprias, assinem cada uma seu pároco perpétuo e particular, que as possa conhecer, e do qual só lícitamente recebam os sacramentos...”⁶⁷

Anuindo ao decreto tridentino, D. Bernardo Rodrigues Nogueira convocou os párocos das freguesias da cidade de São Paulo para uma reunião, em 28 de outubro de 1747, para tratar dos limites das paróquias. Do resultado desta reunião expediu o bispo uma pastoral para todos os párocos expondo o estado confuso que se encontrava o bispado. Segundo ele,

“... as freguesias sem termos, sem limites, e a confusão de cada um se desobrigar onde lhe parecia, ou não se desobrigarem, nem cumprirem os preceitos da Igreja, seguindo-se desta desordem muitos danos espirituais e temporais, pretexto para párocos desculparem faltas, omissões e dúvidas nas obrigações e direitos paroquiais...”⁶⁸

⁶⁵ “Se não convém que alguém chegue a funções algumas sagradas senão santamente, por certo que quanto mais a um homem cristão é notória a santidade e divindade deste celestial sacramento, com tanto maior diligência se deve acautelar, de o não chegar a receber sem grande reverência. (...) O costume da Igreja manifesta que, aquela prova é necessária, para ninguém com consciência de pecado mortal, ainda que lhe pareça estar contrito, deve chegar à sagrada eucaristia, sem preceder a confissão sacramental.” Cf. *O Sacrosanto e Ecumenico Concilio de Trento*, op. cit., tomo I, sessão XII, cap. 7, p. 261.

⁶⁶ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, op. cit., Livro Primeiro, tít. XXXVII, parág. 144.

⁶⁷ *O Sacrosanto e Ecumenico Concilio de Trento*, op. cit., tomo II, sessão XXIV, cap. 13, p. 311.

⁶⁸ ACMSP, Pastoral de D. Bernardo Rodrigues Nogueira, 28 de outubro de 1747, Livro de tombo da Sé (2-2-17), p. 111.

Diante desse quadro anunciava o bispo um traçado de limites, principalmente para as freguesias da cidade de São Paulo, que deveria ser lançado nos livros de tombo das paróquias. E,

“... no termo de dois meses tomará [o pároco] a rol todos os casais e pessoas maiores e menores que ficaram compreendendo no demarcado terreno e limite de sua freguesia; o qual rol com a dita certidão remeterá pela nossa câmara no referido termo...”⁶⁹

O esforço de delimitação das freguesias pelo primeiro bispo encontrou resistências, tanto da parte de alguns párocos, como da parte da população. Segundo o relatório do pároco da Sé, Manuel José Vaz, em 1748 a confusão imperava nos limites de sua freguesia, por se

“...acharem os moradores fregueses desta e daquelas [as freguesias limítrofes] mistos uns com os outros, sem mais divisa que a sua conveniência em ser desta ou daquela freguesia.”

Manoel José Vaz aduzia razões para esta atitude dos fiéis. Primeiramente o desejo dos fiéis de frequentarem a igrejas de seus antepassados, mesmo que isto representasse caminhos mais longos. E, segundo, a diferença no valor das conhecenças entre as freguesias.⁷⁰

Conhecença era a taxa cobrada pelos párocos na ocasião da desobriga quaresmal. Para cada fiel desobrigado recebia o pároco esta taxa, complementando sua renda anual. Dessa forma, um maior número de fregueses significava maior renda para os párocos. Por outro lado, a população procurava se desobrigar nas freguesias que cobravam valores menores nas conhecenças. Prática utilizada principalmente pelos senhores de escravos que deviam pagar as taxas por todos os seus escravos desobrigados. Havia, então, dois pontos de conflito para a demarcação definitiva dos limites paroquiais. De um lado, os párocos não queriam perder o número de fregueses de sua paróquia. De outro, os fiéis recusavam-se a passar para outra freguesia que não era do costume de seus antepassados, mesmo que a mudança diminuísse as dificuldades dos longos caminhos para chegarem às igrejas. Na visão do pároco da Sé, Manuel José Vaz, não havia porém, outro remédio senão “ficar cada um dos que não tem casa nesta cidade, freguês daquela igreja que lhe estiver mais vizinha (...) ainda que fique deteriorada e dificulte mais a vontade dos párocos de a servir pela diminuição dos benesses, que deste último remédio resulta.” O que para alguns párocos representava diminuição de

⁶⁹ idem.

renda, para o cura da Sé significava também aumento dos trabalhos. A confusão nos limites de sua freguesia trazia como consequência um número maior de fregueses a serem atendidos. E os fregueses “não cessam de chamar [o sacerdote] a qualquer hora do dia e noite, por chuva e sol e nas muitas ocasiões, que a cada passo sucede”. Além disto, dizia Manoel José Vaz, que eram “tão perigosos lugares, por seus caminhos, rios e matos que se atravessam espessos” para atender os fiéis, que não eram “bastante três sacerdotes para lhes acudir.”⁷¹

Essa situação não foi resolvida por completo na administração de D. Bernardo Rodrigues Nogueira, como atestou um pedido de D. Fr. Antônio da Madre de Deus, no qual expunha ao rei as dificuldades que enfrentou seu predecessor. Dizia o segundo prelado que D. Bernardo, percebendo a falta de sacramentos para os fiéis, diagnosticou as distâncias como um dos principais motivos. Procurou contornar esta situação desmembrando de algumas freguesias as terras e casais necessários para erigir capelas curadas a fim de que nelas fossem administrados os sacramentos. A esta ação opuseram-se os párocos colados que não queriam ver o número de seus fregueses diminuídos. Assim não sucederia, acrescentava D. Fr. Antônio, se os párocos compreendessem que o bispo por direito e justiça podia e devia obrigar que as suas ovelhas fossem bem assistidas do pasto espiritual dos sacramentos, e se os párocos se preocupassem mais disto e menos de suas próprias conveniências temporais. Pedia então ao rei que passasse ordem para que ele, bispo, pudesse proceder com autoridade nas divisões necessárias das freguesias a fim de ministrar satisfatoriamente os sacramentos a todos os fiéis.⁷²

Talvez as ações de D. Fr. Antônio neste sentido tivessem continuado a desagradar alguns fregueses. Após sua morte, estando a diocese vacante, o vigário capitular Mateus Lourenço de Carvalho recebeu uma petição de Maria Peres de Barros, datada de 28 de janeiro de 1771. Dizia Maria Peres, viúva de Francisco Barbosa de Lima, que na divisão que foi feita

⁷⁰ Florêncio da Silveira Camargo, op. cit., vol. 4, pp. 47-49.

⁷¹ idem.

⁷² Biblioteca Nacional, Documentos Históricos, II, pp. 111-112 *apud* Florêncio da Silveira Camargo, op. cit., pp. 84-85. De fato, o Concílio de Trento, autorizava o bispo a fazer as divisões necessárias nas freguesias, como demonstramos a seguir: “Os bispos, como delegados da Sé Apostólica, obriguem também os reitores, ou outros a quem pertence, a que agreguem a si tantos sacerdotes quantos bastem para o emprego de administrar os sacramentos e celebrar o culto divino, em todas as igrejas paroquiais, em que o povo é tão numeroso, que um reitor não pode bastar para administrar os sacramentos eclesiásticos e celebrar o culto divino. Naquelas igrejas, em que pela distância dos lugares ou dificuldade, não podem os paroquianos vir receber os sacramentos, sem

entre a freguesia da Sé e a de Santo Amaro, ficara seu sítio pertencente a esta última. Isto dificultou muito sua freqüência a igreja, bem como das outras pessoas de sua casa, visto que tinha atravessar um rio para lá chegar. Não possuía canoa, e era impossível manter uma, já que seu sítio ficava demasiadamente longe do rio. Também não podia usar a ponte, pois esta encontrava-se longe demais, sendo preciso passar por longos caminhos, que pioravam na época das cheias. Além do mais, a manutenção destes caminhos revelava-se dispendiosa.

Segundo Marias Peres de Barros, as dificuldades dos caminhos também impossibilitavam o pároco de Santo Amaro de socorrer com sacramentos aos doentes de seu sítio como era necessário e de sua obrigação. Diante disto pedia para voltar a ser freguesa da paróquia de Nossa Senhora de Monserrate, que pertencia à cidade de São Paulo. Argumentou ainda Maria Peres que sempre fora este o caminho que usara com o seu defunto marido e outros antepassados, que foram fregueses “de antiguidade” daquela paróquia. Juntava a seu pedido os de outros moradores dos arredores de seu sítio, que solicitando a mesma mercê foram atendidos: o despacho do vigário capitular foi favorável ao pedido de Maria Peres, ordenando ao pároco de Santo Amaro que riscasse do seu rol todos da casa de Maria Peres de Barros.⁷³

Em 1785 o terceiro bispo de São Paulo, D. Fr. Manuel da Ressurreição, ainda resolvia problemas entre párocos sobre o número de fregueses de sua paróquia. O despacho do bispo do dia 27 de janeiro colocava termo numa disputa entre os padres das freguesias de Cotia e São Roque sobre os limites de suas paróquias. Segundo o bispo, o capitão Manoel de Oliveira de Carvalho enviara requerimento à câmara episcopal no dia 29 de julho de 1774 dizendo que seu sítio estava nos limites da freguesia de São Roque e que ao seu pároco é que deviam obediência. O capitão estava tentando dirimir as dúvidas do pároco de Cotia que dizia ser Manoel de Oliveira de Carvalho freguês de sua igreja. O despacho do bispo D. Fr. Manuel da Ressurreição foi favorável ao pároco da freguesia de Cotia, ordenando que o capitão Manoel de Oliveira Carvalho, todas as pessoas de sua casa e sua escravatura fossem listados neste rol.

grande incômodo, ainda contra a vontade dos reitores, poderão constituir novas paróquias...”. *O Sacrosanto e Ecumenico Concilio de Trento*, op. cit., tomo II, sessão XXI, cap. 4, pp. 67-69.

⁷³ ACMSP, Petição e despacho de Maria Peres de Barros, 28 de janeiro de 1771, Livro de tombo da freguesia de Santo Amaro (2-2-21), p. 32.

Em seguida ordenou que se enviasse cópia de sua resolução aos dois párocos a fim de cessarem as disputas entre eles.⁷⁴

D. Fr. Manuel da Ressurreição tomou posse do bispado prevenido dos conflitos de limites entre as freguesias pelo então governador da capitania D. Luís Antônio de Souza Botelho Mourão. Em correspondência enviada a Portugal ao terceiro bispo de São Paulo, de 13 de dezembro de 1772, dizia o governador que havia fundado novas povoações, estabelecendo nelas câmara, justiça e pároco, com edificação de igrejas, como era necessário, pois

“...viviam os moradores pelos matos como feras, sem missa, sem doutrina, sem sacramentos, submergidos em vícios, batizando os filhos adultos de sete anos, e privados de sepultura morriam...”⁷⁵

Contudo, lamentava-se o governador por estas regiões não se estabelecerem eficazmente, devido ao constante conflito incitado pelos párocos vizinhos, importunando os clérigos das novas povoações por causa dos limites de suas freguesias. Pedia o governador a D. Fr. Manuel da Ressurreição que tomasse as medidas necessárias para que os párocos das novas vilas pudessem trabalhar sossegadamente.

Esses casos ilustram a resistência, seja dos párocos, seja da população, em atender à aplicação das determinações tridentinas pelos bispos. Por outro lado, nos mostram o empenho dos dirigentes do bispado na aplicação das mesmas.

Fazia-se mister que, ao iniciar a administração da diocese, o bispo se inteirasse da situação legal dos sacerdotes que estariam sob sua supervisão. Encontramos nas pastorais dos bispos, bem como na dos vigários capitulares ou governadores do bispado, excetuando D. Fr. Manuel da Ressurreição, ordem para que os sacerdotes renovassem suas licenças a fim de exercerem seu ministério. Nessas ordens encontram-se discriminados os diversos tipos de sacerdotes e atividades que compunham o corpo clerical de um bispado. Assim, em 6 de agosto de 1746, D. Bernardo ordenou:

“Todos os párocos, coadjutores, capelães, confessores, pregadores, ainda regulares, e mestres usarão das provisões, jurisdições, faculdades e licenças que lhes estiverem concedidas, com

⁷⁴ ACMSP, Despacho do bispo D. Fr. Manuel da Ressurreição, 27 de janeiro de 1785, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18), p. 56v.

⁷⁵ *Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo*, “Ofícios do Cap. General D. Luiz Antonio de Souza Botelho Mourão aos Vice-Reis e ministros, 1771-1772”, São Paulo, Typ. do Globo, 1946, vol. LXIX, pp. 268-269.

cláusula porém, que os que pertencerem ao distrito do Rio Grande, Nova Colônia e Ilha de Santa Catarina serão obrigados a reformar as ditas provisões, faculdades e licenças no termo de seis meses (...) e passado o dito termo, não estando por nós aprovados e confirmados, precedendo aos exames necessários as havemos por nulas. E nas mais freguesias do bispado assinamos a todos três meses, que principiarão desde a publicação desta em suas igrejas, e passados os ditos três meses, não tendo recorrido e alcançado nova licença, ficarão do mesmo modo suspensos *ipso facto*...”⁷⁶

A ordem para renovação da licenças, porém, estendeu-se a outros cargos:

“E o mesmo se estenderá com os reverendos vigários de vara e seus escrivães e meirinhos, e qualquer pessoa que tenha as ditas faculdades, jurisdição e licenças, ainda que sejam perpétuas, exceto os párocos que estiverem canonicamente colados.”⁷⁷

Em 1749, o vigário capitular Lourenço Leite Penteado expediu pastoral ordenando que todos os ministros da Igreja renovassem suas provisões, mas somente quando expiassem o tempo em que elas haviam sido concedidas pelo falecido bispo D. Bernardo.⁷⁸ No ano seguinte o arcediogo Mateus Lourenço de Carvalho expediu pastoral que revelou preocupação com as licenças dos pregadores e confessores. Dessa forma, em 18 de abril de 1750 ordenava o arcediogo que todos os pregadores e confessores apresentassem suas licenças, ressaltando que os da cidade tinham tempo de um mês e os de fora, dois meses.⁷⁹

Poucos meses depois, Mateus Lourenço de Carvalho, no cargo de governador do bispado, expediu outra pastoral em 18 de outubro de 1750, ordenando a renovação das licenças de todos os ministros. Considerou que,

“... para conseguir bom fruto depende muito da eleição de ministros que tenham ciência, zelo e prudência, e estas qualidades só se conhece pelos exames. Portanto mando e ordeno que todos os ministros espirituais acima referidos recorram por novas provisões, jurisdições, faculdades e licenças e não usem das que até agora lhe foram concedidas.”⁸⁰

Em 10 de julho de 1751, alguns dias após sua entrada na diocese, D. Fr. Antônio da Madre de Deus expediu pastoral ordenando a todos párocos, coadjutores, capelães,

⁷⁶ ACMSP, Pastoral de D. Bernardo Rodrigues Nogueira, 6 de agosto de 1746, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18).

⁷⁷ *idem*.

⁷⁸ Arquivo Monsenhor Jamil Nassif Abib, Rio Claro, Cópia xerográfica da pastoral do vigário capitular Lourenço Leite Penteado, 19 de novembro de 1749, Livro de tombo da freguesia de Cunha, p. 61.

⁷⁹ Arquivo Monsenhor Jamil Nassif Abib, Rio Claro, Cópia xerográfica da pastoral do arcediogo Mateus Lourenço de Carvalho, 18 de abril de 1750, Livro de tombo da freguesia de Cunha, p. 63v.

⁸⁰ ACMSP, Pastoral do governador do bispado Mateus Lourenço de Carvalho, 27 de outubro de 1750, Livro de tombo da freguesia de Santo Amaro, (2-2-27), p. 62.

confessores (mesmo os regulares) e mestres que reformassem suas provisões e licenças. Guardando diferença no tempo da renovação segundo as distâncias, como fez D. Bernardo, acrescentou D. Fr. Antônio,

“... ficando todos advertidos, que da publicação desta a seis meses hão de vir a exame moral a nossa presença, e os que tiverem provimento nosso usarão dele no tempo que por nós lhe for concedido, não ficando isentos do referido exame no dito tempo, o que não entendo com os reverendos párocos que estiverem canonicamente colados.”⁸¹

No terceiro período de vacância da diocese, em 1789, morrendo o bispo D. Fr. Manuel da Ressurreição, o vigário capitular Antônio José de Abreu ordenou que todos os ministros que haviam sido provisionados pelo falecido prelado deveriam continuar na mesma atividade até findar o tempo de suas licenças.⁸²

A partir destas ordens podemos perceber que a renovação das licenças dos ministros acima referidos eram mais rígidas quando havia prelado no bispado, como demonstrou o caso dos dois bispos chamarem todos os seus subordinados a fim de examiná-los e de renovar suas licenças. Os vigários capitulares, no entanto, apresentaram uma conduta que representa mais uma continuação da administração episcopal anterior do que atitudes que marcassem o início de uma nova administração, pelo menos no que toca a esta matéria. Por outro lado, é importante ressaltar que a prática de tomar posse do bispado por um representante nomeado pelo bispo, que se constituía em governador do bispado até a posse pessoal do bispo, poderia representar o início de uma nova administração, como ficou demonstrado pela conduta de Mateus Lourenço de Carvalho, que chamou todos os ministros para examiná-los e renovar suas licenças. Isto demonstra que a demora da chegada dos prelados no bispado não representaria de forma total um abandono ou retardamento das suas atividades.

Estas medidas explicitam também a multiplicidade de funções do corpo clerical do bispado. Esta multiplicidade nos chama a atenção para um grupo heterogêneo, tanto em suas condições de trabalho, como em suas funções. Heterogeneidade que deve ser considerada no momento da análise da atuação dos clérigos no período colonial. Havia clérigos considerados aptos pelos seus prelados para batizar e casar, mas não para confessar ou pregar, por exemplo.

⁸¹ ACMSP, Pastoral de D. Fr. Antônio da Madre de Deus, 10 de julho de 1751, Livro de tombo da freguesia de Araçariguama (10-1-33), p. 3.

⁸² ACMSP, Pastoral do vigário capitular Antônio José de Abreu, 9 de novembro de 1789, Livro de tombo de freguesia de Cotia (10-2-18), p. 62.

As diferentes licenças podem nos revelar dois pontos importantes: primeiro, que houve por parte dos prelados, ao menos no bispado de São Paulo, um certo controle da qualidade dos clérigos no desempenho de suas funções; e segundo, em decorrência desta proposição, que muitos clérigos não possuíam a necessária formação para desempenhar todas as tarefas, revelando assim uma deficiente formação do corpo clerical.

Muitos pontos concorreram para a diversidade das funções e cargos dos ministros da Igreja na América portuguesa. Destacamos entre eles a própria estrutura que esta instituição apresentou no período colonial. Os grandes territórios de uma diocese eram divididos inicialmente em paróquias ou freguesias, nas quais havia uma igreja matriz com um pároco ou cura para desempenhar suas funções. No território de uma freguesia, frequentemente, havia capelas filiais, com seus respectivos capelães que deviam obediência ao pároco. Se houvesse renda suficiente, ao pároco da igreja matriz, era provisionado um coadjutor, para auxiliá-lo em suas funções.

A reunião de um certo número de freguesias ou paróquias constituía as comarcas eclesiásticas, que eram administradas pelos vigários de vara ou forâneos. Eram uma espécie de representantes avançados dos bispos, responsáveis pela fiscalização administrativa dos párocos de sua comarca quanto ao cumprimento das obrigações litúrgicas e das normas do direito eclesiástico.⁸³

Havia também os sacerdotes religiosos ou regulares, que, em contraposição aos seculares, estavam ligados a uma Ordem religiosa. São chamados regulares por seguirem a regra da Ordem, geralmente do fundador, na qual tiveram sua formação ou receberam as ordens sacerdotais. Os sacerdotes regulares deviam obediência ao superior interno de sua Ordem, porém, estando na jurisdição de um bispo, ou ocupando um cargo dentro da diocese, deviam obediência ao prelado, assim como os seculares. Tal fato gerou muitos conflitos entre os bispos e os sacerdotes religiosos no período colonial. Segundo Leandro Karnal os conflitos entre religiosos e os bispos remontam ao início da obra missionária na América. A falta de sacerdotes seculares no início da colonização fez com que a evangelização ficasse a cargo de missionários religiosos. Contudo, segundo o autor, no último quartel do século XVI verificou-

⁸³ Graça Salgado (org), op. cit., pp. 117-119; e Guilherme Pereira das Neves, op. cit., pp. 66-67. Obs: uma reunião de dioceses constituía o arcebispado (ou arquidiocese) que era presidido pelo arcebispo. Na Bahia foi criado o primeiro arcebispado colonial, em 1676, sendo D. Sebastião Monteiro da Vide o quinto arcebispo.

se na América espanhola uma ação dos bispos contra os religiosos, ou seja, depois de largas concessões do início da obra missionária, tanto o episcopado como a Coroa procuravam tomar o controle. Tal movimento gerou contendas intermináveis entre os antístites e os sacerdotes religiosos, envolvendo o papa e a Coroa.⁸⁴

No âmbito das paróquias e capelas existiam diversas designações para os sacerdotes. Essas diferentes designações revelam, por sua vez, diferentes condições de trabalho, ou de funções. Na documentação aparecem designações como párocos colados, párocos perpétuos, párocos encomendados, curas, vigários, vigários colados, capelães, coadjutores. Segundo o autor Eugênio de Andrade Veiga, *pároco* era o sacerdote a quem competia curar almas de uma freguesia ou paróquia. Por isso também eram chamados de *curas*.⁸⁵ O mesmo autor explica que o coadjutor, cura, vigário e capelão eram todos sacerdotes que curavam almas. Sendo: *coadjutor*, o auxiliar do pároco na freguesia; *vigário*, significava indistintamente qualquer pároco; *cura*, poderia designar também o sacerdote que administrava a sé catedral; *capelão*, poderia ser o sacerdote a quem era confiada uma capela filial da paróquia, ou o sacerdote que exercia o *múnus* pastoral nos engenhos e fazendas, ou o clérigo que não era cônego, mas que auxiliava o ofício do coro na igreja catedral.

⁸⁴ De acordo com Leandro Karnal, no período inicial da catequese os religiosos tinham se apossado do privilégio episcopal do Crisma. Tirando o privilégio de ordenar, todos os outros haviam sido encampados pelos religiosos. Cf. Leandro Karnal, *Teatro da Fé: Representação Religiosa no Brasil e no México do século XVI*, São Paulo: ed. Hucitec, 1998, p. 193-195. Dentre as ordens religiosas que se instalaram na América portuguesa, podemos destacar: jesuítas, franciscanos, carmelitas, beneditinos e oratorianos. O primeiro bispo de São Paulo, D. Bernardo Rodrigues Nogueira, consultou a Santa Sé sobre a questão de jurisdição episcopal em relação aos religiosos, e recebeu como resposta, do papa Bento XIV em 1746 que, nas coisas civis e externas aos conventos, estavam os regulares sujeitos aos bispos, principalmente aqueles que moravam fora dos conventos. Dessa forma, cumpria aos bispos realizar visitas pastorais nas paróquias que estes religiosos serviam, corrigi-los e puni-los conforme ordenava o Concílio de Trento. Em 1779 a rainha D. Maria I enviou um alvará ao bispo D. Fr. Manuel da Ressurreição discorrendo novamente sobre esta questão. Nele, dizia a rainha que, mediante o grande número de conflitos entre os bispos e os religiosos, havia consultado teólogos e juristas para resolver estes conflitos em conformidade às disposições tridentinas e às bulas modernas. Dispunha então o alvará que os bispos tinham poder de jurisdição sobre os regulares fora dos conventos, bem como daqueles que serviam nas igrejas de sua própria Ordem, devido ao fato destas igrejas atenderem a população de seus arredores. Desta ordem decorria que nenhum sacerdote, secular ou religioso, poderia confessar, pregar ou aplicar outros sacramentos sem a licença do bispo. Cf. Florêncio, op. cit., vol. 4, pp. 14-15; vol. 5, pp. 74-76. Tais decretos revelam, conforme afirmou Karnal, uma tentativa por parte do episcopado e da Coroa em tomar controle sobre os religiosos, contudo, o que se verificou no período colonial foi a continuidade dos conflitos entre bispos e sacerdotes religiosos. Resultando, como ressaltou Leandro Karnal, num jogo de denúncias recíprocas.

⁸⁵ Os cargos eclesiásticos eram chamados de benefícios. Dessa forma, na provisão para estes cargos, existia a diferenciação de benefícios com ou sem cura d'almas. Os benefícios com cura d'almas eram exatamente as paróquias, já que o trabalho dos párocos nas freguesias consistia na aplicação dos sacramentos aos fiéis e outras atividades que tinham o sentido de salvar as almas. No entanto, benefícios com cura d'almas não eram só as paróquias, poderiam ser também cargos mais altos ou mais baixos que o de párocos.

As provisões para estes benefícios na Colônia no período setecentista seguiam as normas do Concílio de Trento, resguardando-se, porém, os direitos que possuíam os monarcas pelo regime do Padroado. No texto conciliar, encontra-se, como demonstramos acima, a ordem para divisão do território da diocese em paróquias. Nestas, “para mais segurarem a salvação das almas”, deveria haver um pároco perpétuo, escolhido pelo bispo. Essa escolha deveria ser precedida por concurso e exame dos candidatos. Nas paróquias que vagassem por morte do pároco, ao bispo era recomendado que colocasse um vigário substituto com as mesmas funções do pároco, até a promoção do concurso e a escolha do pároco que tornar-se-ia perpétuo.⁸⁶

Para o concurso de pároco colado estava prescrito em Trento que se fizesse um edital público para chamar a todos sacerdotes que quisessem concorrer para o benefício paroquial. Os inscritos deveriam ser examinados pelo bispo e mais três examinadores, todos com título de doutor em teologia ou direito canônico. Feito o exame declarariam os candidatos dignos “por idade, costumes, doutrina, prudência...”, e destes, elegeria o bispo aquele que julgasse mais idôneo. O candidato seria, então, colado na paróquia, tornando-se pároco perpétuo, ou pároco colado.⁸⁷ Sua colação seria feita mediante a fixação da cônica.⁸⁸

Guilherme Pereira das Neves pontuou os conflitos que percorreram quase todo o século XVIII entre os bispos coloniais e a Mesa de Consciência e Ordens pelo direito de realização dos concursos dos benefícios colados. A disputa só foi encerrada pelo alvará de 1781 denominado “das faculdades” de D. Maria I. Neste, a rainha definiu as regras que deviam seguir os bispos na realização dos concursos, contemplando em parte as exigências de Trento e explicitando seus direitos enquanto Grã-Mestra da Ordem de Cristo. Aos bispos era dada a faculdade de realizar os concursos nas paróquias que vagassem, desde que fixassem

⁸⁶ Segundo Eugênio de Andrade Veiga não existe no texto das *Constituições da Bahia* uma definição exata do termo vigário. Seria necessário coligar disposições esparsas para se ter alguma idéia sobre o significado deste termo, esbarrando em dificuldades pela diversidade de situações em que ele é citado. Cf. Eugênio de Andrade Veiga. *Os párocos no Brasil no período colonial, 1500-1822*, tese de doutorado apresentada na Universidade Pontifícia Gregoriana, Cidade de Salvador, 1977, pp. 47-52. Em todo caso, encontramos no dicionário *Aurélio* várias definições da palavra vigário: “aquele que faz as vezes de outro”; “padre que substitui o pároco em uma paróquia” e “título do pároco, no uso popular”.

⁸⁷ *O Sacrosanto e Ecumenico Concilio de Trento*, op. cit., tomo II, sessão XXIV, cap. 18, pp. 325-333.

⁸⁸ Cônica era o vencimento a que tinha direito o pároco quando colado. Na Colônia a cônica deveria ser paga pela fazenda real, mediante a arrecadação dos dízimos que eram administrados pelos reis como Grão-Mestre da Ordem de Cristo (padroado dos benefícios infra-episcopais). Também bispos, cônegos e outros ministros

editais públicos logo que ficassem sabendo da vacância, para que no fim de trinta dias estivessem de posse de todos os papéis requeridos aos candidatos. Realizado o exame, o bispo deveria mandar sua proposição de três candidatos na primeira, ou mais tardar, na segunda embarcação em direção a Lisboa. Desta proposição dos bispos escolheria a rainha o candidato que julgasse mais digno e remeteria sua *apresentação* ao bispo que deveria colar canonicamente o candidato na paróquia. Caso o prelado ultrapassasse os limites do tempo determinado por este alvará, o concurso para a paróquia vaga seria transferido para a alçada da Mesa de Consciência e Ordens.⁸⁹ Também contemplava o alvará a exigência tridentina de se colocarem vigários *encomendados* escolhidos pelos bispos nas paróquias vagas até a colação dos perpétuos.

Os vigários encomendados serviam então em paróquias coladas (erigidas pelo rei), que estavam à espera dos párocos perpétuos, mas também encontravam-se nas freguesias curadas. Estas, eram paróquias criadas pelo bispo motivado pelas urgentes necessidades das dioceses. As freguesias curadas não recebiam sustentação do monarca. Os sacerdotes que nelas serviam sustentavam-se das taxas cobradas dos fiéis para a administração dos sacramentos. Segundo Oscar de Oliveira, eram raras as paróquias de criação régia ou coladas devido ao interesse do governo em restringi-las para não despender com as cômguas delas os dízimos da Ordem de Cristo.⁹⁰ Lana Lage da Gama Lima também apontou a inferioridade do número de paróquias coladas em relação às curadas. Segundo a autora na administração de D. Francisco de São Jerônimo (1702-1721), na região de Minas Gerais, das quarenta paróquias criadas somente dezenove foram coladas. No relatório de D. Fr. Manoel da Cruz, de 1747, há a informação de quarenta e três paróquias coladas, três amovíveis e duzentos e oitenta e nove filiais. Em 1778, das 102 paróquias do Rio de Janeiro, apenas cinquenta e duas eram coladas. Nesta época em Goiás havia sessenta e cinco freguesias das quais vinte e uma eram coladas.⁹¹

Diante desta realidade podemos dividir os sacerdotes em dois grupos: os colados, em menor número, e os encomendados, que compunham a maior parte do corpo clerical. Em situação semelhante encontravam-se os capelães. Teoricamente, deveriam receber cômgua da

diocesanos recebiam cômgua, embora no caso dos cônegos os vencimentos podiam ser chamados de prebendas. Lana Lage da Gama Lima, op. cit., pp. 383-383., e Guilherme Pereira das Neves, op. cit., p.68.

⁸⁹ Guilherme Pereira das Neves, op. cit., pp. 53-56.

⁹⁰ Oscar de Oliveira, *Os dízimos eclesiásticos do Brasil nos períodos da Colônia e do Império*, Belo Horizonte: Universidade de Minas Gerais, 1964, p. 148.

fazenda real na prática, porém, as capelas filiais eram erigidas por conta dos fiéis e os capelães também eram sustentados pela população. Nas *Constituições da Bahia* encontra-se de forma expressa a proibição de se edificarem capelas ou ermidas sem a licença do prelado. Esta licença só deveria ser dada mediante uma série de passos, implicando inclusive na dotação da capela com seis mil réis para a fábrica.⁹² Apesar dos altos custos e da lenta burocracia, segundo Luís Mott, um levantamento realizado pelo Instituto de Patrimônio Artístico e Cultura da Bahia informou que num total de trinta propriedades coloniais do recôncavo baiano, entre engenhos, fazendas e casarões, vinte e cinco contavam com capela. Algumas situadas dentro da casa-grande, outras no alto do morro da propriedade.⁹³ No bispado de São Paulo, encontramos pastorais que legislavam sobre a ereção de capelas, indicando a preocupação dos prelados em controlar as atividades realizadas pelos capelães e pelos leigos nestas regiões distantes. A primeira medida neste sentido foi tomada por D. Bernardo em 1746, quando ordenou a todos os párocos o registro de cada uma das capelas de sua freguesia. Para o registro deveriam indicar os itens seguintes:

“... título de ereção e instituição de tal capela, sita em tal parte. E logo abaixo se lançará o testamento ou petição e alvará de licença porque foi deixada a obrigação de se fazer a tal capela, ou a cópia da petição porque se requereu, e do alvará porque se concedeu a ereção dela. E da escritura ou título porque contém as fazendas, ou juro obrigados a tal dote. E a pessoa ou pessoas que atualmente se administram e obrigação de ornar e paramentar a mesma capela. (...) Em outro título se assentarão os oratórios particulares que houver na freguesia, individuando por quem, em que tempo e a que pessoas foram concedidos e por quantos anos tem licença de uso deles...”⁹⁴

Após essa descrição, os párocos deveriam relatar as necessidades de suas freguesias, informando também,

“... os sítios e moradores que distam tantas léguas da matriz, e [se] em tal ou tal sítio há ou não casais e moradores que necessitam de sacerdote para lhes administrar os sacramentos, e de igreja ou capela para ouvirem missa, e se tem ou não possibilidade para ereção de capela e sustentação de sacerdote, ou se há modo ou meio porque se possa suprir sua falta...”⁹⁵

⁹¹ Lana Lage da Gama Lima, op. cit., pp. 388-389.

⁹² *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, op. cit., Livro quarto, Tít. XVI, parág. 683, Tít. XIX, parágs. 692 e 693.

⁹³ Luiz Mott, “Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu”, in *Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa*, Laura de Mello e Souza (org.), coleção *História da Vida Privada no Brasil*, Fernando A. Novais (dir.), São Paulo: Cia. das Letras, 1997, pp. 168-169.

⁹⁴ ACMSP, Pastoral de D. Bernardo Rodrigues Nogueira, 13 de dezembro de 1746, Livro de tombo da freguesia da Sé (2-2-27), p. 1.

⁹⁵ ACMSP, Pastoral de D. Bernardo Rodrigues Nogueira, 13 de dezembro de 1746, Livro de tombo da freguesia da Sé (2-2-27), p. 1.

O padre Ignácio de Almeida Lara atendendo a esta ordem de D. Bernardo fez constar na abertura do livro de tombo da paróquia de Nossa Senhora da Penha, situada na freguesia de Araçariguama, o processo de criação desta paróquia da qual era ele o pároco. Escreveu padre Ignácio que a capela de Nossa Senhora da Penha foi ereta em 1684, sendo seus fregueses atendidos pelo pároco colado Izidoro Pinto de Godoy da freguesia de Parnaíba. Em 1701 os fregueses da capela de Araçariguama apresentaram uma petição ao cônego Antônio de Pina, que naquela ocasião realizava visita pastoral. Na petição expunham os moradores que,

“... eles tinham uma igreja da Senhora da Penha cômoda e conveniente, para nela, sendo curada, se administrarem os sacramentos. E assistindo nela seu pároco serem dele curados no espiritual e não padecerem as faltas que do espiritual sustento têm experimentado. [E não padecerem também] pelo longo caminho, áspero e montuoso que é desta vila [até a] de Parnaíba, cujo vigário não é possível acudir em todo o tempo com brevidade possível, por ocasião dos rios que, com a muita enchente das águas, até as pontes arruinam, e serem muitos moradores pobres...”⁹⁶

Segundo o relato do padre Ignácio, o visitador Antônio de Pina consultou o pároco de Parnaíba sobre o assunto. O pároco Izidoro Pinto de Godoy foi favorável ao desmembramento da capela, dizendo que “era do serviço de Deus curar-se a capela de Araçariguama.” Dessa forma, o visitador passou provisão, em 1701, autorizando que fosse providenciado capelão para servir na dita capela. Passados vinte e nove anos recebeu o bispo do Rio de Janeiro, D. Fr. Antônio de Guadalupe, em 1728, uma petição de Rodrigo Bicudo Chassim para fazer uma nova igreja em Araçariguama. Na petição constava que,

“ele suplicante deseja por sua devoção fazer uma igreja nova, por esta da freguesia ser muito pequena, e [porque] no lugar não tem sítio capaz, quer mudar para algum sítio mais conveniente, que tenha mais largueza assim para a Igreja, como para alguns moradores de casas que os fregueses possam fazer para as suas assistências...”⁹⁷

Pedia o suplicante, portanto, licença do bispo para poder iniciar a construção. O despacho de D. Fr. Antônio de Guadalupe de 1728 foi favorável à Rodrigo Bicudo Chassim, o qual deve ter iniciado a obra com rapidez, pois em 1730, recebeu o bispo outra petição de Rodrigo, na qual pedia que o prelado nomeasse sacerdote para benzer a nova igreja para que pudesse depositar nela a imagem de Nossa Senhora da Penha. No mesmo ano, o padre Ignácio

⁹⁶ ACMSP, Relatório do padre Ignácio de Almeida Lara, Livro de tombo da freguesia de Araçariguama (10-1-33), pp. 2-12.

de Almeida Lara, recebeu autorização do prelado para benzer a nova igreja, que foi elevada à paróquia curada de Araçariguama.

Percebemos que, à semelhança das paróquias curadas, criadas pelos bispos, a ereção de capelas não dependia unicamente do financiamento da fazenda real. Ao contrário, as advertências dos bispos para que se não erigissem capelas sem sua licença demonstram que as iniciativas dos leigos passavam, às vezes, ao largo da autoridade episcopal. A tentativa de controle na ereção de capelas em sítios distantes encontra-se também nas pastorais D. Fr. Antônio da Madre de Deus, pois em 1758, ordenou que,

“... não se consinta que nessa igreja e freguesia se erija de novo capela, confraria ou irmandade alguma sem lhe apresentarem licença e aprovação nossa sob pena de se lhe dar em culpa.”⁹⁸

Isto nos leva a refletir sobre a condição de atuação da Igreja na Colônia. Pelo regime do Padroado, era obrigação do monarca português erigir e sustentar as paróquias e capelas. No entanto, esta sustentação não se mostrou suficiente, impondo aos bispos a criação de unidades eclesiais sob sua responsabilidade que eram sustentadas pela população. No caso das capelas, vemos que grande parte da iniciativa para sua criação partia dos leigos, obrigando os bispos a reprimir e controlar mais de perto estas atitudes. Nesse sentido, o Padroado não se constituiu num obstáculo impossível de ser transposto. A partir desse quadro, podemos vislumbrar um espaço de ação dos bispos, bem como dos fiéis que, na tentativa de atender às necessidades espirituais do bispado, retiravam da Coroa o controle de uma parte dos benefícios da diocese, talvez da maior parte desses benefícios.

Em 1777, D. Fr. Manuel da Ressurreição enviou um relatório descrevendo a situação do bispado de São Paulo a pedido da Coroa portuguesa. O documento, intitulado *Relação Geral da diocese de S. Paulo, suas comarcas, freguesias, usos e costumes*, indicou um total de cinquenta e nove paróquias na diocese, sendo somente treze as paróquias coladas, e as restantes quarenta e seis sustentadas pelo pagamento das conhecenças e outras taxas cobradas

⁹⁷ *idem*.

⁹⁸ ACMSP, Pastoral de D. Fr. Antônio da Madre de Deus, 3 de novembro de 1758, Livro de tombo da freguesia de Araçariguama (10-1-33), p. 6.

pelos párocos.⁹⁹ Dessa informação se depreende que a maior parte das freguesias do bispado de São Paulo eram curadas, ou seja, administradas por párocos encomendados ou amovíveis.

As *Constituições da Bahia* prescreviam um exame trienal para os párocos encomendados, bem como para coadjutores e capelães. Nesse exame realizado pelo bispo seriam avaliadas “matérias de moral pertencentes à administração dos sacramentos e nas mais que forem necessárias para com suficiência exercitar o ofício de pároco”. Se o candidato se mostrasse insuficiente, orientavam os redatores das *Constituições* aos bispos “que se lhe passe carta com limitação de tempo, e depois dele torne a exame, e será obrigado a vir, e sem ser segunda vez examinado e aprovado não poderá continuar a servir.”¹⁰⁰ A partir desses exames é que expediam os prelados as provisões e licenças para que os párocos administrassem todos, ou em parte, os sacramentos. Voltando ao bispado de São Paulo, vimos que os dois primeiros bispos, e também um governador do bispado, exigiram que todos os sacerdotes renovassem as suas licenças mediante o exame de moral em presença dos prelados. Contudo, houve uma ressalva nesta ordem: os párocos colados estavam excetuados de recorrerem às novas licenças. Se considerarmos o número de párocos encomendados indicado por D. Fr. Manuel da Ressurreição, imaginamos que estes exames atingiam a maior parte da população clerical do bispado e, conseqüentemente, maior seria a esfera de interferência dos bispos no controle e na tentativa de imprimir qualidade às administrações paroquiais.

Como indicou Guilherme Pereira das Neves, grande parte dos párocos encomendados, coadjutores e capelães recorriam à Mesa de Consciência e Ordens para participarem dos concursos de freguesias coladas. A concorrência aumentava nas freguesias populosas, nas quais era possível aos sacerdotes obterem uma certa estabilidade através da cônica e ainda aumentar suas rendas através das taxas cobradas dos fregueses. É interessante notar que juntamente com a documentação exigida para estes concursos os candidatos apresentavam os serviços que haviam prestado anteriormente. Em muitos casos contou, para a escolha do candidato mais digno, o ter servido como encomendado vários anos em alguma paróquia, ter tido licença do bispo para ser pregador ou confessor, ou mesmo ter servido em paróquias de

⁹⁹ D. Fr. Manuel da Ressurreição, “Relação Geral da diocese de S. Paulo, suas comarcas, freguesias, usos e costumes”, in *Revista do Instituto Histórico e Geographico de São Paulo*, vol. IV, 1898-99, São Paulo: Typ. Andrade, Mello & Cia., pp. 351-415.

¹⁰⁰ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, op. cit., Livro Terceiro, Tít. XXVI, parág. 527.

aldeias de índios, que se constituíam geralmente nas mais pobres dos bispados.¹⁰¹ Isto pode indicar a funcionalidade e a exigência dos exames realizados pelos bispos ao corpo clerical amovível de seu bispado. Situação que podemos considerar presente no bispado de São Paulo, pelo menos nos dois primeiros bispos, à vista dos exames por eles assinalados, bem como do número de paróquias curadas da diocese.

A supervisão e controle das freguesias passava também pela administração das rendas e do patrimônio das igrejas e capelas. As *fábricas* das igrejas constituíam-se no órgão local de depósito deste patrimônio, tendo como administrador os fabriqueiros. Guilherme Pereira das Neves, apoiando-se em Le Bras, explicou que as fábricas, na França, constituíram organizações de provisores e tiveram origem no século XII, contemporaneamente ao nascimento das comunas, traduzindo a vontade dos leigos de defenderem por si mesmos, em substituição aos senhores e curas, os seus interesses temporais e espirituais. Os fabriqueiros de uma igreja eram eleitos por uma assembléia dos habitantes, obrigatoriamente escolhidos entre os paroquianos que mantivessem bons costumes e soubessem ler e escrever. Dentre as tarefas atribuídas para este grupo estava a manutenção do prédio da igreja, a guarda dos bens móveis (devendo-se inventariar todos os anos), a administração dos recursos, arrecadação das receitas e quitação das dívidas, sendo responsáveis pela igreja e seus anexos, incluídas as sepulturas.¹⁰²

Na Colônia, segundo Guilherme Neves, os fabriqueiros não chegaram a constituir uma coletividade, nem gozaram de tanta autonomia, o que não impediu porém que ocorressem disputas entre eles e os párocos, lembrando os conflitos que ocorreram entre estes últimos e as irmandades.¹⁰³ As paróquias e capelas fundadas pelos monarcas recebiam da fazenda real um dote para constituir suas fábricas. Esse dote deveria ser enviado todos os anos aos fabriqueiros, responsáveis, segundo as *Constituições da Bahia*, pela administração destes recursos.¹⁰⁴ No caso das capelas erigidas por leigos, ordenavam as *Constituições* que os fundadores deveriam dotar ao menos de seis mil réis as fábricas todos os anos.¹⁰⁵ Além disso, parte das taxas cobradas por ocasião das missas festivas e fúnebres, enterros, multas e rendas

¹⁰¹ Ver o capítulo intitulado “A dança dos provimentos” in Guilherme Pereira das Neves, op. cit, pp. 138-169.

¹⁰² Guilherme Pereira das Neves, op. cit., pp. 227-228.

¹⁰³ *idem*.

¹⁰⁴ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, op. cit., Livro quarto, tít. XXV, parág. 720, 721.

¹⁰⁵ ver nota 92.

territoriais pertenciam à fábrica da igreja. Segundo Lana Lage, a maioria das igrejas paroquiais não possuíam bens de raiz, somente as que tinham sido capelas de casas ou terras doadas pelo antigo protetor. A autora afirmou que os bens patrimoniais das igrejas na Colônia estavam nas mãos das ordens religiosas.¹⁰⁶

Uma das primeiras medidas de D. Bernardo ao chegar no bispado de São Paulo foi ordenar, através da pastoral de 13 de dezembro de 1746, sobre os livros de tombo e sobre a administração dos fabriqueiros das igrejas. O prelado discriminou didaticamente os passos a serem dados pelo pároco para tomar as contas das fábricas de sua igreja:

“... cada um dos reverendos párocos tomará ex-ofício e fará logo dar as contas da fábrica, confrarias ou irmandades da sua igreja, e se lançarão nos livros competentes (...) na forma seguinte: Contas de tal ano, em que foi fabriqueiro ou tesoureiro F. Dadas [para] F. que lhe sucedeu; e a sua receita, despesas e sobras consta das verbas abaixo (colocar receita). Pelas sobras do ano e contas antecedentes, que houve o fabriqueiro ou tesoureiro F. antecessor, tanto. Portanto, anualmente recebe a fábrica da fazenda real tanto, (...) pelo que despendeu em tal obra tanto. (...) E assim continuará toda a despesa. (...) [e] se vê ficar de sobras líquidos neste ano para a fábrica tanto, que recebeu o novo fabriqueiro, e ambos assinarão com o reverendo pároco, que na forma sobredita aprovou esta conta.”¹⁰⁷

Após este ajuste de prestação de contas das fábricas dos anos anteriores, sendo tudo registrado no livro de tombo da freguesia, deveria o novo fabriqueiro em três meses arrecadar e pagar as parcelas que ainda estavam em débito no seu ano. Caso houvesse negligência do fabriqueiro nas cobranças as despesas da fábrica seriam pagas por seus próprios bens. Em seguida ordenou D. Bernardo aos fabriqueiros listarem nos livros de tombo as rendas das fábricas provenientes das missas perpétuas ou anuais deixadas em testamento, discriminando a verba do testamento destinada a tais missas, as pessoas que eram administradoras dos bens do testamento, os dias e o lugar em que deveriam ser rezadas as missas, ou se não tinham dia ou lugar certo. Esse levantamento das obrigações perpétuas ou anuais seria copiado em folhas avulsas, pregadas numa tábua e pendurado na sacrista da igreja, onde seria averiguado pelos visitantes.¹⁰⁸

A função do pároco era cobrar do fabriqueiro clareza e retidão na administração das fábricas das igrejas. Primeiramente as contas seriam aprovadas pelos párocos e logo após

¹⁰⁶ Lana Lage da Gama Lima, op. cit., p. 390.

¹⁰⁷ ACMSP, Pastoral de D. Bernardo Rodrigues Nogueira, 13 de dezembro de 1746, Livro de tombo da Sé (2-2-17), p. 1.

¹⁰⁸ idem.

remetidas para a câmara episcopal. Tal esforço de organização e registro dos bens temporais das igrejas seria perseguido pelos prelados em todas as administrações do bispado paulista. Em 1751 D. Fr. Antônio da Madre de Deus expediu uma pastoral reafirmando as ordens do seu predecessor¹⁰⁹, e em 1754 Manoel José Vaz realizando visita pastoral na freguesia de Araçariguama, nomeado por D. Fr. Antônio, novamente ordenou,

“Todos os anos tomará o reverendo pároco contas aos fabriqueiros da receita e despesas guardando a formalidade, distinção e clareza (...) que a este respeito mandava o senhor bispo D. Bernardo Rodrigues Nogueira (...) sob pena de se haver por seus bens o prejuízo que por esta falta acontece à fabrica da igreja. Para fim de se evitar confusão, que na presente visita deu causa ao trabalho de rever as contas de todos os fabriqueiros, menos as do atual, que se acham lançados com a clareza que muito se lhe louvam, e se espera do seu zelo continue com a mesma devoção na esperança de alcançar de Deus pelo seu trabalho o prêmio dos que servem a Igreja.”¹¹⁰

D. Fr. Manuel da Ressurreição, realizando pessoalmente as visitas pastorais em sua diocese, constatou na freguesia de São Roque e de Cotia a confusão nas administrações das fábricas,

“Achamos o livro da receita e despesa da fábrica com muito pouco ou nenhuma digestão e totalmente confuso; por isso mandamos que daqui por diante se façam lançar as adições assim da receita, como da despesa (...) e que o reverendo pároco tome anualmente as contas do fabriqueiro...”¹¹¹

Em Araçariguama, no mesmo ano, o bispo D. Fr. Manuel da Ressurreição ordenou o levantamento das obrigações perpétuas das fábricas. Referia-se o prelado aos legados deixados em testamento para a igreja da freguesia pelos fiéis Maria Pires de Camargo e Rodrigo Bicudo Chassim. O legado de Maria Camargo era de duzentos e cinquenta mil réis, segundo o bispo, e o de Rodrigo Chassim, quatrocentos mil réis. Advertiu D. Fr. Manuel que os juros destes legados não estavam sendo cobrados pelo fabriqueiro, dessa forma, ordenou ao mesmo que os cobrasse e os aplicasse em azeite para a lâmpada na semana santa e na realização da festa de Nossa Senhora da Penha, padroeira da freguesia. Contudo, advertiu o bispo:

¹⁰⁹ ACMSP, Pastoral de D. Fr. Antônio da Madre de Deus, 10 de julho de 1751, Livro de tombo da freguesia de Araçariguama (10-1-33), p. 3.

¹¹⁰ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 29 de outubro de 1754, Livro de tombo da freguesia de Araçariguama (10-1-33), p. 9.

“Como a igreja necessita de algumas obras mais precisas, como são: o corredor da parte em que está a escada que vai para o coro, e o conserto do forro da capela mor, advertimos o reverendo pároco que cuide com toda a gravidade em tudo isto para o que aplicamos os juros todos que até agora tem rendido os duzentos e cinquenta mil réis acima declarados para as ditas obras e conserto.”¹¹²

Essas repetidas recomendações, nas visitas e nas pastorais, ordenando aos párocos tomarem as contas dos fabriqueiros, pode indicar que, ou existia grande negligência dos párocos nesta matéria, ou havia dificuldade na relação entre párocos e fabriqueiros. Percebemos que a intenção dos bispos era subordinar as atividades dos fabriqueiros aos párocos, pois eram estes os responsáveis por providenciar os reparos das partes danificadas dos prédios das igrejas, contando para isso com as rendas das fábricas. É interessante notar que essas rendas não financiavam somente as obras materiais, mas também sustentavam o culto nas igrejas, como as festas dos santos ou o material necessário para as missas. A constatação da confusão nas contas das fábricas em muitas freguesias indica, portanto, a resistência dos administradores em expor suas atividades, e por outro lado, a insuficiente autoridade dos párocos para superá-la.

A condição material das igrejas e capelas era avaliada nas visitas pastorais. Nos capítulos das visitas encontramos grande número de advertências sobre a precariedade dos prédios das igrejas, sobre a falta de ornamentos e alfaias para as cerimônias religiosas, bem como sobre a administração das rendas das fábricas. Os recursos para suprir as necessidades materiais das igrejas deveriam provir das fábricas, como atestam os relatórios dos visitantes. Contudo, em grande parte dos capítulos das visitas pastorais há menção da insuficiência destas rendas face ao grande número de reformas necessárias, recaindo o financiamento destas obras sobre as esmolas dos fiéis.

Em 1749, estando a diocese vacante, o vigário capitular Lourenço Leite Penteado nomeou Miguel Dias Ferreira para as visitas pastorais de uma parte do bispado. Passando por Cotia o visitador indignou-se:

¹¹¹ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 17 de abril de 1776, Livro de tombo da freguesia de São Roque (10-3-25), p. 34; Capítulos de Visita Pastoral, 13 de abril de 1776, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18), p. 55.

¹¹² ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 12 de maio de 1776, Livro de tombo da freguesia de Araçariguama (10-1-33), p. 50.

“... havendo dinheiro e podendo-se mandar estradar ou ladrilhar o corpo da igreja, pois se acha indecente com muita poeira e muitos buracos, de sorte que mais parece ser uma estrebaria de brutos, que casa de Deus...”¹¹³

Porém, imaginando o visitador que esta obra não poderia ser feita de pronto, ordenou que por ora, e à custa da fábrica, o reverendo vigário mandasse ao menos aterrar o chão da igreja, para que, tapando-lhes os buracos, não acontecesse de algum homem ou mulher cair com descompostura dentro da igreja. Em seguida ordenou a reconstrução de duas paredes da igreja que estavam quase caindo, para isto devendo-se utilizar o dinheiro da fábrica se os fiéis não acorressem com esmolas.¹¹⁴ Além das reformas estruturais do prédio havia ainda, segundo Miguel Dias Ferreira, irregularidades nos móveis dentro da igreja,

“Assim mandará [o pároco] pôr, dentro de um mês, sob pena de pagar dez cruzados para a fábrica da igreja, duas fechaduras, a saber, uma na pia batismal e outra nas grades dela, para que fique bem vedada na forma que dispõe a Constituição; como também consertar o armário em possam estar os santos óleos fechados¹¹⁵, e não na sacristia (...) em risco de serem profanados...”¹¹⁶

Havia também problemas com a chave do sacrário que, sendo de ferro, estava totalmente irregular, pois a *Constituição* ordenava chave dourada para o mesmo. O próprio sacrário estava indecente segundo o visitador, pois não se encontrava dourado nem por dentro, nem por fora, como mandava a *Constituição*. Diante de tanta indecência “... talvez nunca vista no mundo”, ordenou Miguel Dias Ferreira ao pároco exortar o povo para acorrer com esmolas, com as quais se faria uma chave ao menos de prata para o sacrário.¹¹⁷

¹¹³ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 21 de dezembro de 1749, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18), p. 19.

¹¹⁴ *idem*.

¹¹⁵ As *Constituições da Bahia* discriminam três tipos de óleos (do crisma, *catechumenorum* e *informorum*) para serem utilizados em quatro sacramentos: batismo, confirmação (crisma), extrema-unção e Ordem. Estes óleos seriam bento pelos bispos anualmente na quinta-feira da semana santa e buscado pelos párocos de todo o bispado para serem substituídos pelos velhos. Para a entrada dos santos óleos na Sé Catedral, prescreve as *Constituições* uma procissão, na qual as dignidades maiores dos Cabidos levariam três âmbulas contendo os três óleos. Estas âmbulas, como as que deveriam ter todas as igrejas para o armazenamento dos santos óleos, deveriam ser de prata ou estanho fino. As pessoas que acompanhassem a procissão receberiam quarenta dias de indulgências. Cf. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, op. cit., Livro primeiro, tít. LX, parág. 247, 249; tít. LXI, parág. 253, 255, 256 e 258.

¹¹⁶ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 21 de dezembro de 1749, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18), p. 19.

¹¹⁷ *idem*.

Em Santo Amaro, aos 3 de janeiro de 1749, Miguel Dias Ferreira reclamou também da falta de grades para a pia batismal¹¹⁸ e ordenou que o pároco, sob pena de vinte cruzados para a fábrica, mandasse fazer as ditas grades.¹¹⁹

Na freguesia de Araçariguama, o visitador nomeado por D. Fr. Antônio da Madre de Deus, Manoel José Vaz revela-nos outros aspectos da atenção dos visitantes nas condições materiais das igrejas. Em 1754, ordenou:

“Pelos bens da mesma fábrica fará comprar o fabriqueiro para cada um dos altares duas *sacras* e cuidará com que logo se faça um confessionário e em que se cerque a pia batismal com grades...”¹²⁰

Além de confessionário, peça fundamental para o sacramento da confissão, ordenou Manoel José Vaz ao fabriqueiro mandar fazer dois tamboretas rasos para os assentos do confessionário, e que se retirassem da igreja as cadeiras de espaldar, pois estas estavam proibidas expressamente pelas *Constituições*. Constatou ainda o visitador que, na visita passada, havia ordem para ornar decentemente a Capela Mor da igreja, onde se encontrava o sacrário, porém este, continuava com a mesma indecência. Dessa forma, ordenou novamente Manoel José que se ornasse com as esmolas dos fiéis. As esmolas deveriam também ser utilizadas para o conserto dos *retábulos* dos altares.¹²¹

Em 1759, Luiz Teixeira Leitão, visitando novamente a freguesia de Araçariguama, constatou que em parte não haviam sido observados os capítulos das visitas anteriores, principalmente em relação ao conserto dos retábulos. Diante desse descaso dos paroquianos apelou:

“...pelas entranhas de Jesus Cristo rogo a todos os paroquianos queiram concorrer com o que permite suas possibilidades...”

¹¹⁸ Segundo dispõe as *Constituições* as igrejas deveriam contar com as pias de água benta (sendo nestas que os fiéis se aspergiriam ao entrar na igreja) e as pias batismais, que atenderiam unicamente ao sacramento do batismo. De pedra, as pias batismais seriam fundas o suficiente para proporcionar o batismo dos recém-nascido por imersão. Era necessário também que tivesse um sumidouro com alguma invenção artificial para esvaziar a água utilizada no batismo e, de forma alguma, esta água estaria ao alcance dos fiéis para se aspergirem. Para tanto, estaria a pia sempre esvaziada, tapada e rodeada com grades fechada à chave. Cf. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, op. cit., Livro quarto, tít. XVII, parág. 688; Livro primeiro, tít. XIX, parág. 68.

¹¹⁹ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 3 de janeiro de 1750, Livro de tombo da freguesia de Santo Amaro (2-2-27), p. 59.

¹²⁰ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 28 de outubro de 1754, Livro de tombo da freguesia de Araçariguama (10-1-33), p. 9. Obs: Sacra, no dicionário *Aurélio*, constitui-se cada um dos três quadros que contém o texto da parte fixa da missa, e que eram colocados sobre o altar, para ajudar na memória do celebrante. (grifo meu).

¹²¹ idem. Obs: Retábulo era uma construção de madeira ou mármore, com labores que ficava por trás ou acima do altar e que, normalmente, encerra um ou mais painéis pintados ou em baixo-relevo. Dicionário *Aurélio*.

Por outro lado, a pia batismal havia sido cercada com as devidas grades, porém o pároco colocara também uma fechadura na mesma, provocando a advertência do visitador que ordenou que fosse retirada a fechadura da pia e transferida para as grades, conforme dispõem as *Constituições*. Renovou a ordem para o pároco providenciar, à custa da fábrica, as três sacras para os altares, que ainda não se encontravam na igreja, bem como refazer o telhado da igreja e consertar o armário dos santos óleos.¹²²

A reconstrução do telhado da igreja foi ordenada também em Cotia, em 1757, por Antônio de Medeiros Pereira. Segundo ele, era necessário,

“por estar chovendo em tudo, e também rebocar e branquear, por muito carecer, principalmente o frontispício (...) o que tudo fará dentro um ano...”¹²³

Na freguesia de Santo Amaro, o que faltava, segundo Antônio de Medeiros Pereira, eram toalhas das várias cores do bispado para serem utilizadas nas celebrações. Suas ordens, contudo, não se encerraram nas alfaías, pois ordenou a construção de outro corredor na igreja com lugar para colocar sinos!¹²⁴

Não sabemos se a construção do novo corredor ocorreu na freguesia de Santo Amaro. Sabemos porém que o visitador Antônio José de Abreu, em 1768, indignou-se ao constatar que nem ao menos as toalhas foram providenciadas, demonstrando, segundo sua opinião, a grande omissão do pároco e do fabriqueiro em relação às ordens dos visitantes. Essa omissão não poderia ser justificada pela falta de dinheiro da fábrica que, sem dúvida, segundo o visitador, haveria de ter recursos para as alfaías.¹²⁵

Na freguesia de Cotia, no mesmo ano de 1768, outro foi o tom dos capítulos do visitador Antônio José de Abreu. Iniciou louvando o pároco pelo zeloso asseio da mesma, que em visita passada mais parecia uma habitação de brutos, e achava-se naquela ocasião ornada e decente. Afirmou ainda:

¹²² ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 29 de maio de 1759, Livro de tombo da freguesia de Araçariguama (10-1-33), p. 19.

¹²³ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 25 de outubro de 1757, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18), p. 29.

¹²⁴ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 4 de novembro de 1757, Livro de tombo da freguesia de Santo Amaro (2-2-27), p. 74.

¹²⁵ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 2 de março de 1768, Livro de tombo da freguesia de Santo Amaro (2-2-27), p. 100.

“... o mesmo Senhor que nada deixa sem remuneração condigna há de ter o reverendo pároco os prêmios correspondentes a este relevante serviço. E deles participarão os devotos e zelosos paroquianos (...) porque devemos crer com fé pia que o nosso bom Deus lhe há de remunerar com bens temporais e com a vida eterna.”¹²⁶

O elogio, contudo, não impediu Antônio José de Abreu de advertir sobre a irregularidade que encontrou no sacrário da igreja de Cotia. Reclamou o visitador de que não se achava no sacrário a pedra de ara, como ordenava as *Constituições*, por isso deveria o pároco providenciá-la o mais breve possível.¹²⁷ O pároco da freguesia de Cotia, Salvador de Camargo Lima, não se conformou com esta ordem do visitador, e enviou ao vigário capitular Manoel José Vaz uma petição pedindo dispensa da mesma. A data da petição é de três meses após a visita, na qual representava o pároco que num dos capítulos da visita de Antônio José Abreu havia a ordem de se colocar pedra de ara no sacrário por assim mandar a *Constituição* do bispado. Porém, justificava Salvador de Camargo Lima,

“... como na dita freguesia não se acha pedra que sirva no sacrário por serem todas grandes; e nem um cerimonial mandar que deva ter pedra no sacrário, (...) mas sim só ser necessário para se celebrar o sacrifício da missa, por cujo motivo nenhum dos visitantes passados mandaram que se pusesse.”¹²⁸

O despacho do vigário capitular, datado de 7 de março de 1768, favoreceu o pároco, dispensando a pedra de ara no sacrário, embora as *Constituições da Bahia* prescrevessem a tal pedra.¹²⁹

Em 1772, Firmiano Dias Xavier, visitador pelo bispo D. Fr. Manuel da Ressurreição, não encontrou em Cotia nada que desabonasse a administração do pároco, louvou os ornamentos da mesma e as paredes “que imprimem devoção e piedade.”¹³⁰ Em Santo Amaro, o visitador elogiou o trabalho do fabriqueiro para depois ordenar que o mesmo reformasse as

¹²⁶ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 31 de janeiro de 1768, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18), p. 44.

¹²⁷ *idem*.

¹²⁸ ACMSP, Petição do padre Salvador de Camargo Lima, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18), p. 48.

¹²⁹ No livro primeiro, tít. XXVII, parág. 95, 96, das *Constituições* encontra-se disposto como haveria de estar o sacrário nas igrejas. Deveriam ser dourados por fora, e melhor se fosse também por dentro, quando não, estariam então forrados de cetim, damasco, veludo raso carmesim, ou ao menos de tafetá, trancado por fora com uma chave dourada. Dentro do sacrário haveria um cofre também forrado e fechado à chave dourada, onde se depositariam as hóstias consagradas. Este cofre estaria em cima de uma pedra de ara (pedra sagrada), bem como as âmbulas que servem nos cerimoniais. As chaves estariam somente no poder dos párocos.

¹³⁰ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 27 de outubro de 1772, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18), p. 50.

pedras que cobriam as sepulturas dentro das igrejas. Estavam as campas num estado que causava náusea aos fregueses. Faltava também, segundo Firmiano Dias Xavier, o forro no sacrário, e as imagens de Santo Amaro e Nossa Senhora da Conceição de Santo André necessitavam urgente reparo nos seus paramentos.¹³¹

Quatro anos depois, em 1776, realizou as visitas pastorais o bispo D. Fr. Manuel da Ressurreição, passando pelas freguesias de Cotia, São Roque e Araçariguama. Seus capítulos de visita revelam-nos preocupação com o registro dos sacramentos nas freguesias. Em Cotia, São Roque e Araçariguama ordenou o bispo que se confeccionasse uma mesa com duas gavetas em que estivessem fechados os livros de assentos de batismos, casamentos e óbitos. Esta mesa deveria estar na sacristia e o pároco deveria fazer o registro antes que fiéis saíssem da igreja para fora.¹³²

Nas freguesias de Cotia e Araçariguama ordenou ainda D. Fr. Manuel da Ressurreição que se colocasse uma cortina de damasco na entrada do sacrário, e para esta obra deveriam concorrer os paroquianos.¹³³

O quadro que delineamos sobre a administração da diocese de São Paulo pelos três primeiros bispos apresentam alguns pontos que devemos ressaltar. Não obstante as dificuldades encontradas, os prelados paulistas na segunda metade do século XVIII, tencionaram por em andamento a reforma preconizada pelo Concílio de Trento, traduzida na Colônia pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Assim, suas administrações, no aspecto organizacional, tocaram nos aspectos básicos dessa reforma. Vê-se isso pela organização dos livros de tombo das paróquias, importante para o registro dos sacramentos e para a cópia das pastorais e, num plano geral, para dirigir as atividades do clero de acordo com as normas episcopais. Os registros das visitas pastorais, em número insuficiente ilustram as dificuldades para realizá-las, mas ao mesmo tempo mostram seu caráter vital para o acompanhamento das atividades nas paróquias no aspecto administrativo. Transparece este aspecto na tentativa de reforma e controle pelos visitantes das condições materiais das

¹³¹ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 16 de outubro de 1772, Livro de tombo da freguesia de Santo Amaro (2-2-27), p. 121.

¹³² ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 13 de abril de 1776, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18), p. 55; 17 de abril de 1776, Livro de tombo da freguesia de São Roque (10-3-25), p. 34 e 12 de maio de 1776, Livro de tombo da freguesia de Araçariguama, (10-1-33), p. 50.

igrejas e das administrações das fábricas. Ressaltamos também o esforço dos administradores do bispado em delimitar as paróquias da diocese. Fixar os fiéis dentro de suas freguesias era imprescindível para o funcionamento da desobriga quaresmal. No próximo capítulo veremos a importância dada pela Igreja na satisfação destes preceitos pelos fiéis.

No aspecto estrutural do bispado o controle e manutenção das igrejas pelo monarca português em virtude do regime do Padroado mostrou-se insuficiente. A falta de recursos que deviam provir da fazenda real impunha aos bispos e à população formas alternativas de manutenção do culto e dos prédios das igrejas. As paróquias e capelas erigidas pelos bispos e sustentadas pela população, muitas vezes insatisfeita, revelam, por outro lado, a necessidade e o desejo da população da presença do pároco para dispensar-lhes os sacramentos. Essa estrutura poderia também abrir maior espaço de interferência dos bispos em relação ao corpo clerical do seu bispado, já que nas paróquias e capelas curadas, os párocos eram nomeados pelo bispo. Resta saber se a ação dos bispos paulistas concorreu para a formação e reforma pretendida por Trento do corpo clerical, bem como da população.

¹³³ *idem*.

Capítulo 3 – Os bispos e a orientação tridentina

a) Sacramentos para os pecadores

A delimitação das paróquias da diocese de São Paulo – preocupação presente na atuação dos bispos, conforme vimos no capítulo anterior – fazia parte das condições estruturais que favoreceriam a desobriga quaresmal dos fiéis. Obrigatórios para todos, os sacramentos da confissão e da eucaristia na época da Páscoa foram preceituados por Trento e mereceram grande destaque nas Constituições baianas do século XVIII colonial. No decurso de suas administrações os três primeiros prelados paulistas procuraram traçar os limites entre as diversas unidades eclesiais do bispado a fim de permitir que os párocos confeccionassem o rol dos fregueses que estariam sob sua supervisão espiritual, bem como assegurar que todos os fiéis fossem desobrigados na quaresma.

Os párocos desempenhavam papel primordial para a efetivação do controle e da reforma dos costumes que a Igreja tentava impor ao seu rebanho através da desobriga quaresmal. A minuciosa legislação contida nas Constituições da Bahia referente à desobriga quaresmal revela tanto sua importância para a Igreja colonial, como a necessidade de uma instrução detalhada para que os párocos desempenhassem corretamente seu papel. Esta instrução e um grande número de advertências aos párocos relacionadas à desobriga estão presentes também nas pastorais dos bispos de São Paulo e dos vigários capitulares nos períodos de vacância da diocese.

Entre as advertências dos dirigentes do bispado chama a atenção a negligência dos párocos com o envio do rol dos confessados para a câmara episcopal no tempo prescrito pelas *Constituições*. Para confeccionar o rol da desobriga quaresmal o pároco deveria percorrer anualmente todas as ruas, casas e fazendas da freguesia anotando os nomes dos fregueses. Baseando-se nesta lista, o pároco indicaria, em certidões separadas a satisfação dos sacramentos da confissão e da eucaristia de cada um dos fiéis. Nas certidões seria indicado também os que não se confessaram ou não comungaram e porque deixaram de fazê-lo.

Chegada a dominga do Bom Pastor¹, os párocos que estavam a dez léguas da sede do bispado teriam quinze dias para remeter as certidões juntamente com o rol dos confessados e dos comungados. Aos que distavam vinte léguas era dado um mês de prazo, e dois meses aos que se encontravam ainda mais distantes.²

Em 1747 D. Bernardo Rodrigues Nogueira, primeiro bispo de São Paulo, dirigiu-se ao vigário de vara de Paranaguá advertindo-o da remessa do rol do ano anterior:

“...remeta à nossa câmara na primeira ocasião que se oferecer certidão do registro do rol dos confessados das freguesias de sua comarca do ano passado de 1746. E isto observará (...) em todos os anos que se seguirem para o futuro, as quais certidões será obrigado a remeter (...) até o fim do mês de setembro de cada ano...”³

Mais abaixo advertiu e ameaçou todos os vigários de vara responsáveis pelas comarcas eclesiásticas ordenando que,

“... devem remeter à nossa câmara o seu rol e da sua mesma freguesia no termo e tempo da Constituição, sob as penas dela, porque para este efeito de registrar e serem juizes do mesmo rol não tem poder, nem jurisdição e ficam sujeitos imediatamente a nós ou a nosso provisor. E para que não aleguem ignorância, farão todos e cada um registrar esta nossa ordem no livro de Vara...”⁴

Os vigários de vara eram os superiores responsáveis pelos agrupamentos das freguesias que constituíam as comarcas eclesiásticas. Deviam ser os intermediários entre as medidas administrativas diocesanas e as administrações locais dos párocos. As ordens do primeiro prelado do bispado demonstram que os vigários de vara de São Paulo, no tocante à desobriga, não estavam desempenhando corretamente seu papel. Ou seja, ao invés de remeterem os róis ao bispo para que este tomasse as devidas providências mediante os registros dos párocos, estavam os próprios vigários de vara assumindo essa função episcopal. Devemos lembrar que antes da chegada de D. Bernardo a São Paulo, a capitania estava submetida ao bispado do Rio de Janeiro. Talvez a distância do bispo do Rio de Janeiro tivesse contribuído para que os vigários de vara de São Paulo assumissem responsabilidades que não eram de sua alçada. A chegada do primeiro bispo na nova diocese traria, porém, mudanças no

¹ “Dominga” era a denominação das festas litúrgicas menores realizadas aos domingos. A dominga do Bom Pastor era festejada no domingo seguinte ao da Páscoa.

² *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, São Paulo: Typographia 2 de dezembro, 1852, Livro Primeiro, Tít. XXXVII, parágs. 144 e 149.

³ Arquivo Monsenhor Jamil Nassif Abib, Rio Claro, Cópia xerográfica da pastoral de D. Bernardo Rodrigues Nogueira, 17 de janeiro de 1747.

sentido de subordinar as atividades destes vigários à autoridade episcopal. As advertências de D. Bernardo demonstram sua preocupação em colocar o mecanismo da desobriga quaresmal conforme estava prescrito nas Constituições da Bahia.

A ordem de D. Bernardo foi difundida pelo vigário de vara de Paranaguá, o qual enviou uma pastoral ao vigário de vara de Cuiabá destacando que os párocos não estavam cumprindo com a forma, tempo e títulos prescritos nas *Constituições* para a remessa dos róis. Além disso, os vigários de vara não se davam conta das muitas cláusulas que faltavam nos mesmos. Por isso, o vigário de vara de Paranaguá elencou os itens que deveriam conter esses documentos,

“... mandamos aos reverendos párocos declarem no rol os estados, qualidades e condições de cada uma das pessoas e os que são maiores e menores, e o número de casais e pessoas. E satisfaçam com a remessa do rol no tempo da Constituição assim pessoas que respeita aos brancos e livres, como pelo que respeita aos escravos e carijós; os ausentes, os ignorantes esperados, e os doentes. E (...) mandará o rol no tempo da Constituição pelo que respeita aos brancos, e tornará a mandar aos escravos e carijós...”⁵

A partir dessa ordem percebemos quão minucioso deveria ser o levantamento contido em tais listas produzidas pelos párocos. Satisfazendo todos os itens, os párocos teriam informações completas sobre seus fregueses. A confecção correta dos róis deveria conter, portanto, a classificação dos fiéis em maiores ou menores; sua condição social; o “estado” (casado ou solteiro), e ainda a circunstância em que se encontrava o fiel no período da Páscoa, ou seja, se encontrava-se doente ou ausente da freguesia.

Da classificação em “maior” ou “menor” decorria a obrigação de confissão e de comunhão, ou somente de confissão. Segundo as Constituições baianas, o pároco deveria considerar a idade da “discrição” como parâmetro para classificar os fregueses em maiores ou menores.⁶ Os classificados como menores, com idade de sete anos, estavam obrigados somente à confissão. Todavia, advertiam as Constituições que, se fosse observado em alguma pessoa “malícia e capacidade de pecar” antes desta idade, deveria ser incluída no rol da confissão.⁷ Os maiores, a partir dos doze anos, deveriam satisfazer os dois sacramentos.

⁴ idem.

⁵ ibidem.

⁶ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, op. cit., Tít. XXIV, parág. 86.

⁷ idem, Livro Primeiro, Tít. XXXVI, parág. 139.

A condição social determinava o espaço de tempo para a satisfação dos preceitos quaresmais. Essa prescrição das *Constituições* revela uma adequação da Igreja à realidade colonial a fim de que os sacramentos fossem aplicados em todos os fiéis. Incluindo nestes, os escravos. Aos senhores era dado um tempo maior para mandar todos os seus escravos à desobriga para não comprometer o lucro com a ausência de todos os escravos no trabalho do açúcar.⁸

As mudanças circunstanciais da vida dos fiéis no período da quaresma também deveriam ser registradas pelo pároco. Assim, os ausentes deveriam ser listados em coluna especial do rol. Segundo as *Constituições* os que se ausentavam das freguesias na quaresma, deveriam mostrar certidão autêntica de confissão e comunhão da paróquia por onde passaram, até a dominga do Bom Pastor. Caso contrário, seriam declarados excomungados e obrigados a pagar dois arratéis de cera para a fábrica da igreja.⁹

O esforço dos dirigentes da Igreja em submeter todos os fiéis à desobriga pode ser demonstrado pela pastoral do vigário capitular Manuel José Vaz, em 1768. O dirigente do bispado de São Paulo ordenou aos párocos que visitassem os doentes em suas casas no tempo da quaresma para a aplicação dos sacramentos, advertindo-os de que muitas doenças eram fruto do pecado. Manuel José Vaz chegou a proibir que os médicos e cirurgiões tratassem dos doentes, caso estes se recusassem a receber o sacramento da confissão.¹⁰ Em 1773, o governador do bispado Antônio de Toledo Lara, ameaçou os párocos com multas de dez tostões por doente que não fosse desobrigado na quaresma.¹¹

A preocupação em submeter todos os fiéis à desobriga quaresmal encontra-se presente, conforme afirmou Fernando Torres Londoño, na direção que a Igreja assumiu no século XVIII na Colônia. Segundo este autor, “após um longo período voltada à conversão dos índios, e tendo conseguido montar uma certa estrutura, a hierarquia eclesiástica sentiu que era chegada a hora de se demonstrar que havia uma cristandade. Ou seja, um universo onde se

⁸ ibidem, Tít. XXIV, parág. 86.

⁹ ibidem, Tít. XXXVII, parág. 144, 146 e 147.

¹⁰ ACMSP, Pastoral de Manoel José Vaz, 18 de março de 1768, Livro de tombo de Araçariguama (10-1-33), p. 39.

¹¹ ACMSP, Pastoral de Antônio de Toledo Lara, 24 de julho de 1773, Livro de tombo da freguesia de Araçariguama (10-1-33), p. 43.

cumpriam os mandamentos, se vivia regradamente na graça através da prática dos sacramentos e na obediência à Igreja.”¹²

Dessa forma, segundo o espírito tridentino, o tempo da quaresma marcava contundentemente a vida da população, bem como a dos párocos. As pastorais dos dirigentes de São Paulo demonstram que, mais do que em outros períodos, os passos dos fregueses deveriam ser acompanhados pelos curas para garantir o funcionamento da desobriga quaresmal. Todavia, esse esforço de ordenação encontrava, algumas vezes, resistências por parte dos fregueses, conforme revelam os capítulos de visita de Luiz Teixeira Leitão, na freguesia de Cotia, em 1761:

“Porquanto a todos é notório, e a experiência também o mostra ir-se introduzindo em gravíssimo prejuízo das consciências o abominável abuso de ocultarem os pais de família seus filhos, escravos e administrados ao seu reverendo pároco para não os matricular no rol da desobriga com o frívolo pretexto de que são menores, ignorantes da língua e doutrina cristã. Vindo desta sorte a tomarem sobre si o peso de tantas culpas (...) sendo certo que por preceito da Santa Igreja Católica, todos temos obrigação de nos confessarmos tanto que chegamos aos anos da discrição, que regularmente são os sete anos e antes deles havendo malícia e capacidade de pecar...”¹³

Vê-se, portanto, que, às vezes, os párocos não podiam contar com a colaboração dos pais de famílias e senhores de escravos para a desobriga da quaresma. Segundo Lana Lage da Gama Lima, esse comportamento dos senhores visava furtar os filhos e escravos ao recrutamento forçado para a tropa ou para o serviço da Coroa, já que os róis costumavam ser usados pelas autoridades civis e militares para esse fim. Dessa forma, ressaltou a autora, estes expedientes acabaram por prejudicar a difusão da desobriga.¹⁴

Além de ocultar os escravos, os capítulos de visita pastoral de Antônio José de Abreu, em 1768, demonstram outro comportamento dos senhores para fugir do pároco no tempo da quaresma. Segundo o visitador:

“Consta-me que algumas pessoas que ficam dentro dos limites desta paróquia e nela residem quase todo o ano, alguns dias antes se passam com seus escravos para os limites de outra freguesia, onde se desobrigam e satisfazem os preceitos da quaresma. E porque não lhes é lícito semelhante (...) sem prejuízo dos direitos paroquiais (...) e das péssimas consequências

¹² Fernando Torres Londoño, *Público e Escandaloso: Igreja e Concubinato no antigo bispado do Rio de Janeiro*, tese de doutoramento apresentada na USP, 1992, pp. 193-194.

¹³ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral de Luiz Teixeira Leitão, 30 de novembro de 1761, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18), p. 34.

¹⁴ Lana Lage da Gama Lima, *A Confissão pelo Averso: o crime de Solicitação no Brasil Colonial*, tese de doutoramento apresentada na Unicamp, 1990, pp. 457-458.

que daí resultam, que vem a ser: a falta da necessária correção por estarem dentro dos limites e jurisdição de um pároco a quem não dão obediência, e reconhecerem por seu a outro, que não pode saber seus vícios e maus costumes...”¹⁵

Tal comportamento dos senhores revela o caráter de correção dos costumes dos fiéis da desobriga quaresmal. Correção que deveria atingir também os escravos. Fugir dos párocos no tempo da desobriga não era, porém, um comportamento exclusivo dos escravos, também os brancos o faziam, como atesta a pastoral do vigário capitular Paulo de Souza Rocha, de 1796,

“... à minha notícia tem chegado por informações verídicas e incontestáveis, que em muitas freguesias se tem introduzido o perverso costume de procurarem os muitos paroquianos delas satisfazer com os preceitos da Igreja no tempo das desobrigas em capelas filiais, e ainda em oratórios particulares, sem alcançar primeiro licença, nem se darem o rol no tempo competente, nem de quem governo o bispado, nem do próprio pároco, e com as cédulas que lhes passam os reverendos sacerdotes, depois de os administrarem a confissão e comunhão pascal, procuram que os seus reverendos párocos os tragam por desobrigados da rigorosa satisfação dos preceitos anuais, abuso este reprovado pelo Concílio Tridentino e Constituição que se observa neste bispado...”¹⁶

Diante de tal situação, Paulo de Souza Rocha ordenou aos párocos que não permitissem a desobriga dos fiéis em oratórios particulares e capelas filiais, pois segundo ele, o fiel era obrigado a cumprir o preceito quaresmal com o pároco de sua freguesia.¹⁷

A instrução para o correto registro dos róis dada pelo vigário de vara Gaspar de Souza Leal, em 1749, permite visualizar os objetivos dos dirigentes do bispado na desobriga quaresmal:

“... no princípio do rol deste ano [o pároco] dará conta por certidão de como têm satisfeito as pessoas que foram esperadas o ano passado dizendo: ‘no rol das pessoas do ano próximo passado não comungaram por não saberem a doutrina, ou por viverem em estado pecaminoso ou escandaloso.’”¹⁸

Vê-se, portanto, que o conhecimento da doutrina católica era pré-requisito para o acesso aos sacramentos. Da mesma forma, o pecado que atingia a dimensão pública da

¹⁵ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral de Antônio José de Abreu, 26 de janeiro de 1768, Livro de tombo da freguesia de São Roque (10-3-25), p. 3.

¹⁶ ACMSP, Pastoral de Paulo de Souza Rocha, 30 de janeiro de 1796, Livro de tombo da freguesia de São Roque (10-3-25), p. 44.

¹⁷ *idem*.

¹⁸ Arquivo Monsenhor Jamil Nassif Abib, Rio Claro, Cópia xerográfica da pastoral de Gaspar de Souza Leal, 10 de abril de 1749, Livro de tombo da freguesia de Cunha, p. 56.

comunidade, designado na pastoral como “escandaloso”, constituía-se em impedimento aos preceitos anuais. As estratégias dos fiéis para escaparem da desobriga, como vimos acima, demonstram, por sua vez, a tentativa dos mesmos em passarem ilesos às reprimendas dos párocos. Tal atitude reforça a idéia de que a desobriga quaresmal tinha o caráter de correção dos costumes. Segundo Londoño, a convicção de que a prática dos sacramentos evitava a ocasião do pecado, entendendo por sacramentos a confissão e a comunhão, foi comum entre os bispos e autoridades eclesiásticas alinhados com o projeto de reforma dos fiéis. De acordo com o autor, os bispos do século XVIII, seguidores das *Constituições*, quiseram fazer da quaresma e dos sacramentos espaços de afirmação da moral católica na linha do Concílio de Trento.¹⁹

Nesse sentido, as pastorais dos dirigentes do bispado de São Paulo, pautadas nas *Constituições*, objetivavam instruir os párocos para a emenda dos pecados públicos dos fiéis²⁰. Aos que persistissem nas ocasiões públicas de pecado, além de lhes ser negado o acesso ao sacramento da eucaristia e a absolvição dos pecados na confissão, seriam excomungados e incorreriam em penas pecuniárias.

As *Constituições* definem os pecados públicos como aqueles que “constam por sentença; que passou em coisa julgada; ou confissão feita em juízo; ou cuja infâmia foi tão notória, que se não pode encobrir nem desculpar.”²¹ É importante destacar, portanto, que só era permitido ao padre negar o sacramento da comunhão na quaresma, ao fiel que estivesse enquadrado nesses casos. Ou seja, nos casos de pecadores públicos que não estavam sendo julgados, mas cuja notoriedade não havia como “encobrir ou desculpar”, ao pároco cabia negar o sacramento da eucaristia. Assim procedendo o padre não estava quebrando o sigilo confessional, pois o conhecimento do pecado não provinha da confissão secreta do penitente, mas sim da vida pública do mesmo. Em uma visita pastoral à freguesia de São Roque, em 1768, Antônio José de Abreu exemplificou uma dessas ocasiões,

¹⁹ Fernando Torres Londoño, op. cit., pp. 193-194.

²⁰ As *Constituições* enquadram os pecadores públicos nos seguintes casos: “... que não sejam admitidos à comunhão os públicos excomungados, interditos, feiticeiros, mágicos, blasfemos, usuários, públicas meretrizes, e os que estão publicamente em ódio e outros quaisquer públicos pecadores, se não constar publicamente de sua emenda e arrependimento e que tem primeiro satisfeito ao público escândalo, que com o seu mau viver tiverem dado.” *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, op. cit., Livro Primeiro, Tít. XXIV, parág. 88.

²¹ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, op. cit., Livro Primeiro, Tít. XXIV, parág. 88.

“... [o pároco] não administrará os sacramentos a homens casados que vivam ausentes de suas mulheres, sem licença destas passado pelo juízo eclesiástico, ou sem licença *in scriptis* do senhor doutor vigário capitular, ou do senhor bispo quando Deus for servido que se prouva de pastor este bispado.”²²

A multa pecuniária e a excomunhão ocorreria se, sendo admoestado pelo pároco, o fiel não mudasse de conduta. A pena de excomunhão significava desligar o indivíduo da Igreja, ou seja, durante a permanência nesse estado, o fiel perdia as graças espirituais que todos os cristãos eram participantes enquanto membros do corpo de Cristo. Além disso, proibia-se a comunicação dos outros fiéis com os excomungados, objetivando assim o isolamento social dos penalizados. Segundo as *Constituições*, a excomunhão era a “espada espiritual” da Igreja e o “nervo da disciplina eclesiástica”. O objetivo de tal pena era obrigar os súditos “à obediência”.²³

Através da pastoral do vigário capitular Manoel de Jesus Pereira de 1765, percebemos que era grande o número de fiéis que não coadunavam seu comportamento com os preceitos da Igreja. Disse o responsável pelo bispado que,

“... não só por informações verídicas, mas ainda pelos róis dos confessados, tem chegado a minha notícia, que em grande parte das freguesias deste bispado se acham excomungados de muitos anos, e que assim vivem, e assim morrem, ensurdecidos nas censuras, por não se lhes aplicarem os meios aptos e proporcionados para os reduzir ao grêmio da Igreja de que vivem separados, com grande risco de sua salvação...”²⁴

Para reverter o estado de excomungado, segundo Manoel de Jesus Pereira, era necessário que o fiéis pagassem a multa pecuniária à fábrica da igreja, se afastassem da ocasião escandalosa de pecado e recorressem da absolvição por meio de uma petição à câmara episcopal. A pastoral revela, porém, que tais procedimentos não estavam sendo seguidos pelos fiéis. De acordo com as pastorais de Antônio de Toledo Lara de 1773 e de Francisco Ângelo de Xavier Aguirre de 1775, as rendas provenientes das multas pecuniárias impostas aos

²² ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral de Antônio José de Abreu, 26 de janeiro de 1768, Livro de tombo da freguesia de São Roque (10-3-25), p. 3.

²³ Cf. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, op. cit., Livro Quinto, Tít. XLVIII, parágs. 1100 a 1105.

²⁴ ACMSP, Pastoral de Manoel de Jesus Pereira, 18 de maio de 1765, Livro de tombo da freguesia de São Roque (10-3-25), p. 24.

faltosos da desobriga quaresmal não constavam no registro dos livros das fábricas de muitas freguesias²⁵, sugerindo que este preceito também não estava sendo cumprido.

As advertências demonstram a resistência da população no cumprimento dos preceitos da quaresma. Tal resistência pode ser explicada principalmente pela mudança de comportamento que era exigida do fiel para ter acesso aos sacramentos. As estratégias desenvolvidas pelos fiéis para fugir da desobriga podem significar menos a falta de desejo dos sacramentos, e mais uma forma de não se submeterem às reprimendas dos párocos. Diante disso, as punições tinham o papel de obrigar os fregueses a se sujeitarem à desobriga no ano seguinte. A falta de cobrança das punições demonstram também que alguns párocos não estavam sendo rigorosos com os fiéis, como ordenavam os dirigentes do bispado.

Tal situação levou o vigário geral Gaspar de Souza Leal a cobrar dos párocos de todo o bispado, em 1778, uma postura benevolente em relação aos que se rebelavam aos preceitos da quaresma. Segundo o vigário geral, os sacerdotes deveriam buscar os rebeldes como pai, pastor, mestre e médico e, de forma particular, deveriam persuadi-los a mudar de postura. Se mesmo assim os fiéis não atendessem às admoestações, cumpria ao pároco lembrar-lhes da eternidade:

“... se não deixarem as ocasiões pecaminosas em que se acham, fazendo-se por suas culpas públicas e escandalosas indignos da misericórdia do Senhor, exponha-lhes aos olhos da alma a eternidade que a todos espera. Atraindo-lhes o espírito com brandura, zelo e cuidado de um verdadeiro cultivador da doutrina do santo evangelho...”²⁶

Assim, o funcionamento da desobriga quaresmal, conforme afirmou Londoño, significaria primeiro que os clérigos cumpriam com suas obrigações. Em segundo lugar, que os sacramentos se realizariam, espalhando na comunidade a recomposição da graça perdida. Em terceiro, que por meio da aparição dos públicos penitentes poder-se-ia visualizar os efeitos da cura das almas, através da confissão. Em quarto lugar, que a composição dos róis da desobriga e as punições assegurariam o cumprimento dos preceitos no próximo ano.²⁷

²⁵ ACMSP, Pastoral de Antônio de Toledo Lara, 24 de julho de 1773, Livro de tombo da freguesia de Araçariguama (10-1-33), p. 43; Arquivo Monsenhor Jamil Nassif Abib, Rio Claro, Cópia xerográfica da pastoral de Francisco de Xavier Aguirre, 12 de março de 1775, Livro de tombo da freguesia de Itu.

²⁶ Arquivo Monsenhor Jamil Nassif Abib, Rio Claro, Cópia xerográfica da pastoral de Gaspar de Souza Leal, 28 de março de 1778.

²⁷ Fernando Torres Londoño, op. cit., p. 197.

Para Lana Lage da Gama Lima o empenho dos bispos para o funcionamento da desobriga quaresmal no século XVIII na Colônia, fazia parte do esforço em difundir o sacramento da confissão, característico de uma política reformadora de inspiração tridentina. Tal esforço foi acompanhado do cuidado em promover a melhoria da qualidade dos confessores colocando-os sob o controle episcopal.²⁸

A importância dada ao sacramento da confissão no Concílio de Trento explica-se, segundo a autora, pelos ataques de Lutero à doutrina católica que vinculava a salvação da alma à confissão vocal dos pecados. As críticas luteranas no século XVI provocaram a ratificação desse sacramento em Trento, o qual repudiou a doutrina da justificação apregoada por Lutero.²⁹ A Igreja católica, por sua vez, reafirmou a necessidade da absolvição dada pelo sacerdote para que o fiel recuperasse a graça divina que salvava. A absolvição só seria concedida mediante a confissão vocal dos pecados no sacramento da penitência.³⁰

As pastorais dos bispos da diocese de São Paulo do período setecentista revelam a preocupação em instruir os sacerdotes para desempenharem a tarefa do confessor. Uma das primeiras medidas tomadas por D. Bernardo Rodrigues Nogueira ao tomar posse do bispado em 1746 foi enviar uma pastoral em latim para todos os confessores da diocese. Na abertura da pastoral o prelado exprimia sua preocupação com a reta administração do sacramento da penitência:

“Para que neste diocese e lugares, segundo a faculdade e jurisdição concedidas por nós a cada um de vós, possais ouvir confissões sacramentais, admoestamos no Senhor, a fim de que, enquanto vos dediqueis a livrar os outros dos laços dos pecados, vós mesmos não fiquéis embaraçados, ordenamos (...) que observeis tudo que está nos decretos apostólicos, concílios Romano e Tridentino e nas Constituições Sinodais da Bahia (...) para isso deveis lê-las continuamente e tendo-as na memória as observeis integralmente...”³¹

²⁸ Lana Lage da Gama Lima, op. cit., p. 467.

²⁹ Para Lutero a justiça divina não significava punição, mas sim a justiça com que Deus justificava o homem com sua graça. Esta justiça divina haveria de ser a salvação de todos os que tivessem fé, procedendo portanto, a salvação não dos merecimentos do homem, mas da misericórdia de Deus. Apoiando-se em Sto. Agostinho, Lutero afirmou que sem a graça de Deus, o homem só podia querer e fazer o mal, dessa forma, a iniciativa partia de Deus e sua eleição e predestinação eram o único caminho para a graça que salvava. Cf. Lana Lage, op. cit., pp. 181-182.

³⁰ Jean Delumeau, *A confissão e o perdão*, trad. Paulo Neves, São Paulo: Cia. das Letras, 1991, pp. 36-37.

³¹ Pastoral de D. Bernardo Rodrigues Nogueira, 5 de agosto de 1746, *apud* Paulo Florêncio da Silveira Camargo, *A igreja na história de São Paulo*, São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1952, vol. 4, pp. 261-263.

Nota-se que D. Bernardo procurava submeter a aplicação do sacramento às prescrições tridentinas. O prelado procurou, também, enfatizar os pontos principais que deveriam ser observados pelos sacerdotes no momento da confissão. Os confessores iniciariam a confissão com perguntas como,

“Indaguem com diligência a todos e principalmente aos mais rudes se sabem os artigos da fé, e os preceitos do decálogo e da Igreja, e a doutrina cristã? Se fizeram exame de consciência, e tem a necessária dor dos pecados, e os detestam com verdadeiro propósito de evitá-los no futuro? Se ocultaram algum pecado mortal por vergonha, ou qualquer outra coisa? Excitem-nos ajudando-os a fazerem o ato de contrição, ou pelo menos de atrição...”³²

A orientação do bispo tocava em dois pontos fundamentais do sacramento da confissão: a contrição e a confissão dos pecados. Segundo o Concílio de Trento, este sacramento era composto por três partes: a contrição, a confissão e a satisfação. A contrição constituía no sentimento de detestação dos pecados cometidos e na promessa por parte do fiel de que não haveria de cometê-los novamente, motivado pelo amor que sentia a Deus. Em *A confissão e o perdão*, Delumeau apresenta os debates teológicos em torno da obrigatoriedade da contrição ou da validade da atrição. A atrição designava um sentimento de detestação dos pecados menos por amor a Deus e mais pelo medo do inferno. Os debates se iniciaram no século XIII e chegaram ao XVIII, passando inclusive por Trento, o qual mesmo afirmando a validade da atrição, não esgotou a controvérsia em torno destas duas possíveis posturas do penitente face ao sacramento.³³

A vitória da atrição no Concílio de Trento deu-se, segundo Delumeau, por dois motivos principais. Um deles se coaduna com o espírito tridentino de valorização dos sacramentos, pois, no caso específico do confissão, o poder do sacerdote de absolver os pecados era considerado suficiente para levar o fiel do arrependimento imperfeito ao perdão e a salvação da sua alma. Tal doutrina era condenada pelos protestantes, que acusavam Roma de ter “rebaixado o lamento da ofensa feita a Deus ao medo da força”³⁴. O outro motivo apontado por Delumeau para a vitória da atrição foi a realidade com que se deparavam os confessores. Muitos padres que se viam confusos com a massa dos fiéis obrigados à confissão anual constataram que não se podia pedir demais à maioria deles e que era preciso transigir a

³² idem.

³³ Jean Delumeau, op. cit., p. 43.

³⁴ idem, p. 47.

“rusticidade, sua inércia espiritual e sua incultura religiosa”.³⁵ Dessa forma, a exigência de um coração contrito quando a maioria chegava aos confessores atritos, seria inútil e, além disso, afastaria os pecadores do sacramento, provocando o movimento contrário do pretendido pela Igreja, que se constituía exatamente em atrair todos os fiéis para a confissão.³⁶

Como vimos, o bispo D. Bernardo recomendou aos confessores de seu bispado que ajudassem os fiéis na recitação do ato de contrição, mas caso isso não fosse possível, ao menos os ajudassem na atrição. Esta orientação reflete o caminho adotado pela Igreja desde o Concílio de Trento. Para atingir a grande massa da população era necessário baixar as altas expectativas depositadas no sacramento da confissão no que diz respeito ao sentimento que movia os fiéis a procurá-lo, se não fosse por amor a Deus, que fosse ao menos pelo medo do inferno.

A segunda parte do sacramento constituía-se na confissão vocal dos pecados. Complexo, este talvez fosse o momento de maior relutância dos penitentes. Obrigados a confessar com inteireza todos os pecados mortais, como decretou Trento, na prática, conforme Delumeau, exigia-se que o fiel confessasse também os pecados veniais, deixando ao confessor o trabalho de classificar as faltas cometidas em mortais ou veniais.³⁷ Contudo mesmo aos que aplicavam o sacramento, a diferenciação dos pecados não era tão simples. Da observação das circunstâncias, espécies e intenções no cometimento do pecado decorria a classificação dos

³⁵ *ibidem*, p. 48.

³⁶ As Constituições da Bahia contém um modelo para o ato de contrição e para o de atrição que deveriam ser recitado pelo fiel ao iniciar a confissão. Os corações contritos deveriam recitar o seguinte: “*Pesa-me Senhor, sobre todas as coisas de vos ter ofendido por seres vós quem sois, e porque vos amo, e estimo sobre tudo, por vossa infinita bondade: e proponho firmemente com vossa graça de nunca mais vos ofender.*” Para os atritos, era recomendado a seguinte fórmula: “*Pesa-me Senhor, sobre todas as coisas de vos ter ofendido, pela torpeza dos meus pecados, ou pelas penas do inferno, que por eles mereço: e proponho firmemente com vossa graça de nunca mais vos ofender.*” Cf. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, op. cit., Livro Primeiro, Tít. XXXIV, parág. 131.

³⁷ Delumeau ressaltou que os textos do Concílio de Trento são, em certa medida, contraditórios sobre a obrigatoriedade de confessar todos os pecados ou somente os mortais. Na sessão conciliar que explica a doutrina do sacramento da confissão a exigência incidiu sobre a confissão de todos os pecados mortais, complementando que “quanto aos veniais que não excluem a graça de Deus e nos quais caímos com freqüência (ainda que sua confissão seja útil), eles podem ser omitidos sem falta e expiados por muitos outros remédios...”. No entanto, destacou Delumeau, nos decretos de aplicação do sacramento, o cânone 8, declarou: “Se alguém afirma que a confissão de todos os pecados, tal como a Igreja o observa, é impossível (...), ou que os fiéis de ambos os sexos, todos e cada um, não são a ela obrigados uma vez por ano, segundo a prescrição do grande Concílio de Latrão (...) que ele seja excomungado.” A. Duval, *Le concile de Trente et la confession*, em *Maison-Dieu*, n° 118, 1974, pp. 131-80, *apud* Jean Delumeau, op. cit., pp. 15-16.

mesmos em pecados leves ou mortais, estes capazes de lançar as almas ao inferno³⁸. Por isso, segundo as *Constituições*, para se fazer uma confissão “inteira e verídica” era necessário que o penitente confessasse vocal e inteiramente todos os seus pecados com todas as circunstâncias de sua ocorrência. Para tanto, havia necessidade do fiel despendar bastante tempo para examinar com cuidado a consciência antes da confissão.³⁹

A este exame de consciência referiu-se D. Bernardo Rodrigues Nogueira na orientação que deu aos seus confessores. Referiu-se também o ordinário ao problema do ocultamento do pecado pelos penitentes. Deixar de confessar algum pecado mortal por vergonha, conforme lembrou o bispo aos confessores, constituía-se em falta grave que deveria ser remediada na próxima visita do fiel ao confessionário. Uma confissão incompleta, seja por esquecimento, vergonha ou malícia, transformava-a de caminho de salvação da alma a caminho de condenação.

As últimas orientações de D. Bernardo Rodrigues Nogueira aos confessores referem-se à satisfação ou penitência. No momento de sentenciar as penas dos pecados confessados e absolvê-los, deveriam os confessores ter os seguintes cuidados:

“Cuidem se há caso de ser feita a restituição de fama, ou sobre danos causados por furto de coisas. Aos que não querem ou são negligentes em restituir, se podem, suspendam a absolvição(...).

... e aos que não querem deixar os pecados, nem as ocasiões próximas de pecar (como os concubinários voluntários, as meretrizes, e os que conservam ódio e inimizades, os que vivem em alguma ocasião voluntária, ou costume de pecar) neguem absolutamente a absolvição. Imponham penitências salutares e satisfação convenientes, conforme sugerir a prudência, de acordo com a qualidade do pecado e dos penitentes.

... e se algumas confissões foram nulas (pelas ditas causas ou semelhantes) promovam revalidá-las.”⁴⁰

Segundo D. Bernardo, portanto, o pré-requisito para receber a almejada absolvição impunha ao fiel o abandono das ocasiões do pecado ou a prática de atos que simbolizassem

³⁸ A discussão dos teólogos em torno desta questão dividia-se entre os rigoristas e laxistas, segundo Delumeau. Os primeiros apregoando severidade aos confessores no momento de aplicar as penitências, a fim de não cair no erro de classificar em pecados leves os que eram mortais e impor penas insuficientes para a satisfação; e os segundos recomendado cuidado para que o rigor dos confessores não impusesse um peso excessivo nos ombros dos fiéis, que desencorajando-os levasse ao abandono da fé. Os laxistas tentavam apaziguar as consciências que envolvidas em “escrúpulos” – temor de não ter realizado uma confissão completa e verdadeira – impediam o conforto da alma confessada, e os colocavam numa constante incerteza do perdão. Cf. Cap. 10 - “Não agravar os pecados”, in Jean Delumeau, op. cit., pp. 86-96.

³⁹ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, op. cit., Livro Primeiro, Tít. XXXIV, parág. 133.

um verdadeiro arrependimento da falta cometida (como é o caso de restituir o furto ou a imagem denegrida de alguém). Nesses casos, a reparação do mal fazia parte da penitência. No caso de desacato à penitência pelo fiel a orientação do bispo era negar a absolvição, invalidando a confissão. Enveredava o ordinário nesta orientação para a tradição teológica rigorista. Nos debates teológicos que permearam o sacramento da confissão, antes e depois de Trento, os partidários do rigorismo acusavam os confessores de, no intuito de se livrarem mais rapidamente do fiel, não avaliar detidamente as espécies do pecado impondo, na maioria das vezes, penitências insuficientes para o agrave cometido. Resultando assim em confissões nulas por irresponsabilidade do confessor. Segundo os rigoristas, para os fiéis que se negassem a mudar de conduta ou não apresentassem sinais de verdadeiro arrependimento a ordem era negar ou adiar a absolvição.⁴¹

Segundo Delumeau, embora o Concílio tridentino advertisse contra a prática indulgente do confessionário, garantia, por outro lado, a absolvição dos pecados todas as vezes que fossem necessárias. Dessa ambigüidade, valeram-se os laxistas para restaurar no século XVIII a tradição benevolente e indulgente do confessionário.⁴² Contudo é correto afirmar que as tradições laxistas e rigoristas conviveram antes e depois de Trento, apesar de ocorrer em certos períodos a predominância de uma delas. Se no período setecentista a orientação predominante foi a da benevolência, entendida como forma de atrair mais fiéis ao confessionário, conforme apontou Delumeau, em contrapartida na orientação do bispo D. Bernardo Rodrigues Nogueira temos vivos os traços rigoristas. Tal conduta é perceptível também em outras orientações do prelado e deve-se possivelmente à sua formação canonista.

A reta aplicação do sacramento da penitência passava também pela forma como se apresentavam os sacerdotes para administrá-lo. Segundo D. Bernardo, os confessores deveriam estar vestidos com hábito talar, sobrepelizes, barrete e estola.⁴³ O antístite proibiu

⁴⁰ Pastoral de D. Bernardo Rodrigues Nogueira, 5 de agosto de 1746, *apud* Paulo Florêncio da Silveira Camargo, op. cit., vol. 4, pp. 261-263.

⁴¹ Jean Delumeau, op. cit., p. 19.

⁴² *idem*, pp. 76-79.

⁴³ Pastoral de D. Bernardo Rodrigues Nogueira, 5 de agosto de 1746, *apud* Paulo Florêncio da Silveira Camargo, op. cit., vol. 4, pp. 261-263. Obs: O hábito talar era uma batina que descia até os calcanhares. Por cima da batina os clérigos deviam usar a sobrepeliz, que se constituía em uma veste branca finalizada com renda. Completava a vestimenta o barrete, pequeno chapéu quadrangular que simbolizava seu estado, e a estola, faixas largas de pano de cores diferentes, que marcavam o tempo litúrgico da Igreja. A estola era colocada por cima da vestimenta, passando atrás do pescoço, pelos ombros e caindo na parte frontal até os pés.

que se ouvissem confissões de mulheres e meninos fora do confessionário, o qual deveria estar em lugar público e com grade separativa. A confissão não poderia ocorrer antes do nascer do sol, nem depois do seu ocaso.⁴⁴

Estava atento o bispo à prática dos dois crimes condenados veemente pela Igreja: a solicitação dos confessores a fim de obter favores sexuais dos penitentes, e a sodomia, prática talvez menos numerosa, mas que também se encontrava entre os sacerdotes.⁴⁵

Para garantir que a difusão do sacramento da penitência fosse acompanhada pela melhoria da qualidade dos confessores, os dirigentes do bispado de São Paulo emitiam licenças anuais para os sacerdotes exercerem esta atividade. Esse procedimento estava de acordo com o Concílio de Trento, o qual determinou que todos os sacerdotes deveriam ter licença especial do ordinário para tal função.⁴⁶ Nas Constituições da Bahia está prescrito que a licença seria concedida mediante exame realizado por doutores letrados e na presença do ordinário do bispado. Nesse momento deviam os párocos comprovar conhecimento em teologia ou cânones e, principalmente, casos de consciência. Seriam inquiridos também sobre sua vida e costumes, e sendo considerados idôneos, “se lhes passará licença somente por um ano”. Ao término deste período recorreriam os sacerdotes a uma nova licença anual, a qual não seria concedida sem novo exame.⁴⁷

Em 1764, administrando a diocese vacante, Manoel de Jesus Pereira denunciou a estratégia utilizada por alguns sacerdotes do bispado de São Paulo para se livrarem da atividade do confessionário. Discorrendo sobre a importância do sacramento para a

⁴⁴Pastoral de D. Bernardo Rodrigues Nogueira, 5 de agosto de 1746, *apud* Paulo Florêncio da Silveira Camargo, op. cit., vol. 4, pp. 261-263.

⁴⁵Luís Mott elencou casos destes dois crimes que resultaram em processos nas visitas da Inquisição na América portuguesa. Apontou o autor que a solicitação de mulheres era prática mais comum entre os confessores, mas não faltaram casos de padres em Minas Gerais do período setecentista que foram denunciados por praticarem sodomia. Ver Luís Mott, “Modelos de Santidade para um Clero Devasso: A propósito do Cabido de Mariana, 1760”, in Belo Horizonte: *Revista do Departamento de História*, nº 9, 1989, pp. 102-111. Ver também Lana Lage da Gama Lima, op. cit.

⁴⁶*O Sacrosanto e Ecumenico Concilio de Trento*, Lisboa: Oficina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1807, tomo II, sessão XXIII, cap. XV, pp. 195-197.

⁴⁷*Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, op. cit., Livro Primeiro, Tít. XLI, parágs. 162 e 168. Obs: no parág. 167 explicava os redatores das Constituições que além do poder da Ordem, os sacerdotes que exerciam o sacramento da confissão deveriam ter: bondade, ciência e prudência: “Bondade, para que administrem o sacramento com pureza de consciência e em estado de graça; para que com seu bom exemplo movam os penitentes a emendar de vida. Ciência, para que como juizes que são das almas que confessam, saibam distinguir as qualidades dos pecados, diferença e circunstâncias deles, para que assim saibam quando devem negar, ou conceder aos penitentes a absolvição. Prudência: para que saibam aplicar os remédios mais convenientes às enfermidades das almas, pois são seus médicos espirituais.”

reabilitação das almas, lamentava que nem todos os fiéis tivessem acesso a uma confissão bem feita, pois,

“... falta ministros que os ouçam, porque alguns dos que se tem ordenado nunca cuidaram em se habilitar para exercerem o santo ministério de confessar, e outros com pouca edificação, por não dizer escândalo de quem os ouve, publicam que não querem tirar novas licenças por não se sujeitarem a novos exames. Dizendo que faziam muito favor em confessar...”⁴⁸

Qual seria o motivo dos sacerdotes para não se submeterem aos exames que os aprovariam para confessar? Estariam fugindo do constrangimento de receber advertências pela má conduta ou pelo desconhecimento da legislação sobre este sacramento? De qualquer forma, a pastoral revela um enfrentamento sacerdotal em relação às autoridades do bispado.

Tal comportamento não foi, porém, suficiente para abalar o poder de pressão e punição do vigário capitular Manoel de Jesus Pereira. Do alto de sua posição hierárquica lembrou a todos os sacerdotes que não deveriam se esquecer da causa que apresentaram para serem ordenados, e que tendo sido admitidos às Ordens deveriam servir à Igreja por “obrigação” e não por “favor”, como proclamavam. Essa obrigação, segundo o vigário capitular, tornava-se mais contundente pela falta de operários que sofria a instituição para a administração dos sacramentos, especialmente o da penitência. Diante destes motivos ameaçou,

“... e desejando eu evitar este culpável descuido, filho talvez da ociosidade, que é origem de todos os males, e querendo facilitar mais aos fiéis este tão necessário como saudável sacramento, ordeno que todos os reverendos sacerdotes sob pena de suspensão *ipso facto*, dentro de quatro meses se aprovem e habilitem para confessarem...”⁴⁹

A suspensão constituía em uma censura eclesiástica pela qual se impedia aos ministros da Igreja o exercício de todas ou parte de suas funções eclesiásticas, por certo tempo ou para sempre.⁵⁰ Além da ameaça de suspensão para os sacerdotes que não se habilitassem para o confessional, Manoel de Jesus Pereira adiantou-se e ordenou as atividades que seriam necessárias para alcançar as licenças. Ameaçando novamente suspender os sacerdotes, ordenou o vigário capitular que os párocos se reunissem com os outros sacerdotes de suas freguesias semanalmente e realizassem conferências de moral por espaço de duas horas. A conferência seria presidida pelo pároco e sua dinâmica consistiria no seguinte: toda semana

⁴⁸ ACMSP, Pastoral de Manoel de Jesus Pereira, 16 de novembro de 1764, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18), p. 37v.

⁴⁹ *idem*.

seria escolhido um sacerdote para defender e explicar alguma questão relacionada ao uso do confessionário. Os outros participantes colocariam suas dúvidas, as quais deveriam ser resolvidas pelo pároco. Tanto os sacerdotes como as questões seriam variadas semanalmente.

Para assegurar a efetivação de tal medida, Manoel de Jesus Pereira ordenou aos párocos que avaliassem a participação dos demais sacerdotes. Caso estes faltassem ou não apresentassem as questões que lhes foram incumbidas, seriam suspensos. Na primeira vez por três dias, na segunda por quinze dias e na terceira os párocos os suspenderiam até que fossem tomadas providências pelo vigário capitular. A cada seis meses deveriam ser enviadas avaliações sobre a participação e o aproveitamento nas conferências de moral para a câmara episcopal, sendo que as mesmas deveriam ser iniciadas no prazo de quinze dias.⁵¹

Quase dez anos depois o mesmo assunto voltou a ocupar os dirigentes do bispado de São Paulo. Em 1773, Antônio de Toledo Lara expôs seu estranhamento ao constatar que muitos sacerdotes, cientes de que a finalidade do seu ministério era encaminhar as almas para o céu, desviavam-se de exercer o sacramento da penitência, não procurando aprovação para serem confessores. Diante disso ordenou:

“... mando a todos os sacerdotes deste bispado que, à publicação desta, estiverem sem atual aprovação, recorrerem procurando provisão de confessor, o que farão os da freguesia desta catedral, dentro de oito dias, os das mais, dentro de quinze, todos sob pena de suspensão *ipso facto*...”⁵²

A fim de derrocar os impedimentos às licenças para o sacramento da penitência, devido à falta de instrução em teologia Moral, novamente Antônio de Toledo Lara ordenou a realização de conferências de moral nas freguesias. As conferências seriam realizadas segundo as ordens da pastoral do vigário capitular Manoel de Jesus Pereira.

As instruções sobre o sacramento da penitência contidas nas pastorais, bem como as medidas tomadas para qualificar o clero para exercer tal atividade, demonstram o esforço dos administradores do bispado de São Paulo na difusão deste sacramento. Essa difusão estava de acordo com as normas conciliares tridentinas, as quais, em certa medida, deram maior ênfase à quantidade de fiéis que freqüentariam anualmente o confessionário, e menor ênfase à

⁵⁰ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, op. cit., Livro Quinto, Tít. LIV, parág. 1195.

⁵¹ ACMSP, Pastoral de Manoel de Jesus Pereira, 16 de novembro de 1764, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18), p. 37v.

qualidade das confissões realizadas. Ou seja, embora o sacramento da confissão implicasse no exame de consciência e no arrependimento interior, o esforço das autoridades eclesásticas em difundi-lo trouxe como consequência uma menor valorização desse aspecto subjetivo do sacramento. Tal contradição está presente no próprio Concílio de Trento na medida em que valorizou o arrependimento interior como parte do sacramento, mas validou a atrição para obter a absolvição e impôs a confissão anual obrigatória.

A imposição dos sacramentos da penitência e da comunhão se efetivaria, como vimos nas pastorais dos dirigentes do bispado de São Paulo, através do mecanismo da desobriga quaresmal, a qual objetivava corrigir os pecados públicos dos fiéis. As pastorais revelam as inúmeras medidas tomadas pelos administradores do bispado de São Paulo para o funcionamento da desobriga, a qual traria a reforma dos costumes da população, adequando-a aos preceitos católicos. Devemos ressaltar, contudo, que as dificuldades encontradas nesse sentido integravam a própria contradição presente na direção que a Igreja assumiu desde o Concílio de Trento, ou seja, promover a reforma dos costumes da população, o que implicaria numa mudança de mentalidade, mas ao mesmo tempo atingir o maior número possível de fiéis.

b) O Purgatório, as indulgências e as devoções aos santos

A partir do século XII, momento em que se instalou no interior da doutrina católica a crença no purgatório, os fiéis passaram a ter três possibilidades de destino após a morte. Morrer com pecado mortal levava fatalmente a alma do cristão para o inferno. Uma vez condenada ao fogo da geena, não havia mais possibilidade de salvação para esta alma; os tormentos durariam por toda a eternidade. Havia, porém, outras duas possibilidades na geografia do além: o céu ou o purgatório. O caminho direto para o céu estava reservado somente aos santos, almas puras que não haviam sido tocadas por pecados mortais, quando muito por pecados veniais. Para a grande massa dos fiéis, no entanto, o objetivo era livrar-se do inferno para chegar ao menos ao purgatório. Lugar intermediário, as almas que lá chegavam tinham o destino celestial garantido. Havia sido perdoadas dos pecados mortais

⁵² ACMSP, Pastoral de Antônio de Toledo Lara, 24 de julho de 1773, Livro de tombo da freguesia de

mas, ou estavam impregnadas de pecados veniais que não permitiam o acesso à esfera celeste, ou não haviam cumprido inteiramente a pena satisfatória imposta pelo sacramento da penitência. Lugar de purgação, a alma só saía quando estivesse totalmente purificada. A grande inquietação dos vivos residia no tempo em que a sua alma se encerraria no purgatório.

A existência do purgatório está diretamente relacionada com a penitência. A distribuição de indulgências - movimento presente na orientação dos dirigentes do bispado de São Paulo -, só adquire significado quando relacionada à existência do purgatório, conforme observou Jacques Le Goff na sua obra *O Nascimento do Purgatório*⁵³. Este autor indicou duas funções para o terceiro lugar do além: era o lugar de purgar os pecados veniais, mas também onde se cumpriam penas impostas pelos pecados mortais.

Para Le Goff, há uma estreita ligação entre o purgatório, além intermédio, e um tipo de pecado intermediário entre a pureza dos santos e a imperdoável culpabilidade dos criminosos. Esse pecado intermediário, embora tenha demorado para ser definido, cristalizou-se no pecado venial. A definição do pecado venial pela Igreja foi concomitante à definição do purgatório.⁵⁴ Le Goff definiu o século XII como o momento da instalação definitiva de todo o sistema que envolvia a existência do purgatório no além. Antes desta época, os pecados veniais, que significam os pecados pequenos, leves e quotidianos, eram penitenciados por meio de esmolas, pela eucaristia, pela extrema-unção ou mesmo pela confissão. No entanto, caso a morte sobreviesse e carregasse o fiel cheio de pecados “leves e quotidianos”, não era justo que fosse condenado eternamente ao inferno, como também não poderia subir ao céu, lugar reservado aos sem máculas. Nesse sentido, segundo Le Goff, a sociedade medieval do século XII gerou o terceiro lugar, o lugar intermediário, para os medianamente bons.⁵⁵

Araçariguama (10-1-33), p. 43.

⁵³ Jacques Le Goff, *O Nascimento do Purgatório*, Lisboa: editorial Estampa, 1981.

⁵⁴ idem, p. 19 e 258.

⁵⁵ Segundo Le Goff, o processo de feudalização, após lentas transformações, chega ao seu ápice no séc. XII e juntamente com ele a institucionalização do Purgatório pela Igreja. Esta preocupação da sociedade feudal em organizar o espaço geográfico e social, reflete-se, e ao mesmo tempo apóia, a preocupação de organizar o espaço no além. É o momento da ocupação de novas terras, da popularização da relação feudo-vassálica. Surge também a mão-de-obra não-escrava, ou seja uma camada intermediária: os artesãos e os comerciantes. É o momento também do reavivamento da ideologia tripartida da sociedade: os *oratores*, *bellatores* e *laboratores*. Estas mudanças são apresentadas por Le Goff como uma explosão social, as quais são amparadas por um novo sistema de representações. O Purgatório é um elemento desta expansão no imaginário social, é uma peça deste sistema. Afinal, passa-se do sistema binário: Céu - Inferno, para o sistema ternário: Céu - Purgatório - Inferno. Uma das razões apontadas pelo autor para esta substituição é a tendência no séc. XII, de amenizar o confronto de duas categorias, substituir as oposições brutais, como por exemplo, inferior/superior, eclesiástico/laico,

Além de abrigar os que morriam com pecados veniais, a outra função do purgatório era receber as almas que haviam se arrependido e confessado os pecados mortais, mas cuja penitência não havia sido cumprida. Os debates teológicos que firmaram a existência do purgatório no século XII relacionam-se, pois, com o desenvolvimento e as mudanças de concepções em torno do sacramento da penitência. Le Goff ressaltou que a concepção de “pena” é que sustentou o nascimento do purgatório, pois o pecado comporta dois aspectos: o que diz respeito à “culpa” e o que diz respeito à “pena”. A culpa, que normalmente leva à condenação do inferno, pode ser remida pela contrição e pela confissão, enquanto a pena ou castigo expiatório é anulada pela satisfação, ou seja, o cumprimento da penitência imposta pelo sacerdote. Se houve contrição e/ou confissão mas a penitência não foi cumprida ou concluída, voluntária ou involuntariamente (por exemplo, se a morte sobreveio), a pena seria cumprida no purgatório.⁵⁶

Tal concepção não desvalorizou o poder da contrição ou da absolvição, aspectos enfatizados no sacramento da confissão a partir do século XII. Ao contrário, essa concepção de pena satisfatória concorreu para a maior valorização da contrição, pois somente o arrependimento e a absolvição salvariam a alma do inferno. Assim, o purgatório desponta como uma segunda chance para o cumprimento da pena e não apenas como o lugar para converter os corações não contritos. O poder da contrição e a função do purgatório podem ser observados na orientação dada pela Igreja sobre o momento da morte, difundida a partir do século XII. Em caso de perigo de morte e na ausência de um padre era legítima e útil a confissão a um leigo. Este não poderia absolver, mas o desejo de confissão exercido através de um leigo provava a contrição e conduzia à absolvição da culpa. Escapava-se dessa forma do inferno, sendo garantido para a alma contrita o cumprimento da pena no purgatório, o qual foi concebido na maioria das vezes como ante-sala do céu.⁵⁷

Dessa forma, o purgatório e o aparecimento das indulgências estão relacionados ao que diz respeito à “pena” como parte do processo de perdão dos pecados. Como veremos adiante, a Igreja muitas vezes condicionou a distribuição de indulgências ao sacramento da confissão. Esse condicionamento proporcionava aos fiéis o perdão dos pecados mortais e a

monge/eclesiástico, por tríades mais complexas. Um outro esquema ternário introduzido além do Purgatório, é o das três ordens: os que rezam, os que se batem e os que trabalham (clero, nobre, massa camponesa).

⁵⁶ Jacques Le Goff, op. cit., p. 256.

diminuição ou extinção da pena dos pecados veniais através das indulgências. Le Goff ressaltou que segundo Pedro, o Devorador⁵⁸, ninguém estava isento de pecados veniais. A diferença entre os santos e a grande massa dos fiéis é que os primeiros embora pecassem levemente possuíam um “fervor do amor” que consumia dentro deles os pecados veniais, isentando-os do fogo do purgatório. Essa, contudo, não era a realidade da grande maioria dos fiéis, os quais, sem dúvida, passariam um longo período no purgatório para se livrarem dos milhares de pecados veniais.⁵⁹ Portanto, as indulgências concedidas de forma crescente a partir do século XII apaziguavam em parte o temor do tempo no purgatório.

O sistema de comércio desenvolvido pela Igreja em torno das indulgências sofreu grande contestação por parte de Lutero no século XVI. Em suas 95 teses pregadas na porta da igreja de Württemberg ele criticou o poder do papa em conceder o perdão das penas temporais através de resgate pecuniário, prática que não levava à verdadeira contrição.⁶⁰ O ataque de Lutero incidiu também, e principalmente, sobre o poder que vários papas tinham de, através das indulgências, comutar, diminuir ou libertar as almas das penas que incorreriam no purgatório. Sua crítica aumentava frente à possibilidade que a Igreja oferecia aos vivos de transferirem suas indulgências, às vezes compradas, para os parentes e amigos no purgatório.⁶¹

⁵⁷ *idem*, p. 257.

⁵⁸ Segundo Le Goff Pedro era discípulo de Pedro Lombardo, ficou conhecido como Devorador porque era um grande devorador de livros segundo seus contemporâneos no início do século XII. Le Goff, *op. cit.*, pp. 188-189.

⁵⁹ Agradeço as conversas esclarecedoras com o professor Leandro Karnal, o qual gentilmente expôs para mim, entre outras coisas, como a Igreja desenvolveu e justificou o sistema de indulgências. No entanto, coloco sob minha responsabilidade a interpretação sobre o sistema de distribuição de indulgências no bispado de São Paulo.

⁶⁰ Na tese n. 40 disse Lutero: “La verdadera contrición busca y ama las penas, la liberalidad de las indulgencias produce relajamiento y hace odiar las penas o, por lo menos, da legítima ocasión de odiarlas.” Quanto ao comércio de indulgências: “Y todavía: por qué el papa, cuyas riquezas son hoy más opulentas que las de los opulentísimos Cresos, no construye una sola basílica de San Pedro con sus solos dineros, en lugar de con los de los pobres fieles?”; “Puesto que el papa con las indulgencias busca la salvación de las almas más que el dinero, por qué suspende las cartas y las indulgencias concedidas, mientras estás siguen siendo eficaces?”. Cf. Lutero, “Disputa para aclarar la eficacia de las indulgencias” *apud* Giuseppe Alberigo, *La Reforma Protestante*, trad. Carlos Gerhard, México: Gráficos Toledo, 1961, pp. 55 e 60.

⁶¹ Lutero não invalidou completamente a ajuda dos vivos aos mortos no purgatório, mas segundo ele, esta ajuda deveria ser feita por meio de sufrágios dos vivos, e não por meio de decretos papais: “El papa hace muy bien cuando concede a las ánimas la remisión, no por el poder de las llaves (que no tiene), sino a manera de sufragio.” Fundamentalmente a crítica de Lutero incidia no poder arrogado pelos papas de comutar as penas do purgatório: “Es más, el papa no condona a las almas del purgatorio ninguna pena que habrían debido sufrir en esta vida según los cánones.” Em seguida, expõe segundo sua visão qual seria a verdadeira razão da Igreja em incentivar esta prática: “O sea: por qué el papa no vacía el purgatorio por razón de la santísima caridad y de la necesidad extrema de las almas, que es la razón más justa de todas, en tanto que libera un número infinito de almas por

O Concílio de Trento procurou coibir os abusos praticados em torno das indulgências e reforçou a necessidade de uma confissão sincera para obtê-las, mas excomungou aqueles que as consideravam inúteis ou que negavam à Igreja o poder de concedê-las.⁶² Apesar da reforma protestante e dos abusos praticados, a distribuição de indulgências continuou a ser uma prática incentivada pela Igreja entre os cristãos católicos. Em São Paulo, no período setecentista, a distribuição de indulgências assumiu diversos significados, tanto para os fiéis quanto para os dirigentes do bispado. Havia, por exemplo, as indulgências concedidas através de bulas papais para todo o orbe católico que chegavam à diocese e eram publicadas pelos bispos através das pastorais. Da mesma forma, os jubileus decretados em Roma alcançavam todos os reinos cristãos, sendo também difundidos no bispado de São Paulo. Esta forma de distribuição de indulgências incentivava nos fiéis a frequência aos sacramentos de confissão e comunhão, as orações, o jejum, as visitas às igrejas e outros atos pios.

Em 1754 D. Fr. Antônio da Madre de Deus enviou pastoral a todo o bispado participando aos párocos e fiéis sobre a bula expedida pelo papa Benedito XIV em 1740⁶³. A bula continha a seguinte ordem:

“... manda em virtude da santa obediência a todos os curas e párocos das igrejas catedrais e paroquiais, que em todas as sextas-feiras do ano pelas três horas da tarde, façam tocar um dos sinos das suas igrejas, para os fiéis se despertarem e rezarem de joelhos cinco pai-nossos e cinco ave-marias, em memória da paixão e agonia do nosso redentor Jesus Cristo...”⁶⁴

virtud del funestísimo dinero entregado para la construcción de la basílica, que constituye una razón debilísima?”. idem, pp. 54 e 59.

⁶² “Sendo o poder de conferir indulgências concedido por Cristo à Igreja, e tendo esta usado deste poder (...) manda o santo concílio que o uso das indulgências sumamente saudável ao povo cristão e aprovado por autoridade dos sagrados concílios se deve conservar na Igreja; e condena com excomunhão aqueles que, ou afirmam serem elas inúteis, ou negam haver na Igreja poder de as conceder. (...) Desejando porém, se emendem e corrijam os abusos que nelas se introduziram e deram ocasião a que este nome de indulgências fosse blasfemado pelos hereges, determina geralmente pelo presente decreto: se extingam totalmente todos os ganhos ilícitos de as conseguir, donde procedeu uma grande origem de abusos no povo cristão. E os mais abusos que procederam de superstição, ignorância, irreverência e de qualquer outro princípio, como se não podem proibir especialmente, por serem muitas as corruptelas dos lugares e províncias em que se cometem, manda a todos os bispos que cada um faça resenha de semelhantes abusos na sua Igreja, e os refira o primeiro concílio provincial...”. *O Sacrosanto e Ecumenico Concilio de Trento*, op. cit., sessão XXV, Decreto das Indulgências, pp. 487-489.

⁶³ Na pastoral consta a data de expedição da bula papal como sendo de 1740, porém temos a impressão que foi erro do copista, na verdade acho que a bula foi expedida em 1750.

⁶⁴ ACMSP, Pastoral de D. Fr. Antônio da Madre de Deus, 26 de outubro de 1754, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18), p. 25v.

Tal ordem revela a tentativa da Igreja em reavivar na memória dos fiéis os mistérios da paixão de Cristo. Indicando a sexta-feira, e principalmente as quinze horas, como o dia da semana e o momento em que os fiéis deveriam direcionar sua devoção ao acontecimento que sustenta toda a idéia do cristianismo. Para quem cumprisse este ato piedoso o papa concedia o seguinte:

“... a todas as pessoas de um e outro sexo, que rezarem os referidos pai-nossos e ave-marias de joelhos na dita hora, cem dias de perdão de penas temporais, orando e rogando com devotamento pela paz entre os príncipes cristãos, saúde e tranqüilidade do povo cristão.”⁶⁵

Em seguida ordenou D. Fr. Antônio da Madre de Deus que todos os párocos do bispado atendessem à ordem papal e tocassem o sino adequadamente na referida hora todas as sextas-feiras. Trata-se, portanto, de indulgência parcial das penas devidas pelos fiéis, as quais seriam pagas no purgatório. Servindo-nos de uma matemática do além, o acúmulo de cem dias de perdão das penas, obtido à custa de rezas às sextas-feiras, poderia abreviar um tempo considerável no purgatório. Em troca os fiéis demonstrariam a devoção nos dias de sextas-feiras, pois, a intenção era que nesse momento houvesse uma mobilização dos fiéis em todas as freguesias para cumprir as orações ordenadas.

Os jubileus decretados pelos papas também concediam indulgências aos cristãos. Em 1776 D. Fr. Manuel da Ressurreição publicou em sua pastoral o jubileu do ano santo decretado no ano anterior pelo papa Pio VI. No jubileu era concedida indulgência plenária para todos os fiéis católicos que observassem as condições especiais ditadas pelo sumo pontífice.⁶⁶ Neste ano de 1775 Pio VI oferecia, segundo o bispo,

“... pleníssima indulgência e remissão de todos os pecados a todos e cada um dos fiéis de Cristo existentes em qualquer parte do mundo que permanecerem na graça e obediência da Sé apostólica. E que, penitentes, confessados e refeitos com a sagrada comunhão, no termo

⁶⁵ idem.

⁶⁶ Segundo Le Goff o primeiro jubileu foi decretado em 1300 pelo papa Bonifácio VIII, em memória da lei mosaísta expressa no capítulo XXV do *Levítico*. Tratava-se de uma espécie de super ano sabático, “ano de expiação e de repouso, de libertação e de regresso às origens”, segundo o autor. O jubileu deveria repetir-se passados sete vezes sete anos, quer dizer de cinquenta em cinquenta anos. Ressaltou Le Goff que este ano jubilar simbólico era uma herança do judaísmo que foi integrado pelo cristianismo, mas que não havia sido praticado pela Igreja antes de Bonifácio VIII. No entanto, já havia sido integrado por alguns autores eclesiásticos nas novas concepções cristãs da penitência e do perdão e ganhou vida juntamente com o nascimento do purgatório a partir do século XII. Significava, segundo o autor, um ano de remissão e absolvição, que sendo inaugurado em 1300 concedia indulgência plenária, ou seja, completa remissão dos pecados dos fiéis vivos e mortos. Ou seja, o papa Bonifácio VIII foi o primeiro a decretar a libertação instantânea das almas do purgatório. Esta medida inaugurava uma segunda via de libertação das penas purgatórias que até aquele momento só era possível através dos sufrágios dos vivos. Le Goff, op. cit., pp. 384-385.

prefixo de seis meses, que em cada uma das freguesias deste bispado, por espaço de quinze dias contínuos ou interpolados, (...) visitarem devotadamente quatro igrejas a saber – a Catedral ou maior, e mais três - , que forem para isso designadas pelos respectivos ordinários dos lugares. E aí fizerem pias deprecações da santa madre Igreja, extirpação das heresias, concórdia dos príncipes cristãos, saúde e tranquilidade do povo cristão.”⁶⁷

A indulgência plenária remia todas as penas temporais dos pecados já praticados pelos fiéis. Se algum fiel viesse a morrer após receber a indulgência, sua alma se esquivaria do purgatório e voaria direto para o céu! Caso não sobreviesse a morte, o fiel estava livre de todas as penas purgatórias que devia até então. Tamanha generosidade do papa não era obtida sem condições. Podemos dividi-las em duas partes principais: primeiro o acesso aos sacramentos da confissão e comunhão, e segundo, o complemento desses atos com as visitas às igrejas e orações. Recomendava-se que a segunda parte fosse feita proximamente ao recebimento dos sacramentos, para que o fiel se encontrasse em estado de pureza para efetuá-la. Nesse caso, a indulgência funcionava como um incentivo ao sacramento da confissão, na medida em que condicionava a indulgência ao mesmo e garantia ao fiel o perdão completo de todos os pecados cometidos: dos confessados e dos que infalivelmente foram esquecidos, tratando-se, nesse último caso, dos pecados veniais. Por outro lado, incentivava a prática das orações e as visitas às igrejas. Se no período de seis meses, a partir da publicação da pastoral, todos os fiéis do bispado de São Paulo escolhessem quinze dias para visitar todos os dias da quinzena (contínuos ou intercalados) quatro igrejas de sua freguesia, provocariam, provavelmente, uma movimentação quase constante de fiéis dentro das igrejas da capitania. Vê-se portanto, que através das indulgências objetivava-se criar nos fiéis práticas visíveis de devoção.

As indulgências plenárias não eram concedidas somente na época dos jubileus, os quais segundo parece, não eram tão freqüentes nesse período. Próximo ao ano de 1760⁶⁸ o papa Clemente XIII expediu uma bula concedendo essa mesma indulgência, da mesma forma que se costumava conceder no ano de jubileu em Roma. No dia 25 de julho de 1760 o bispo D. Fr. Antônio da Madre de Deus chamava novamente a atenção de todos os fiéis do bispado de São Paulo para as vantagens desta bula. Dizia o prelado que o papa concedeu “pleníssima

⁶⁷ Arquivo Monsenhor Jamil Nassif Abib, Rio Claro, Cópia xerográfica da pastoral de D. Fr. Manuel da Ressurreição, 14 de agosto de 1776.

⁶⁸ Não temos a data exata da expedição dessa bula.

remissão e indulgência de todos os pecados” a todos aqueles que visitassem ao menos uma vez, dentro de duas semanas, as igrejas por ele assinaladas, rezando pelo estado do sumo pontífice, pela extirpação das heresias, assim como pela saúde e tranqüilidade do povo cristão. As outras condições eram as seguintes:

“... jejuando na quarta-feira, sexta e sábado de uma das duas semanas, confessando-se e comungando no domingo que imediatamente se seguir, ou em outro qualquer dia da semana. E dando aos pobres alguma esmola...”⁶⁹

Acrescentava-se dessa forma outras atitudes pias entre os fiéis para a satisfação dos pecados, como os jejuns e esmolas para os pobres. Essa bula, no entanto, apresentava mais vantagens além da indulgência plenária. O papa concedia ao fiel que observasse as condições acima escolher qualquer confessor aprovado pelo bispo de sua diocese para que recebesse absolvição de quaisquer sentenças de excomunhão e suspensão, exceto de delitos ou crimes. A bula ampliava também os poderes do confessor, concedendo-lhe o direito de comutar quaisquer votos feitos pelos fiéis em outras obras “pias e saudáveis”, exceto os votos de religião e castidade.⁷⁰

Devemos concluir que a Igreja esforçava-se para proporcionar aos católicos meios aptos para sua salvação e para a suavização das penas temporais do purgatório. Na tentativa de aplacar o medo que havia inculcado nos fiéis ante os sofrimentos no além, ela multiplicava as ocasiões que, teoricamente, trariam conforto para as almas assustadas. O medo da condenação eterna ou do tempo que passaria no purgatório devia-se à constante sensação de culpa que a própria Igreja incutia nos fiéis, em decorrência do grande número de pecados que eram praticados todo dia por cada cristão. De acordo com a doutrina católica, os pecados veniais eram praticados cotidianamente, por isso eram numerosos, tornando-se quase impossível delatá-los por completo na confissão. Mesmo sendo classificados pela Igreja como pecados “leves”, o acúmulo dessas faltas resultava em muitos anos ou séculos de penas no purgatório. Essa situação levava infalivelmente os fiéis temerosos a procurarem as indulgências parciais e plenárias, única forma de garantir um tempo menor de purgação no além intermediário. Havia, porém, pessoas tidas como santas que se dedicavam a salvar as

⁶⁹ Arquivo Monsenhor Jamil Nassif Abib, Rio Claro, Cópia xerográfica da pastoral de D. Fr. Antônio da Madre de Deus, 25 de julho de 1760, Livro de tombo da freguesia de Sorocaba, pp. 41v-42v.

⁷⁰ *idem*.

almas no purgatório. Segundo Leila Mezan Algranti, Jacinta de Jesus, fundadora da Ordem das Carmelitas Descalças no Brasil no século XVIII, passou os anos de 1744 e 1745 entre êxtases, visões e doenças que a prendiam ao leito. Os motivos de suas doenças eram nitidamente atribuídos às graças que recebia e às almas que salvava do purgatório.⁷¹ Atesta-se, dessa forma, a introspecção na Colônia, no período setecentista, da concepção do purgatório e dos tormentos das almas que lá se encontravam.

O momento da morte era utilizado pela Igreja para incentivar nos cristãos uma vida pautada pelos sacramentos e regrada pela doutrina cristão. A pastoral do bispo D. Bernardo Rodrigues Nogueira de 1748, comunicava aos sacerdotes e fiéis do bispado de São Paulo que o papa Benedito XIV, através da constituição *Pia Mater Catholica Ecclesia* expedida em Roma aos 5 de abril de 1747, havia ampliado o poder de conceder indulgência plenária na hora da morte aos moribundos. De acordo com a constituição papal, D. Bernardo estendia esse poder, antes delegado somente aos bispos e por tempo determinado, a todos os párocos, coadjutores e capelães de todas as freguesias do bispado paulista. As condições para a aplicação desta indulgência eram as seguintes:

“... a benção no artigo de morte só se dá depois dos sacramentos da penitência, eucaristia e extrema-unção. E aos que a pedem estando em seus cinco sentidos, ou se verossimilmente a pediram, estando em juízo ou derem sinais de contrição quando tiverem perdido a fala (...) porém não se dá, nem se pode dar aos excomungados, ou impenitentes, ou que morrem em manifesto pecado mortal; e se o doente pedir confissão a devem ouvir, e absolver antes da benção...”⁷²

A presença do sacerdote na hora da morte foi algo constantemente recomendado pela Igreja. Conforme afirmou Le Goff, o purgatório modificou a atitude dos cristãos perante os últimos momentos da vida, dramatizando essa parte da existência terrena e carregando-a de intensidade misturada com temor e esperança.⁷³ Tratava-se certamente do momento propício para que os fiéis, impulsionados pelo medo do inferno ou do tempo no purgatório, recorressem ao confessor a fim de realizarem uma confissão geral, na qual todos os pecados e

⁷¹ Leila Mezan Algranti, *Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia*, Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993, p. 21.

⁷² ACMSP, Pastoral de D. Bernardo Rodrigues Nogueira, 12 de julho de 1748, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18), p. 16v.

⁷³ Le Goff, op. cit., p. 427.

detalhes esquecidos durante a vida fossem revelados.⁷⁴ Se o moribundo recebesse todos os sacramentos apontados pelo bispo e fosse agraciado com a indulgência plenária, certamente sua salvação estaria garantida. Contudo não estariam os fiéis correndo um risco grande de condenação eterna se deixassem tudo para a hora da morte? Nesse sentido, D. Bernardo advertiu,

“... admoestamos também a todos e a cada um dos nossos súditos para que em sua vida sejam cuidadosos e diligentes na guarda dos mandamentos de Deus e da Santa Madre Igreja, e em acudir a ouvir a palavra de Deus e doutrinas, e a freqüentarem os sacramentos, para que a morte quando vier os ache mais bem dispostos e mereçam conseguir o benefício da indulgência plenária aqui concedida. De modo que a confiança nela lhe não ocasione mais liberdade, que seria provocar a Infinita paciência, e fazerem indignos da mesma benção e indulgência...”⁷⁵

Incutir o temor de uma morte solitária ou do sofrimento no além era uma forma de atrair os fiéis para a vida eclesial. Através das pastorais apresentadas, destacamos o papel das indulgências no programa salvífico da Igreja, bem como a utilização das mesmas para garantir a presença e a freqüência dos fiéis nos sacramentos e nas igrejas. Nas pastorais até agora analisadas não é salientado o aspecto pecuniário presente no sistema de distribuição de indulgências. Contudo havia pastorais que tratavam exclusivamente das publicações da bula da Santa Cruzada, a qual revela o interesse econômico da Igreja no desenvolvimento e sustentação do sistema de indulgências, e que, no caso da bula em questão, foi altamente incentivado, favorecendo o Estado português.

Em 1751 D. Fr. Antônio da Madre de Deus ressaltava sua obrigação de exortar os súditos do bispado de São Paulo a adquirirem a bula da Santa Cruzada. Disse o prelado que era muito “útil e conveniente” a dita bula, tanto para os brancos como para os escravos, pois concedia muitos privilégios, graças e infinitas indulgências a todos. Segundo D. Fr. Antônio, a bula deveria ser adquirida todos os anos, no entanto, constatava-se que muitos deixavam de

⁷⁴ Segundo Lana Lage a Igreja aconselhava ao cristão uma confissão geral durante sua vida. Normalmente o momento da morte era o escolhido pelos fiéis, pois, o medo dos castigos do além suplantava a vergonha e a falta de confiança no confessor. Na confissão geral, o penitente devia discorrer sobre toda sua vida, considerando os períodos de 7 aos 12 anos, dos 12 aos 20, dos 20 aos 30 e assim por diante. Segundo Luís Mott, muitos fiéis lançavam mão da confissão geral frequentemente, prisioneiros da dúvida de terem realizados confissões incompletas, as quais resultavam em absolvições incompletas ou nulas. Lana Lage, op. cit., p. 215; Luís Mott, op. cit., p. 216.

⁷⁵ ACMSP, Pastoral de D. Bernardo Rodrigues Nogueira, 12 de julho de 1748, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18), p. 16v.

adquiri-la, resultando num “gravíssimo prejuízo espiritual de suas almas.”⁷⁶ Portanto, exortava a todos ministros do bispado que exaltassem as graças concedidas pela bula, destacando como eram necessárias as indulgências para a remissão das penas temporais do purgatório. Para adquiri-la, assinalou o bispo, cada fiel deveria dar a esmola segundo suas posses.⁷⁷

Essa bula participava de um sistema de arrecadação monetária altamente burocrático iniciado alguns séculos antes. A bula da Santa Cruzada fazia parte das concessões papais aos monarcas portugueses objetivando a expansão e domínio da fé católica nos territórios conquistados e a conquistar do além-mar.⁷⁸ No século XVIII, as concessões papais para que os monarcas portugueses pudessem distribuir as bulas em todos seus domínios eram renovadas de seis em seis anos. Fonte de vultosas arrecadações para a Igreja e para o Estado português, as bulas eram publicadas anualmente no reino através de uma procissão solene, na qual se divulgavam as indulgências e graças que lucravam todos os que as obtinham. Havia também em Portugal, desde o século XVI, publicações para divulgação e explicação das graças concedidas pela referida bula.

Dispondo de menos recursos para divulgar a bula da Santa Cruzada, o bispo D. Fr. Antônio esforçava-se para atingir os recônditos do bispado através das pastorais. Contava para isso com os sacerdotes e capelães dos lugarejos mais afastados. Segundo Luís Castanho de Almeida, foram realizadas procissões de publicação da bula da Santa Cruzada nas cidades coloniais até o ano 1823.⁷⁹ De maneira semelhante aos dízimos, a arrecadação dos rendimentos da bula na Colônia era realizada através de oficiais nomeados especificamente

⁷⁶ ACMSP, Pastoral de D. Fr. Antônio da Madre de Deus, 28 de novembro de 1751, Livro de tombo da freguesia de Araçariguama (10-1-33), p. 7.

⁷⁷ *idem*.

⁷⁸ A bula da Santa Cruzada nos domínios portugueses e espanhóis é herdeira das indulgências concedidas aos cruzados na Idade Média. O papa Urbano II, em 1095, concedeu a todos os cruzados, que iam libertar a terra santa, indulgência plenária para todos os pecados confessados. Em 1215, Inocêncio III, estendeu este privilégio para todos que ajudassem com esmolas o movimento das cruzadas. No contexto da expansão marítima ibérica, os papas dos séculos XV e XVI, concederam várias vezes a bula da Santa Cruzada a fim de auxiliar os monarcas portugueses na luta contra os infiéis na África. Com a promessa de indulgências, absolvição de casos reservados e outras “graças”, a Santa Sé exortava a todos os cristãos para contribuírem monetariamente com a expansão marítima portuguesa, através da compra das bulas. Do montante arrecadado a Coroa portuguesa enviava uma parte para os pontífices e apropriava-se do restante. Segundo Fortunato de Almeida, no século XVII era enviado para a Santa Sé a quantia de dez mil ducados de ouro, rendimentos sucessivos que os papas utilizavam para a construção da basílica de S. Pedro. Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, nova ed. preparada por Damião Peres, Porto: Livraria Civ. Edit., 1967, vol. II, pp. 242-252.

⁷⁹ Luís Castanho de Almeida. *São Paulo: Filho da Igreja*, Petrópolis: Vozes, 1957, p. 48-49.

para esse fim.⁸⁰ Os que participavam dessa estrutura burocrática gozavam de privilégios e isenções concedidos pela Coroa, a qual intentava por esse meio garantir funcionários para a atividade de arrecadação. Os privilégios decorrentes da atividade foram utilizados pela população colonial, ou ao menos na capitania de São Paulo, para favorecer seus interesses.

Em 1773, o governador da capitania de São Paulo, D. Luiz Antônio de Souza Botelho Mourão, preocupava-se em assegurar os privilégios dos oficiais da bula da Santa Cruzada que estavam sendo questionados pelo capitão Raimundo da Silva Prado. Nessa ocasião D. Luiz ordenou, em correspondência ao capitão, que “se guardassem os privilégios dos mamposteiros que tiver nomeado ou a nomear.”⁸¹ Um ano após a advertência, o governador da capitania enviou uma longa correspondência ao secretário de Estado, Martinho de Mello e Castro, expondo os inconvenientes dos privilégios dos oficiais da bula da Santa Cruzada, bem como da utilização que a população fazia dos mesmos.

Dizia o governador que, de acordo com as ordens sua majestade, assegurava em sua administração os privilégios para todos os que tinham cargo de arrecadar as esmolas da bula da Santa Cruzada, sobretudo o de não “poderem ser constrangidos de irem a guerra contra suas vontades”, privilégio que atingia também os filhos destes oficiais. O governador assinalou também que o rei havia autorizado a nomeação de oficiais da bula em todas as capelas e igrejas da capitania, guardando para todos os privilégios inerentes ao cargo. As nomeações seriam feitas pelos mamposteiros-mores, responsáveis pela administração geral da bula da Santa Cruzada na capitania de São Paulo. A partir disso, segundo D. Luiz, os privilégios foram multiplicados em todas as capelas do bispado. A consequência foi, de acordo com o governador, não haver mais pessoas disponíveis para as expedições militares do seu governo, pois estavam todos agraciados com os privilégios da bula. Ocorria também, denunciou o governador, que quando alguém recebia a ordem para trabalhar no serviço

⁸⁰ Segundo Fortunato de Almeida no regimento de 1634, que regulou minuciosamente os serviços da bula da Santa Cruzada, estava previsto um tribunal da bula composto por um comissário-geral, um tesoureiro-geral, um provedor, um contador, um escrivão de receita, um promotor fiscal, um porteiro e um solicitador. Esta estrutura central no reino recebia o dinheiro provindo das colônias portuguesas, nas quais eram montadas semelhantes administrações com os mesmos cargos submetidos ao tribunal central. No século XVII determinou-se que as câmaras nomeassem a pessoa ou pessoas necessárias para em cada freguesia ou lugar arrecadar a esmola das bulas por meio de arremate de uma quantia fixada, a qual seria posteriormente cobrada pelo oficial nomeado. Nos lugares onde não havia câmara a nomeação seria feita pelo vigário ou cura da freguesia. Os nomeados eram obrigados a aceitar o cargo sob pena de multa pecuniária. Fortunato de Almeida, op. cit.

militar, logo ia “buscar um destes privilégios, que com facilidade se alcança, e fica logo livre e escuso de o poder mandar ao real serviço.” Diante das dificuldades em atender os dois expedientes – privilégios da bula e expedições militares - o governador pedia ao secretário de Estado que tomasse providências.⁸²

Outro caso citado por D. Luiz revela os descaminhos por que passavam os rendimentos da bula na capitania paulista. Numa correspondência enviada ao general de Goiás, em 1769, o governador paulista rogava-lhe que encaminhasse a cobrança dos “dinheiros” atrasados das tesourarias menores que pertenciam a sua capitania. D. Luiz justificava sua urgência afirmando que o tesoureiro da bula de São Paulo, Pedro Taques de Almeida Paes, havia “dissipado todos os dinheiros pertencentes a mesma bula”, comprometendo a vida financeira de cinco ou seis famílias que fiaram sua arrecadação. O governador D. Luiz esperava que o general de Goiás providenciasse com brevidade a execução da precatória enviada pelo comissário da bula da capitania de São Paulo, e remetesse os atrasados para a tesoureira paulista a fim de cobrir o desfalque na receita feita por Pedro Taques antes que fosse arrematados todos os bens das famílias fiadoras.⁸³

Os privilégios concedidos pela Coroa aos oficiais da bula da Santa Cruzada e as diferentes utilizações dadas pelos moradores da capitania de São Paulo, tanto em relação aos privilégios como em relação ao arrecadamento das esmolas, as quais eram utilizadas às vezes em proveito próprio, demonstram que o objetivo proclamado pela Igreja de ajudar as almas do purgatório perdia-se no comércio montado em torno das procuradas indulgências. Comércio incentivado pela Igreja e executado pelo Estado através de seus representantes.

Os monarcas portugueses também utilizavam as concessões de indulgências da Santa Sé para incentivar as devoções populares em torno de vários temas religiosos. Um deles foi o incentivo dado pela rainha D. Maria I ao culto do Santíssimo Sacramento. Em 1785, Gaspar de Souza Leal comunicava que as súplicas da rainha alcançaram do papa Pio VI a solenização do dia 24 de março como o dia privilegiado ao Santíssimo Sacramento. Além disso, o papa concedeu a quem visitasse as igrejas na festa do dia 24 de março, tendo anteriormente

⁸¹ Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo, “Yguatemy”, S. Paulo, Escola Typographica Salesiana, 1901, vol. VIII, pp. 28-29.

⁸² DI, “Corresp. do Capitão-General D. Luiz Antonio de Souza – 1772-1775”, S. Paulo, Typ. Andrade & Mello, 1901, vol. XXXV, pp. 295-298.

confessado e comungado, a indulgência da porciúncula, da mesma forma como era concedida essa indulgência para todos os que visitavam as igrejas da ordem de São Francisco no dia 2 de agosto.⁸⁴

Aqui a promessa de um purgatório mais curto era utilizado pela soberana para desenvolver e solenizar a festa do Santíssimo Sacramento. Prescrevia as visitas às igrejas e a frequência aos sacramentos, porém, com o objetivo definido de devoção ao corpo de Deus. Essa utilização das indulgências torna-se mais interessante na medida em que se verifica pedidos da mesma natureza que partiram de párocos, religiosos e moradores.

No livro de tombo da freguesia de Santo Amaro encontra-se um despacho do bispo D. Fr. Manuel da Ressurreição, de 1783, respondendo a uma petição do pároco dessa freguesia, Félix Joseph de Oliveira. O pároco havia solicitado ao bispo que fosse privilegiado o altar de Nossa Senhora das Dores na sua freguesia. O despacho do bispo continha o seguinte:

“... declaramos privilegiado o altar de Nossa Senhora das Dores da dita freguesia de Sto. Amaro; para que todo sacerdote secular ou regular, que nele celebrar missa dos defuntos pela alma de qualquer dos fiéis de Cristo que faleceu em graça, lhe adquira sua indulgência plenária do tesouro da Igreja e seja livre das penas do purgatório...”⁸⁵

Observa-se que no decorrer dos séculos a Igreja foi facultando cada vez mais poder aos bispos no sentido de libertarem as almas do purgatório instantaneamente através da indulgência plenária. Esta medida de grande importância tomada inicialmente por Bonifácio VIII no século XIV, estendeu-se no período setecentista aos bispos de toda Igreja. Essa atitude, que foi criticada por Lutero no século XVI, era justificada pela Igreja pelo poder das chaves que ela havia recebido de Jesus Cristo. Através desta doutrina a Igreja arrogou-se o direito de administrar os méritos provindos do sacrifício de Cristo que eram acrescidos frequentemente pelas boas obras dos santos. Estes dois componentes - Cristo mais os santos -

⁸³DI, “Correspondencia do Capitão-General Dom Luiz Antonio de Souza, 1767-1770”, São Paulo, Typographia da Cia. Industrial de SP, 1896, vol. XIX, p. 250.

⁸⁴ACMSP, Pastoral de Gaspar de Souza Leal, 8 de fevereiro de 1785, Livro de tombo da freguesia de Santo Amaro (2-2-27), p. 132. Segundo Paulo Florêncio da Silveira Camargo, a indulgência da porciúncula foi conseguida por São Francisco de Assis do papa Honório III aos que visitassem no dia 2 de agosto de cada ano a igreja Nossa Senhora dos Anjos na Porciúncula, em Assis, na Itália. Dois anos depois o mesmo papa tornou esta indulgência perpétua. O papa Gregório XV, em 1622, estendeu esta indulgência a todas as igrejas franciscanas. O papa Bento XIV concedeu a mesma indulgência às clarissas e depois passou a todas as mais igrejas. Segundo o autor, porém, todas as igrejas perderam posteriormente o privilégio desta indulgência, que foi conservada somente nas igrejas franciscanas. Paulo Florêncio da Silveira Camargo, op. cit., vol. 3, p. 382.

formavam a comunhão dos santos, tesouro da Igreja do qual participavam todos os cristãos batizados. A indulgência era a transferência, realizada pela Igreja, dos méritos da comunhão dos santos para as almas que deles necessitavam no purgatório. Segundo Le Goff, a possibilidade de acrescentar mérito à alma dos mortos baseava-se na doutrina dos sufrágios, a qual firmou-se definitivamente no interior do catolicismo na mesma época que a doutrina do purgatório⁸⁶. A Igreja baseando-se na doutrina dos sufrágios administrava os méritos conseguidos através das boas obras e da comunhão dos santos para os distribuir através das indulgências a quem bem lhe interessasse.

Aliviar as penas das almas de parentes e amigos no purgatório por meio dos sufrágios implicava em encomendar missas pelos defuntos, dar esmolas, realizar preces e outras obras pias. O pedido do pároco de Santo Amaro valorizava dois tipos de devoções: a devoção aos santos e a prática dos sufrágios pelos mortos. Colocava também ao alcance dos fiéis a libertação das almas de seus parentes e amigos do purgatório. Devemos considerar que encomendar missa pelos defuntos exigia uma taxa para o celebrante. Assim, com o altar de sua paróquia sendo privilegiado com indulgência plenária, o pároco da freguesia de Santo Amaro receberia um maior número de encomendas de missas pelos defuntos, garantindo o aumento de suas rendas. Contudo, segundo o bispo, a indulgência seria concedida por meio de qualquer pároco, secular ou regular, que celebrasse missa pelos defuntos no altar de Nossa Senhora das Dores no período de quinze anos, a contar da data do despacho⁸⁷. Dessa forma, o prelado atrelava a indulgência plenária mais ao lugar e menos aos sacerdotes.

⁸⁵ ACMSP, Despacho de D. Fr. Manuel da Ressurreição, 15 de janeiro de 1783, Livro de tombo da freguesia de Santo Amaro (2-2-27), p. 131.

⁸⁶ Entre os teólogos que participaram do debate sobre a doutrina do sufrágios, Le Goff destacou o teólogo franciscano São Boaventura, do século XIII. Em seu *Comentário às Máximas*, Boaventura identificou três categorias de defuntos: os bons, que estão no paraíso, os medianamente bons e os inteiramente maus. Afirmou o teólogo que somente os medianamente bons podem se beneficiar dos sufrágios dos vivos, enquanto é inútil para os inteiramente maus que encontram-se no inferno. Boaventura respondia à dúvida corrente se é possível beneficiar de reduções pena quando se está no purgatório ou somente quando se vive neste mundo. Sua resposta afirmou a validade dos sufrágios eclesiásticos, e neste sentido abriu caminho para o poder da Igreja em geral e dos papas na intervenção no além que originará o sistema de indulgências. Outro ponto explicado por Boaventura é de capital importância para provar a necessidade dos sufrágios: segundo o teólogo, os medianamente bons necessitam dos sufrágios dos vivos pois não existe acréscimo de mérito depois da morte, pois, o mérito que conduz à redução das penas deve ser obtido em vida, por isso as almas dependem dos sufrágios de parentes e amigos para abreviarem o tempo no purgatório. Le Goff, op. cit., pp. 300-301.

⁸⁷ ACMSP, Despacho de D. Fr. Manuel da Ressurreição, 15 de janeiro de 1783, Livro de tombo da freguesia de Santo Amaro (2-2-27), p. 131.

A eleição de lugares e de santos para agraciar os fiéis com indulgências parece ter sido uma prática bem utilizada pelo bispo D. Fr. Manuel da Ressurreição. Em 1789, ele concedeu, a instâncias do guardião do conselho de Nossa Senhora do Amparo da vila de São Sebastião, quarenta dias de indulgências para o fiel que orasse “pelo feliz estado da Igreja romana” diante da imagem da Virgem colocada no altar da portaria do dito convento.⁸⁸ Demonstra-se dessa forma o desejo dos religiosos em atrair fiéis para o seu convento através do incentivo à devoção da imagem de Nossa Senhora. Pode-se imaginar que além da tentativa de instaurar um sentimento de devoção à santa estavam os religiosos da vila de São Sebastião interessados nas esmolas que comumente deixavam os fiéis. Não devemos, contudo, imaginar que a devoção aos santos era movida somente pelo interesse das esmolas. Havia fiéis devotos os quais não poupavam esforços a fim de estimular entre a população a devoção aos seus santos preferidos.

A devota Maria de Siqueira Lima, moradora da freguesia de Cotia, percorreu os trâmites burocráticos necessários para que fosse exaltada a imagem de Nossa Senhora de Monserrate, padroeira de sua freguesia. No ano de 1757 enviou uma representação ao núncio apostólico de Lisboa expondo sua preocupação diante do repentino esquecimento a que estava exposta a imagem da santa de sua devoção. Identificando-se como moradora da cidade de São Paulo, disse Maria de Siqueira que a imagem de Nossa Senhora de Monserrate sempre fora objeto de suma devoção e de cordial veneração por parte de todos os fiéis, os quais a veneravam tributando-lhe os “maiores e mais devidos cultos”. No entanto, assinalou que, a decadência da freguesia de Cotia estava sendo responsável por imprimir perpétuo esquecimento à dita imagem. Diante disso solicitava ao núncio que concedesse cinquenta dias de indulgências a todas as pessoas que com “cordial afeto” visitassem a imagem. O despacho do núncio de Lisboa foi favorável ao pedido de Maria de Siqueira, contudo, faltava ainda a autorização do bispo da diocese paulista D. Fr. Antônio da Madre de Deus. A fim de conseguir a autorização, Maria de Siqueira enviou ao antístite uma petição semelhante, acrescentando a necessidade que tinha da autorização de D. Fr. Antônio para que seu intento fosse alcançado. O despacho do bispo, datado de 27 de setembro de 1757, confirmava as

⁸⁸ Arquivo Monsenhor Jamil Nassif Abib, Rio Claro, documento avulso.

indulgências concedidas em Lisboa e ordenava ao pároco publicar o acontecido na missa conventual, lançando também despacho no livro de tombo da sua freguesia.⁸⁹

O caso de Maria de Siqueira revela um outro sentido da distribuição de indulgências na diocese paulista. Nas pastorais analisadas acima ressaltamos o papel das indulgências para atrair fiéis para a Igreja, incentivar práticas de oração e a frequência aos sacramentos. Salientamos também a utilização das indulgências para arrecadar mais fundos para a Coroa, incentivar a devoção popular aos santos e atrair a população para lugares privilegiados. Nesses casos a iniciativa partia da Igreja, ou seja, dos papas, dos bispos e até mesmo dos sacerdotes seculares e regulares. A iniciativa de Maria de Siqueira abre um campo para a reflexão sobre o alcance das estratégias da Igreja em meio à população. Sugere a eficácia das indulgências como meio de incentivar os fiéis a tornarem-se devotos dos santos, caso contrário, a moradora em questão não teria se mobilizado para alcançar a graça de Lisboa e depois do bispo, submetendo-se à lentidão burocrática das correspondências entre a Colônia e a Metrópole. A petição de Maria de Siqueira pode revelar também a introspecção da orientação dos dirigentes do bispado em meio aos fiéis.

Como assinalamos acima, o Concílio de Trento procurou coibir o comércio praticado em torno das indulgências, mas reafirmou sua eficácia junto ao povo cristão. Por outro lado, a devoção aos santos, suas imagens e relíquias foi explicitamente aceita e incentivada por Trento, como se nota a seguir:

“Manda o santo concílio a todos os bispos e aos mais que tem o ofício e cuidado de ensinar (...) instruem diligentemente os fiéis primeiramente da intercessão dos santos, sua invocação, veneração das relíquias, e legítimo uso das imagens. E lhes ensinem que os santos, que reinam juntamente com Cristo, oferecem a Deus pelos homens as suas orações, e que é bom e útil invocá-los humildemente e recorrer às suas orações, poder e auxílio...”⁹⁰

Em seguida há a especificação no texto conciliar quanto ao uso das imagens de Maria e Cristo que deveriam ser veneradas pela sua representação dos “originais”⁹¹. Por isso, segundo Trento, é lícito beijar essas imagens, descobrir a cabeça e prostrar-se diante delas. Além da intercessão dos santos junto a Deus aos que lhes tributavam devoção, o Concílio também previa que a partir das imagens dos santos podia-se instruir o povo:

⁸⁹ ACMSP, Petição e despacho de Maria de Lima de Siqueira, 27 de setembro de 1757, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18), p. 32v.

⁹⁰ *O Sacrosanto e Ecumenico Concilio de Trento*, op. cit., Sessão XXIV, Decreto do Purgatório, pp. 349-351.

“Ensinem pois os bispos com todo cuidado, que com as histórias dos mistérios da nossa redenção, com as pinturas, e outras semelhanças, se instrui e confirma o povo, para se lembrar e venerar com freqüência os artigos da fé, e que também de todas as sagradas imagens se recebe grande fruto, não só porque se manifestam ao povo os benefícios e mercês que Cristo lhes concede, mas também porque expõe aos olhos dos fiéis os milagres que Deus obra pelos seus santos e seus saudáveis exemplos.”⁹²

Tem-se, portanto, a aprovação da veneração de imagens por Trento, bem como a sugestão de utilizá-las para a instrução do povo na doutrina católica. A devoção aos santos e suas imagens é um dos aspectos ressaltados pela historiografia na religiosidade colonial. Contudo o referido aspecto é interpretado geralmente como um afastamento das diretrizes tridentinas, especialmente porque das práticas de devoção emergia uma religiosidade pouco ortodoxa que a Igreja se preocupava em extinguir. Queremos, no entanto, acrescentar novos elementos à reflexão sobre essa face da vida religiosa da população colonial, salientando comportamentos, como o da moradora da freguesia de Cotia, que revelam a receptividade dos fiéis à orientação dos bispos. O incentivo dado, através das indulgências, pelos dirigentes do bispado à devoção aos santos encontra respaldo na orientação tridentina, a qual reafirmou a validade deste tipo de devoção.

Além de recomendar aos fiéis que invocassem freqüentemente os santos, a Igreja privilegiava alguns dias para comemoração dos mesmos. Tais dias normalmente eram tidos como feriados e exigia-se a presença dos fiéis na missa. A criação de um dia santo poderia ocorrer mediante solicitações dos monarcas portugueses à Santa Sé. Os dias de comemorações aos santos comportavam às vezes apenas missa solene e feriado, outras vezes eram acrescidos de procissão e jejum.

No tempo da administração de D. Fr. Antônio da Madre de Deus (1751-1764) ocorreu o terremoto que destruiu grande parte da cidade de Lisboa em 1 de novembro de 1755. Diante da catástrofe, e talvez temeroso de um novo terremoto, D. José I enviou uma súplica ao papa Benedito XIV para que São Francisco de Borja da Companhia de Jesus fosse invocado e venerado como patrono e protetor de Portugal e seus domínios contra os terremotos. O pedido do monarca português foi atendido pelo papa, em 1756, e D. Fr. Antônio enviou uma pastoral

⁹¹ idem, p. 353.

⁹² ibidem, p. 355.

a todo o bispado de São Paulo comunicando a nova festa. Segundo o bispo, o ofício do santo deveria ser rezado por todo o clero secular e regular.⁹³

A exigência da presença da câmara na missa comemorativa de S. Francisco de Borja, feita pelo bispo, demonstra a tentativa de imprimir solenidade à data, marcando também o caráter de feriado santo. A instituição de dias santos no Reino e na Colônia dependia do aval da Igreja, mas também dos decretos da Coroa, especialmente se nesse dia fosse decretado feriado em todo reino.

Segundo Oliveira Marques, a popularidade de um determinado santo dependia também da devoção dos membros da família real, de altos dignitários do clero e nobreza.⁹⁴ As diversas invocações de Jesus e Maria também eram enaltecidas em diferentes momentos por devoções pessoais dos monarcas. Uma pastoral de D. Fr. Manuel da Ressurreição datada de 1778, demonstra o desejo da rainha D. Maria I de imprimir devoção ao Sagrado Coração de Jesus em todo o reino português e domínios. Nesta pastoral o prelado comunicava a todo o bispado de São Paulo que o papa Pio VI havia concedido, mediante os pedidos da soberana rainha, que na primeira sexta-feira após o oitavo dia da festa do Corpo de Cristo fosse celebrada a missa solene ao Sagrado Coração de Jesus. Diante disso, ordenou D. Fr. Manuel:

“Conformando-nos pois com a concessão do reverendíssimo papa mandamos que assim se observe neste bispado. E também ordenamos que em todos os anos se guarde e santifique, como os mais dias de preceito, o dia assinado para a reza da mesma festa, para que cessando neste dia as obras servis e o estrépito do foro e comércio se empregue todo no culto daquele adorável e terníssimo coração...”⁹⁵

As Constituições da Bahia, por sua vez, prescreviam multas aos que não observassem a guarda dos dias santos, recomendando também que os representantes da Coroa na Colônia colaborassem no controle e punição daqueles que quebrassem o preceito dos dias santos. Baseavam-se os redatores da legislação baiana na Constituição Extravagante do papa Pio V que classificou a quebra do preceito do dia santo como crime de *mixti fiore*, impondo que as punições partissem dos dois poderes: o secular e o religioso.⁹⁶

⁹³ ACMSP, Pastoral de D. Fr. Antônio da Madre de Deus, 28 de agosto de 1757, Livro de tombo da freguesia de Araçariguama (10-1-33), p. 16.

⁹⁴ A. H. Oliveira Marques, *A sociedade medieval portuguesa*, 5ª ed., Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1987, p. 160.

⁹⁵ ACMSP, Pastoral de D. Fr. Manuel da Ressurreição, Livro de tombo da freguesia de Santo Amaro, (2-2-27), p. 129.

⁹⁶ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, op. cit., Livro Segundo, tít. XIII, parágs. 377 a 386; tít. XIV, parág. 390.

As informações fornecidas por Luiz Mott quanto ao culto do Sagrado Coração de Jesus na Colônia revelam-nos um outro aspecto da tentativa de instituição desta devoção. Segundo Mott, o bispo D. Fr. Manuel da Cruz nos primeiros anos de administração do bispado de Mariana, encontrou grande resistência por parte do Cabido diocesano quanto à implantação do culto ao venerável Coração de Jesus. O autor indicou o contato do bispo com essa devoção no bispado do Maranhão, lugar de onde veio D. Fr. Manuel da Cruz. As discórdias entre o bispo e o Cabido iniciaram-se em 1749 e agravaram-se em 1752. D. Fr. Manuel da Cruz mandou confeccionar a imagem do Sagrado Coração de Jesus e a colocou na catedral da diocese. Os cônegos marianenses, além de acharem-na horrenda, consideraram que feria a ortodoxia católica venerar apenas uma parte do corpo de Cristo, por isso retiraram a imagem do altar e a depositaram num quarto fechado nos fundos da igreja.⁹⁷

A desobediência dos cônegos não conseguiu dissuadir o ordinário do culto ao Sagrado Coração, ao contrário, continuou incentivando-o em seu bispado. É interessante notar que Luiz Mott considera o jesuíta Gabriel Malagrida como principal propagandista deste culto que, segundo avaliação do Monsenhor Trindade, representava “a devoção por excelência que abateu o jansenismo, deteve a marcha do luteranismo e afervorou os povos (...) culto contra o qual se erguia Pombal nos domínios portugueses.”⁹⁸ Se o cronista mineiro estiver certo, é compreensível que D. Maria I, tida por muitos historiadores como a rainha devota, tentasse reacender a devoção ao Sagrado Coração de Jesus nos domínios portugueses. Como demonstração de sua devoção e em agradecimento à graça alcançada do papa Pio VI D. Maria I construiu a monumental basílica do Coração de Jesus, na Estrela.⁹⁹

A instituição de feriado e dia santo não partia somente dos monarcas portugueses. Em menor escala, os bispos também tomavam tais iniciativas. Em pastoral de 1776, Gaspar de Souza Leal, comunicava a todo o bispado que o bispo D. Fr. Manuel da Ressurreição havia

⁹⁷ Segundo Luiz Mott, nos primórdios deste culto, venerava-se apenas o coração de Jesus separado do resto do corpo. A representação do Sagrado Coração incorporado no meio ou no lado do peito de Jesus tem sua origem no século XIX. A primeira imagem confeccionada por D. Fr. Manuel da Cruz tratava-se de um coração rodeado de espinhos, repousando sobre um querubim, emoldurado por raios. Exatamente como tinha visto a freira francesa Santa Marguerite Marie Alacoque e como divulgavam a imagem nas estampas impressas em Portugal. Luiz Mott. “Modelos de Santidade para um Clero Devasso: A propósito do Cabido de Mariana, 1760”, in *Belo Horizonte: Revista do Departamento de História*, n° 9, 1989, p. 113-117.

⁹⁸ *idem*.

⁹⁹ Fortunato de Almeida, *op. cit.*, vol. III, p. 444.

decretado feriado para o dia da conversão de São Paulo. Nesse dia, portanto, deveriam cessar todas as atividades “servis”, para que fosse festejado o santo padroeiro da diocese.¹⁰⁰

Percebe-se, através da orientação dos dirigentes do bispado de São Paulo, a grande ênfase dada às indulgências e às devoções aos santos. Queremos ressaltar que esses aspectos da doutrina católica foram reafirmados e incentivados pelo Concílio de Trento, o qual respondia, dessa forma, às críticas protestantes que incidiram exatamente sob esses aspectos. Segundo Leandro Karnal, o que marcou o Concílio não foi seu caráter renovador, mas a reafirmação dos tradicionais postulados católicos atacados pelos reformistas. Assim, segundo este autor, após Trento, o católico “passa a ser, cada vez mais, quem aceita a autoridade do papa, o que venera os santos, (...) as indulgências, as novenas e procissões, os tríduos de intercessão... O que antes parecia acessório agora torna-se o busílis das questões.”¹⁰¹ Esse espírito tridentino encontra-se presente, pois, no bispado de São Paulo na segunda metade do século XVIII. Através das indulgências incentivava-se a realização dos sacramentos, as orações, as visitas às igrejas e as devoções aos santos. Esses aspectos, geralmente bastante ressaltados pelos estudos sobre a religiosidade colonial, constituíam-se em marcos da Igreja reformada.

c) Igrejas: espaços de doutrinação dos fiéis

Segundo John Bossy, a partir de Trento houve a intenção da Igreja em canalizar a religiosidade popular para o espaço das paróquias.¹⁰² Pode-se perceber isto pelas determinações da obrigatoriedade dos sacramentos e do seu registro pelos párocos, bem como, pela assistência obrigatória da missa nos domingos e dias santos. Para salvaguardar a frequência dos fiéis na missa conventual – designação da missa dos domingos e dias santos – as Constituições da Bahia ordenavam aos párocos que fizessem, antes de iniciar a cerimônia, uma chamada dos fiéis. Para tanto utilizariam o rol dos confessados confeccionados na quaresma. Recomendava-se na legislação que o pároco lesse em voz alta não o nome de todos

¹⁰⁰ ACMSP, Pastoral de Gaspar de Souza Leal, Livro de tombo da freguesia de Santo Amaro (2-2-27), p. 129.

¹⁰¹ Leandro Karnal, *Teatro da Fé, Representação Religiosa no Brasil e no México do século XVI*, São Paulo: editora Hucitec, 1998, p. 58.

¹⁰² John Bossy, *The Counter-Reformation and the people of catholic Europe*, in “Past and Present”, maio 1974, pp. 51-70, *apud*, Lana Lage da Gama Lima, op. cit., p. 191.

os fiéis, o que despenderia muito tempo, mas somente daqueles que costumavam faltar à missa. Aos faltantes, as *Constituições* prescreviam multas pecuniárias e aos presentes concedia quarenta dias de indulgências.¹⁰³ Uma ordem de 1751 do segundo antístete do bispado paulista, D. Fr. Antônio da Madre de Deus, demonstra a rigurosidade de guardar os domingos e dias santos. Segundo o ordinário nesses dias,

“... que os moradores, sob as penas da Constituição, nos domingos e dias santos não abram suas lojas para venderem antes da missa, mas depois dela poderão ter meia abertas e cerradas as portas para vender, o que consentimos por algumas circunstâncias, e o que obrar contrário pagará dois mil réis para o meirinho.”¹⁰⁴

Vemos nessa proibição a tentativa da Igreja em solenizar os domingos e dias santos, consagrando-os ao culto religioso. Nesses dias não deveriam ser exercidas atividades profissionais, possibilitando que a atenção dos fiéis estivesse voltada para a atividade religiosa, particularmente para a cerimônia da missa, que ocuparia o tempo do descanso temporal.

François Lebrun lembrou-nos que, embora a missa fosse uma cerimônia coletiva, durante todo o século XVI e na maior parte do século XVII, ela permaneceu sendo a soma de orações individuais. Espectadores passivos, os fiéis eram convidados a passar o tempo da missa da maneira mais devota possível, rezando o terço. Contudo na segunda metade do século XVII e no decorrer do século XVIII, alguns autores espirituais – especialmente os padres do Oratório – concordaram em considerar a missa não mais como um simples exercício de devoção individual, mas como o ato essencial do culto que exige a participação de todo o povo reunido. A partir desta concepção surgiram publicações para instruir os fiéis como deveriam “bem ouvir a missa”, recomendando que todas as orações cessassem quando o padre rezasse e oferecesse o sacrifício por todos. Segundo o autor, no final do século XVII principiaram na França publicações de missais, com o texto litúrgico em latim e ao lado a tradução francesa, a fim de facilitar a participação dos fiéis durante a missa.¹⁰⁵

¹⁰³ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, op. cit., Livro Segundo, tít. XI, parágs. 366 a 370.

¹⁰⁴ ACMSP, Pastoral de D. Fr. Antônio da Madre de Deus, 10 de julho de 1751, Livro de tombo da freguesia de Araçariгуama (10-1-33), p. 3.

¹⁰⁵ François Lebrun, “As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal” in Philippe Ariés e Roger Chartier (org.), *História da Vida Privada*, Philippe Ariés e George Duby (dir.) vol. 3, São Paulo: Cia. das Letras, 1991, pp. 73-74.

Com efeito, embora o Concílio de Trento recomendasse devoção aos sacerdotes para celebrarem a missa, não permitiu que fosse recitada em língua vulgar, confirmando o latim como língua oficial para a cerimônia. Os redatores do Concílio, no entanto, procuraram aproximar os fiéis dos rituais praticados na missa através da utilização de elementos visíveis que criariam uma atmosfera de meditação. Conforme vemos a seguir:

“Como a natureza humana é de tal condição que não pode facilmente sem socorros exteriores elevar-se a meditar as coisas divinas, esta é a causa que a Igreja, como piedosa mãe que é, instituiu certos ritos para se recitarem na missa, uns em voz submissa, outros em voz alta. Juntou a isto cerimônias, como bênçãos místicas, luzes, aromas, vestiduras, e outras coisas do gênero, com que se ficasse recomendável a majestade de tão grande sacrifício, e os entendimentos dos fiéis com estes sinais visíveis de religião e piedade se excitassem à contemplação das coisas altíssimas que se ocultam neste sacrifício.”¹⁰⁶

Na segunda metade do século XVIII, os dirigentes do bispado de São Paulo expediram pastorais e estiveram atentos, em visitas às freguesias, à forma do sacerdote “dizer” a missa, bem como às atividades que deveriam envolver os párocos e os fiéis antes e depois desta nos domingos e dias santos de guarda. Em 1750, o vigário capitular Mateus Lourenço de Carvalho expediu uma pastoral para todo o clero e o povo da diocese ressaltando os elementos que deveriam ser observados pelos párocos na cerimônia da missa,

“... lembramos ao sacerdotes a gravidade, pausa, devoção e fervor com que devem celebrar o sacrossanto e tremendo sacrifício do altar, de sorte que sirvam de edificação dos fiéis e lhes aumentem a devoção...”¹⁰⁷

Essa recomendação evidencia a intenção do vigário capitular em estabelecer uma relação entre o celebrante e os fiéis presentes à missa. A advertência do visitador Miguel Dias Ferreira, em 1750, na freguesia de Cotia, demonstra a tentativa de modificar a postura dos fiéis no momento da missa:

“Louva-se muito ao reverendo pároco a devoção e exercício do santíssimo terço de Maria (...) cantado pelo povo aos domingos e dias santos, porém não se pode louvar, mas antes estranhar, o cantar-se o dito terço dentro da missa conventual, pelo inconveniente que disso resulta aos devotos que querem meditar no santo sacrifício (...) Portanto, ordeno que daqui em diante se cante o terço ou antes ou depois da missa, como é costume em todas as igrejas, e conforme a

¹⁰⁶ *O Sacrosanto e Ecumênico Concílio de Trento*, op. cit., sessão XXII, cap. V, pp. 97-99.

¹⁰⁷ Arquivo Monsenhor Jamil Nassif Abib, Rio Claro, Cópia xerográfica da pastoral de Mateus Lourenço de Carvalho, 18 de abril de 1750, Livro de tombo da freguesia de Cunha, p. 63v.

pastoral registrada neste livro que manda cantar o terço depois da oração mental e não na missa.”¹⁰⁸

Vê-se portanto, que houve, por parte dos dirigentes do bispado paulista uma tentativa de reformar o caráter da celebração da missa na linha dos autores espirituais do século XVIII, conforme ressaltou François Lebrun.

As advertências das pastorais eram dirigidas aos fiéis e aos sacerdotes. Além de recomendar devoção aos sacerdotes na cerimônia da missa, Mateus Lourenço de Carvalho, advertia sobre os interesses pecuniários dos párocos nesta atividade:

“... estranhando a pouca celebridade e menos gravidade com que celebram, e a menor exação nas cerimônias da missa nas quais devem procurar instruir-se, com aplicação e cuidado recomendado no sagrado Concílio tridentino e no novo Lateranense...”¹⁰⁹

Com efeito, no Concílio de Trento encontra-se a seguinte recomendação aos sacerdotes para celebrarem a missa:

“... assaz claro parece, se deve por todo o cuidado e aplicação para esta ação se fazer com a maior limpeza e pureza de coração, e com a maior piedade e devoção exterior possível. (...) ... que os bispos ordinários dos lugares tenham particularíssimo cuidado e estejam obrigados a proibir e abolir [da missa] tudo o que se tem introduzido ou por ambição ou por irreverência (...) primeiramente pelo que respeita a avareza, proibam (...) as importunas e indecorosas petições de esmolas, que antes se lhe devem chamar exações...”¹¹⁰

Referia-se portanto Mateus Lourenço de Carvalho às recomendações tridentinas no tocante ao espírito de devoção que deveria estar presente no sacerdote no momento da celebração, bem como ao abuso praticado pelos ministros da Igreja em valorizarem mais as esmolas que recebiam, do que o sacrifício do altar. O comportamento dos sacerdotes assemelhava-se, de acordo com o vigário capitular e segundo Trento, a um cobrador de dívidas. Algumas determinações do Concílio de Trento, das Constituições da Bahia e as advertências e/ou privilégios concedidos através das pastorais dos bispos de São Paulo, como veremos a seguir, revelam a preocupação da Igreja em diminuir o número de missas que poderiam ser rezadas por um sacerdote em um mesmo dia. No texto conciliar encontramos

¹⁰⁸ ACMSP, Capítulos de visita pastoral de Miguel Dias Ferreira, 3 de janeiro de 1750, Livro de tombo da freguesia de Santo Amaro (2-2-27), p. 59.

¹⁰⁹ *idem*.

¹¹⁰ *O Sacrosanto e Ecumenico Concilio de Trento*, op. cit., sessão XXII, “Decreto do que se deve observar e evitar na celebração da Missa”, pp. 111-113.

referência principalmente ao grande número de missas encomendadas advindas dos vários legados pios deixados pelos fiéis a fim de livrarem suas almas do purgatório. Esses casos, que resultavam muitas vezes na impossibilidade do sacerdote rezar todas as missas encomendadas, deveriam ser estudados cuidadosamente pelos bispos em concílios diocesanos a fim de decidirem “o que virem ser mais conveniente para honra e culto de Deus e utilidade das igrejas.”¹¹¹

Legislando sobre esta matéria, as Constituições da Bahia determinaram que não era conveniente a um sacerdote oferecer duas vezes no mesmo dia o sacrifício do altar, pois a missa fora instituída em memória da paixão de Cristo e ele só a padeceu uma vez. Diante disso os redatores das *Constituições* ameaçaram de prisão e degredo para Angola aos sacerdotes que rezassem mais de uma missa por dia.¹¹² A pesada ameaça deveria corresponder à dificuldade que enfrentavam os bispos no sentido de coibir os sacerdotes de suas dioceses a aceitarem em suas igrejas encomendas de missas em número superior do que seria possível realizar. Sem dúvida estavam em jogo as esmolas que recebiam para este ofício. Determinar que um sacerdote rezasse somente uma missa por dia era valorizar a cerimônia no seu sentido religioso. Somente assim os sacerdotes poderiam rezá-las com “a maior limpeza e pureza de coração, e com a maior piedade e devoção exterior possível”, como desejara o Concílio de Trento.

A concepção da missa como sacrifício propiciatório aos fiéis vivos e mortos, também presente no texto do Concílio, justificava as inúmeras encomendas das mesmas na intenção de sufragar as penas e pecados cometidos.¹¹³ Nesse sentido, o dia fixado pela Igreja para comemoração dos fiéis defuntos constituía-se num dia privilegiado para os cristãos encomendarem missas pelas almas no purgatório. O grande número de encomendas motivou o papa Benedito XIV, em 1748, a permitir que nesse dia fossem rezadas três missas pelo mesmo

¹¹¹ idem, sessão XXV, Cap. IV, pp. 427-429.

¹¹² *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, op. cit., Livro Segundo, tít. V, parág. 339.

¹¹³ No Concílio de Trento há a seguinte declaração: “... declara o santo concílio que este sacrifício [da missa] é verdadeiramente propiciatório, e que com o coração sincero e fé verdadeira, com temor e reverência, contritos e penitentes nos chegarmos a Deus conseguiremos misericórdia e acharemos graça no auxílio oportuno. Porque aplacado o Senhor com a sua oblação, concedendo o dom da graça e penitência, juntamente perdoa os maiores delitos e pecados. (...) Portanto, com razão conforme a tradição apostólica se oferece [os frutos da oblação do sacrifício da missa] não só pelos pecados, penas, satisfações e outras necessidades dos fiéis vivos, mas também pelos que morreram em Cristo, não estando plenamente purificados. *O Sacrosanto e Ecumenico Concílio de Trento*, op. cit., sessão XXII, cap. II, pp. 91-93.

celebrante. Todavia, segundo o vigário capitular Lourenço Leite Penteado, somente na primeira os sacerdotes poderiam receber as esmolas costumadas, por conseguinte, as outras duas deveriam ser rezadas gratuitamente e na intenção de todas as almas do purgatório.¹¹⁴ D. Fr. Antônio da Madre de Deus, em 1754, também advertia aos párocos de todo o bispado que, segundo a bula do mesmo papa Benedito XIV de 1742, todos os sacerdotes eram obrigados a celebrarem a missa aos domingos sem receber esmolas. A proibição só seria dispensada, segundo o bispo, aos párocos “cuja indigência for tal, que não possam se sustentar sem aceitarem algumas esmolas de missas que disserem aos domingos.”¹¹⁵

Tais medidas e advertências circuladas pelas pastorais, revelam a presença entre os dirigentes do bispado de São Paulo da preocupação em reformar nos sacerdotes e na população a concepção do sacrifício da missa. Demonstram, como assinalou François Lebrun, que a partir do século XVIII, os dirigentes da Igreja tentavam imprimir um caráter de devoção em torno da cerimônia da missa, procurando valorizar e integrar a presença dos fiéis nesta cerimônia. Conforme ordenara o Concílio de Trento e os posteriores decretos papais, intentava-se derrocar o aspecto lucrativo que permeava a celebração dominical, através da restrição do número de encomendas da mesma e das esmolas dadas pelos fiéis.

Nas pastorais e nas visitas às freguesias os párocos eram instruídos também em relação as outras atividades que deveriam permear o momento da missa. Segundo a pastoral de D. Bernardo Rodrigues Nogueira, de 1746, esse momento deveria ser aproveitado para a instrução da doutrina católica aos fiéis. Lembrava o ordinário a determinação de 1742 do papa Benedito XIV, na qual os sacerdotes eram obrigados a ensinarem a doutrina cristã aos seus fregueses ao menos uma hora em cada domingo. Tal obrigação não poderia ser substituída pelo sermão que o sacerdote proferia dentro da cerimônia da missa.¹¹⁶ Ou seja, a intenção era aproveitar a presença dos fiéis nas igrejas para a instruí-los na doutrina, sendo que esta seria uma tarefa a parte do resto da cerimônia. Tal ordem foi repetida por D. Fr. Antônio da Madre

¹¹⁴ ACMSP, Pastoral de Lourenço Leite Penteado, 23 de agosto de 1749, Livro de tombo da freguesia de Santo Amaro (2-2-27), p. 57.

¹¹⁵ ACMSP, Pastoral de D. Fr. Antônio da Madre de Deus, 1 de agosto de 1754, Livro de tombo da freguesia de Araçariguama (10-1-33), p. 15.

¹¹⁶ ACMSP, Pastoral de D. Bernardo Rodrigues Nogueira, 6 de agosto de 1746, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18).

Deus na pastoral de 1751.¹¹⁷ Os visitantes também cobravam dos párocos esta obrigação. Em 1754, o visitador Manoel José Vaz deixou registrado nos capítulos da visita em Araçariguama, para o pároco “não se esquecer da doutrina cristã, que deve ensinar todos os domingos e dias santos.”¹¹⁸ Em 1772, o visitador Firmiano Dias Xavier, discorreu sobre os pontos principais que o pároco de Cotia deveria incidir em sua instrução dominical:

“... insista principalmente na explicação da santíssima trindade, na encarnação do Verbo, na mediação que temos em Jesus Cristo, advogado nosso para com o eterno Pai; quem ignora estas coisas não se salva...”¹¹⁹

Nota-se portanto, a preocupação dos dirigentes do bispado em diminuir a ignorância doutrinal que poderia haver entre os fiéis. Jean Delumeau destacou que a obrigação da instrução dominical, prescrita por Trento, foi enfatizada repetidamente pelos bispos ao longo dos séculos XVII e XVIII, nos países europeus. O autor ressaltou a insistência dos prelados para que tal instrução fosse realizada fora do sermão da missa, pois, antes da determinação conciliar, a homilia era o principal veículo de instrução doutrinal dos fiéis.¹²⁰ As ordens contidas nas pastorais dos dirigentes do bispado de São Paulo sugerem a tentativa de instaurar uma catequese dominical que deveriam atingir todos os fiéis, adultos e crianças, na linha do Concílio de Trento.

O momento da missa deveria ser utilizado também pelos párocos para realizar práticas espirituais com os fiéis. D. Bernardo Rodrigues Nogueira, em 1746, explicou como os párocos deveriam proceder quanto à esta atividade:

“... devem também procurar cuidadosamente o exercício da oração mental antes, ou depois da missa logo proximamente, e na mesma igreja ou capela com distinção de lugar para as pessoas conforme o sexo, lendo-lhes o ponto, explicando o que é oração mental, invocando primeiro o divino Espírito, e depois da meditação e de expor o fruto que dela se há de tirar, concluir com algumas jaculatórias e deprecativas orações, no que tudo gastará o tempo que permitir a ocasião, qualidade e circunstâncias das pessoas...”¹²¹

¹¹⁷ ACMSP, Pastoral de D. Fr. Antônio da Madre de Deus, 10 de julho de 1751, Livro de tombo da freguesia de Araçariguama (10-1-33), p. 3.

¹¹⁸ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral de Manoel José Vaz, 29 de outubro de 1754, Livro de tombo da freguesia de Araçariguama (10-1-33), p. 9.

¹¹⁹ ACMSP, Capítulos de visita pastoral de Firmiano Dias Xavier, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18), 27 de outubro de 1772, p. 50.

¹²⁰ Jean Delumeau, *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona: editorial Labor, 1973, pp. 244-246.

¹²¹ ACMSP, Pastoral de D. Bernardo Rodrigues Nogueira, 6 de agosto de 1746, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18).

Vê-se na instrução do prelado a intenção de preencher os momentos em torno da missa por uma atmosfera espiritual elevada de oração entre os fiéis e o pároco. A criação dessa atmosfera dependeria da sensibilidade do pároco, o qual deveria perceber o momento propício para iniciar e encerrar a atividade com seus fregueses. Essa recomendação demonstra um outro aspecto da orientação dos bispos na diocese paulista, a qual prevê um espaço para uma vivência interiorizada da religião. O exercício da oração mental antes ou depois da missa foi ordenado também pelo vigário capitular Lourenço Leite Penteado em 1749, e em 1751, por D. Fr. Antônio da Madre de Deus, “nas igrejas em que comodamente se puderem fazer”¹²². Essa prática era incentivada nas visitas pastorais, conforme atestam os capítulos de visita deixados por Manoel José Vaz na freguesia de Araçariguama e por Luiz Teixeira Leitão em Santo Amaro.¹²³

Além da oração mental os párocos deveriam recitar nesses momentos, outras orações com os fiéis. O visitador Antônio José de Abreu deixou registrado, em 1768, na freguesia de São Roque o seguinte capítulo de visita:

“Além das mais obrigações fará o reverendo pároco os três atos de fé, esperança e caridade, explicando em voz alta, clara e pausada, para que o povo vá repetindo as mesmas palavras; porque sendo estes atos necessários para a salvação como uniformemente afirmam os teólogos, ainda que variem no tempo em que se deve fazer...”¹²⁴

O visitador afirmou que a obrigação de recitar as orações estava conforme a bula do papa Benedito XIV de 1742, a qual determinava que os párocos deveriam fazer os atos de fé, esperança e caridade em todos os dias festivos, assim que acabassem de dizer a missa conventual. Para os recitar os párocos ajoelhar-se-iam no supedâneo do altar, segundo o visitador. Contudo atendendo às muitas obrigações dos sacerdotes no momento da missa,

¹²² Arquivo Monsenhor Jamil Nassif Abib, Rio Claro, Cópia xerográfica da pastoral de Lourenço Leite Penteado, 19 de novembro de 1749, Livro de tombo da freguesia de Cunha, p. 61; ACMSP, Pastoral de D. Fr. Antônio da Madre de Deus, 10 de julho de 1751, Livro de tombo da freguesia de Araçariguama (10-1-33), p. 3.

¹²³ Em Araçariguama ordenou Manoel José Vaz, em 1754: “Observará o reverendo pároco a pastoral e mais providências do senhor bispo, e todas as mais que nela mandar guardar, encomendando-as à memória para não se esquecer da doutrina cristã que deve ensinar todos os domingos e dias santos, como também no exercício da oração mental em que perseverará...”. Na freguesia de Santo Amaro, em 1761, encontramos o seguinte incentivo ao pároco por Luiz Teixeira Leitão: “Louva-se ao reverendo pároco o zelo com que se há com seus fregueses em ordem de salvação das almas (...) perseverando sempre no exercício da oração mental e santo terço, pena de se lhe dar em culpa.” Cf. ACMSP, Capítulos de visita pastoral de Manoel José Vaz, 29 de outubro de 1754, Livro de tombo da freguesia de Araçariguama (10-1-33), p. 9 e Capítulos de visita pastoral de Luiz Teixeira Leitão, 24 de dezembro de 1761, Livro de tombo da freguesia de Santo Amaro (2-2-27), p. 81.

ressalvou Antônio de Abreu que essa obrigação se realizasse ao menos uma vez por mês.¹²⁵ Através da recitação destes atos os fiéis e o pároco afirmavam: o amor a Deus sobre todas as coisas; a confiança na salvação de suas almas pelos merecimentos de Jesus Cristo; a crença no dogma da Santíssima Trindade e na paixão de Jesus Cristo.¹²⁶

Sem dúvida eram muitas as atividades que permeavam o momento da missa, as quais alongavam a permanência dos fiéis na igreja nos domingos e dias santos. Além dessas acima indicadas havia ainda a recitação do rosário, ou ao menos do terço, em louvor à Nossa Senhora. Na pastoral de 1746, D. Bernardo Rodrigues Nogueira recomendou que os fiéis recitassem o rosário diariamente, “além do que, se deve cantar na igreja por todos depois da oração mental”.¹²⁷

A devoção à Nossa Senhora com a oração do rosário ou do seu terço encontra-se presente em quase todas as pastorais dos dirigentes do bispado que se relacionam com as práticas espirituais. A recomendação era que se rezasse essa oração todos os dias, mas não podendo, ao menos nos domingos e demais dias santos. A longa permanência nas igrejas nos domingos e dias santos não poderia ser causa de escândalos ou abusos por parte dos fiéis. As igrejas, enquanto espaços de doutrinação, deveriam erigir-se em lugares exemplares da conduta cristã. Nas freguesias onde se cantava o terço todos os dias, não só nos domingos e dias santos, os visitantes advertiam sobre a presença de homens e mulheres à noite.¹²⁸ Também são inúmeras as advertências nas *Constituições* sobre a realização de atos noturnos

¹²⁴ ACMSP, Capítulos de visita pastoral de Antônio José de Abreu, 5 de fevereiro de 1768, Livro de tombo da freguesia de São Roque (10-2-18), p. 44.

¹²⁵ *idem*.

¹²⁶ O manual de orações do padre João Baptista Reus, de 1958 contém os seguintes textos dos três atos. Ato de fé: “Creio firmemente que há um só Deus em três pessoas realmente distintas, Pai, Filho e Espírito Santo. Creio que o Filho se fez homem, padeceu e morreu na cruz para nos salvar, e que ao terceiro dia ressuscitou. Creio tudo o mais que crê e ensina a santa Igreja Católica, Apostólica, Romana, porque Deus, verdade infalível, lho revelou. E nesta crença quero viver e morrer.” Ato de esperança: “Eu espero, meu Deus, com firme confiança, que pelos merecimentos de meu Senhor Jesus Cristo, me dareis a salvação eterna, porque vós, sumamente bom e poderoso, o haveis prometido a quem observar fielmente os vossos mandamentos, como eu proponho fazer com vosso auxílio.” Ato de caridade: “Eu vos amo, meu Deus, de todo o coração e sobre todas as coisas, porque sois infinitamente bom e amável, e antes quero perder tudo que vos ofender. Por amor de vós amo a meu próximo como a mim mesmo.” Padre João Baptista Reus, *Orai: manual completo de orações e instruções religiosas*, 6ª ed., Porto Alegre: Livraria Selbach, 1958.

¹²⁷ ACMSP, Pastoral de D. Bernardo Rodrigues Nogueira, 6 de agosto de 1746, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18).

¹²⁸ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral de Antônio José de Abreu, 5 de fevereiro de 1768, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18), p. 44; Pastoral de Manoel José Vaz, 9 de março de 1768, Livro de tombo da

em que havia ajuntamento de homens e mulheres. Cerimônias noturnas só eram permitidas na semana santa com muita iluminação. Tais advertências, sem dúvida, levam-nos a pensar nas igrejas não somente como espaços exemplares para a conduta cristã, conforme pretendia a Igreja, mas também como lugares de encontros amorosos e até sexuais na sociedade colonial setecentista. Tal aspecto da convivência entre o sexo masculino e feminino dentro das igrejas foi bastante ressaltado por Mary del Priore em seu estudo sobre a condição feminina na Colônia.¹²⁹

Os capítulos de visita pastoral contém também ordens para que os párocos proibissem a proximidade dos leigos junto ao altar onde estava sendo realizado a cerimônia da missa, bem como advertissem àqueles que depositavam os chapéus sobre os mesmos altares¹³⁰. O barulho das conversas dentro das igrejas também provocou a advertência do visitador Firmiano Dias Xavier, em 1772.¹³¹ Dessa forma, a desejada e obrigatória permanência dos fiéis nas igrejas nos domingos e dias santos parece ter sido matéria de grande preocupação para os dirigentes do bispado paulista. Desejava-se a presença de todos os fiéis na missa, todavia, essa presença deveria estar marcada pelo ordenamento dos lugares, pelo silêncio e reverência devidos aos “lugares sagrados”. As advertências presentes nas pastorais e nas visitas revelam, porém, que tal ordenamento estava longe de estar de acordo com o que desejavam os dirigentes do bispado.

Podemos divisar dois aspectos importantes nas orientações e advertências dos bispos, vigários capitulares e visitadores do bispado de São Paulo. O primeiro é a instrução veiculada pelas pastorais e pelas visitas sobre a forma dos sacerdotes de celebrarem a missa. Dentre as instruções destaca-se a valorização da presença dos fiéis na cerimônia e a tentativa de incutirem devoção nos sacerdotes, espalhando assim a mesma postura nos fiéis. A recomendação de cessarem as orações no momento da missa, bem como a ordenação dos lugares dos fiéis dentro das igrejas e o silêncio que deveria ser observado pelos mesmos

freguesia de Cotia (10-2-18), p. 48 e Pastoral de Paulo da Souza Rocha, 8 de janeiro de 1795, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18), p. 66.

¹²⁹ Mary del Priore, *Ao Sul do Corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*, Rio de Janeiro: José Olympio, Brasília: Edunb, 1993.

¹³⁰ ACMSP, Capítulos de visita pastoral de Miguel Dias Ferreira, 3 de janeiro de 1750, Livro de tombo da freguesia de Santo Amaro (2-2-27), p. 59.

¹³¹ ACMSP, Capítulos de visita pastoral de Firmiano Dias Xavier, 16 de outubro de 1772, Livro de tombo da freguesia de Santo Amaro (2-2-27), p. 121.

revelam a preocupação de transformar os espaços das igrejas em lugar exemplar de conduta cristã. O segundo aspecto relaciona-se com a doutrinação que sofreriam os fiéis nos domingos e dias santos e, de forma complementar, o incentivo às práticas espirituais em tais dias. Nesse sentido, o momento da missa foi utilizado como um importante instrumento para orientar os fiéis no caminho de uma espiritualidade mais profunda. Embora houvesse a reafirmação da importância das orações vocais, como a recitação do terço e outras orações pré-estabelecidas, o incentivo da oração mental revela traços de uma espiritualidade menos metódica e ritualística. Ou seja, uma oração interior que valorizasse o contato íntimo da consciência dos fiéis com Deus.

Ao longo desse capítulo procurou-se enfatizar aspectos da reforma preconizada pelo Concílio de Trento que se encontraram presentes na orientação dos dirigentes do bispado de São Paulo na segunda metade do século XVIII. O período levanta, porém, a questão da distância entre as determinações tridentinas, que ocorreram no século XVI, e a tentativa de imprimir tal orientação pelos bispos em São Paulo no período setecentista. Implica também em atentar para este último período como um momento em que se acentuou a política regalista metropolitana, praticada principalmente pelo Marquês de Pombal. Entretanto, como bem assinalou Leila Mezan Algranti, a Colônia, “extensão modificada da Metrópole”, procurará meios para fazer prevalecer seus interesses frente à política intervencionista do período pombalino. Exemplo disso foram as fundações, no século XVIII, do convento da Ajuda no Rio de Janeiro e do recolhimento de Santa Teresa em São Paulo, num período de grandes restrições de Pombal à fundação de instituições deste tipo.¹³² O século XVIII representa, por outro lado, um momento em que já ia adiantada a colonização, e com a multiplicação de unidades eclesiásticas e paróquias, conforme afirmou Londoño, a Igreja pode investir na reforma do clero e dos costumes da população como prescrevera o Concílio de Trento.¹³³

Através das pastorais nota-se a ênfase dada pelos bispos de São Paulo aos sacramentos, que se efetivariam através da desobriga quaresmal. O esforço dos bispos na

¹³² Segundo Leila Mezan Algranti, enquanto na Colônia eram fundados novos conventos, no mesmo período Pombal fechava os noviciados das ordens religiosas em Portugal. Leila Mezan Algranti, op. cit., pp. 89, 75 e 322.

difusão da desobriga encontrou resistência por parte da população, e algumas vezes dos párocos. Todavia, as dificuldades apresentadas devem-se, em grande parte, à intenção da Igreja em atingir a grande massa da população cristã através dos sacramentos, reafirmada no Concílio de Trento. Esta intenção de universalização do catolicismo da época da Reforma efetivou-se na opção pela quantidade em detrimento da qualidade. É necessário ressaltar, no entanto, que a opção constitui uma tensão do próprio cristianismo, que gera, segundo François Lebrun, “uma dialética entre religião pessoal e religião coletiva”, constituindo “uma tensão constante entre essas duas vocações contraditórias.”¹³⁴

Nesse sentido, o incentivo através das indulgências às devoções aos santos e à prática de orações nas igrejas, e em outros lugares designados pelos prelados, são aspectos bastante enfatizados pelos bispos de São Paulo e que encontraram, como foi pontuado, respaldo entre a população do bispado. Tais práticas foram consolidadas pelo Concílio de Trento e marcaram, segundo Leandro Karnal, os cristãos que permaneceram sob a autoridade do papa após o acontecimento das Reformas.¹³⁵ Dessa forma, o incentivo aos sinais exteriores da fé, presente na orientação dos bispos de São Paulo, constituem-se em marcos da Igreja reformada.

¹³³ Fernando Torres Londoño, op. cit., p. 193.

¹³⁴ François Lebrun, op. cit., p. 71.

¹³⁵ Leandro Karnal, op. cit., p. 58.

Capítulo 4 – Os eclesiásticos e os representantes da Coroa na capitania

a) As condições da formação dos sacerdotes paulistas

A reforma clerical preconizada pelo Concílio de Trento queria atingir, além dos eclesiásticos que já exerciam o ofício paroquial, os candidatos ao sacerdócio. Na fundação dos seminários ordenados por Trento tinha-se como objetivo retirar os adolescentes do meio da sociedade, considerando que “a idade da adolescência não sendo bem educada, seja propensa a seguir os apetites do mundo...”. Diante dessa inclinação seria necessário que, desde os tenros anos, a mocidade fosse encaminhada à piedade e à religião, antes que os vícios do mundo dela se apoderassem.¹

Os seminários, segundo o Concílio, seriam colégios contíguos às igrejas catedrais dos bispados. Dirigidos pelos bispos, admitiriam em regime de internato meninos a partir de doze anos. Os pequenos candidatos deveriam proceder de legítimo matrimônio, saber ler, escrever e possuir uma índole que comprovasse seu desejo de servir perpetuamente no ministério da Igreja.²

Segundo Delumeau, a fundação dos seminários ordenados por Trento foi lenta, provocando efeitos na Europa somente a partir do final do século XVII.³ De acordo com Riolando Azzi, na América portuguesa a formação dos sacerdotes esteve a cargo principalmente dos jesuítas. Somente em meados do século XVIII surgiram os seminários de autoridade diocesana, conforme prescrevia Trento. Contudo, tais seminários continuaram contando com a participação dos jesuítas até a sua expulsão em 1759.⁴

Os seminários episcopais do século XVIII, como apontam vários autores, foram idealizados pelo jesuíta Gabriel Malagrida, o qual obteve em 1751 uma autorização da Coroa para fundar seminários em toda a América portuguesa. Neste período foram fundados seminários episcopais na Paraíba (1745), Bahia (1747), Pará (1749), Maranhão (1752), Rio de

¹ *O Sacrosanto e Ecumenico Concilio de Trento*, Lisboa: Oficina de Antônio Rodrigues Galhardo, 1807, tomo II, sessão XXIII, cap. XVIII, pp. 201.

² *idem*, p. 203.

³ Jean Delumeau, *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona: editorial Labor, 1973, p. 229.

⁴ Riolando Azzi, “A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial”, in Hoornaert *et alli*, *História da Igreja no Brasil*, tomo 2, Petrópolis: Vozes, 1977, pp. 192-200.

Janeiro (1739), Minas Gerais (1748) e São Paulo (1746). Segundo Lana Lage da Gama Lima, somente os seminários do Rio de Janeiro e de São Paulo não contaram com o projeto idealizador de Malagrida.⁵ Contudo, Riolando Azzi ressaltou que o seminário de São Paulo fundado pelo primeiro bispo da diocese, D. Bernardo Rodrigues Nogueira, contou com a direção do padre jesuíta Inácio Ribeiro.⁶

Para Guilherme Pereira das Neves os seminários episcopais fundados no período setecentista não mereceram destaque enquanto centros intelectuais de formação sacerdotal. Segundo este autor, muitos agonizaram durante todo o século XVIII ressentindo da falta de mestres e de auxílio pecuniário da Coroa. Guilherme Neves pontuou somente uma exceção: o seminário de Olinda fundado em 1800 pelo bispo José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho. Em Olinda este seminário adquiriu uma “solidez relativa e uma ação efetivamente irradiadora de valores em direção às áreas ao redor”.⁷

De acordo com os autores citados acima o primeiro seminário de São Paulo foi fundado, em 1746, pelo bispo D. Bernardo Rodrigues Nogueira. Entretanto, através das informações de Paulo Florêncio da Silveira Camargo, surgem dúvidas em torno dessa informação. Segundo este autor, o que existiu foi um “proto-seminário de D. Bernardo Rodrigues Nogueira para os seus domésticos, a cargo do padre Inácio Ribeiro.”⁸ Logo que chegou à casa que serviria de residência episcopal, o bispo D. Bernardo tratou de impor severa disciplina para sua “família doméstica”. Na visão do autor, a instituição de um estatuto para reger a sua casa, constituía-se numa medida exemplar do primeiro prelado que vinha com a missão de desterrar os “vícios” do novo bispado. Tal estatuto prescrevia, segundo Paulo Florêncio, a oração mental, a ladainha, o terço, o exame de consciência, o silêncio e a missa como exercícios cotidianos. Em todas as sextas-feiras a disciplina era maior, bem como nas segundas e quartas-feiras da quaresma. A “família” do bispo confessava-se e comungava

⁵ Lana Lage da Gama Lima, *A Confissão pelo Avesso: o crime de Solicitação no Brasil Colonial*, São Paulo, tese de doutoramento apresentada na USP, 1990, p. 372.

⁶ Riolando Azzi, *O Clero no Brasil: uma trajetória de crises e reformas*, Brasília: Rumos, 1992, p. 35.

⁷ Guilherme Pereira das Neves, *E Receberá Mercê: A Mesa da Consciência e Ordens e o Clero Secular no Brasil, 1808-1828*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997, pp. 197-198. Ver mais sobre a formação do seminário de Olinda na obra do mesmo autor: *O seminário de Olinda: educação, cultura e política nos tempos modernos*, dissertação de mestrado apresentada na UFF, 1984.

⁸ Paulo Florêncio da Silveira Camargo, *A Igreja na História de São Paulo*, São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1952, vol. 5, p. 120.

todos os dias, e os escravos uma vez por mês. “De tal sorte que não tinha o seu palácio que invejar aos mais reformados claustros!”⁹

Através dessas informações, não é possível concluir se tratava-se de um seminário instituído pelo primeiro antístete ou se a “família” referida por Paulo Florêncio constituía-se em “agregados” do prelado. D. Bernardo permaneceu dirigindo o bispado de São Paulo apenas dois anos, portanto, se houve uma tentativa de fundação do seminário por parte deste bispo, esta não teve continuidade durante o período de vacância após sua morte.

O segundo bispo da diocese, D. Fr. Antônio da Madre de Deus, encetou atividades no sentido de manter um seminário para o bispado. O período de administração desse bispo corresponde ao agravamento dos conflitos entre os jesuítas e o marquês de Pombal, que resultaram na expulsão dos religiosos de todo o império português.

Paulo Florêncio destacou, entre os empreendimentos de D. Fr. Antônio da Madre de Deus, a construção de um prédio para o seminário junto ao colégio dos jesuítas na cidade de São Paulo. Para a construção, a Coroa portuguesa concorria com um subsídio anual, obtido pelo padre da Companhia de Jesus, João Honorato. Em 1757, a obra já ia adiantada, contando com alunos internos que se formavam sob a direção dos jesuítas. Havia aulas de latim, filosofia, teologia dogmática e moral. No momento da expulsão dos jesuítas, o seminário contava com 23 alunos internos. O ano de 1759 marcou, portanto, o fechamento do seminário paulista.¹⁰ Expulsos os jesuítas, o prédio do colégio e as salas que comportavam o seminário foram ocupados para a residência dos bispos da diocese.

O terceiro bispo de São Paulo, D. Fr. Manuel da Ressurreição, reabriu o seminário diocesano nas salas anteriormente construídas pelos jesuítas. Para ocupar as salas e contratar professores para ministrar aulas aos candidatos ao sacerdócio o bispo contou com a colaboração do governador da capitania, D. Luiz Antônio de Souza Botelho Mourão. Em sua *Relação Geral da Diocese de São Paulo* de 1777, D. Fr. Manuel da Ressurreição descreveu à rainha D. Maria I sobre o conteúdo da formação dos candidatos que pretendia ordenar. Informou que os candidatos haviam freqüentado, com aproveitamento, três anos de aulas de filosofia e teologia escolástica no convento dos franciscanos de São Paulo, antes de sua chegada à diocese. Em sua administração os candidatos haviam realizado mais três anos de

⁹ Paulo Florêncio da Silveira Camargo. op. cit., vol. 4, p. 29.

estudos de teologia moral e dogmática e em todas as tardes davam aulas de escritura sagrada em sua presença. De forma complementar, os candidatos freqüentavam as conferências de moral presididas por D. Fr. Manuel da Ressurreição.¹¹

Através dessas informações notamos que parte da formação dos clérigos seculares, após a expulsão dos jesuítas, era realizada pelas outras ordens religiosas, as quais mantinham uma formação para os candidatos que desejavam ingressar nelas. A mudança administrativa da capitania trouxe, porém, dificuldades para D. Fr. Manuel da Ressurreição em sua intenção de manter o seminário. O sucessor de Morgado de Mateus, Martim Lopes Lobo de Saldanha, argumentou que o seminário formado pelo bispo com os professores indicados constituía-se em fonte de grandes despesas para a fazenda real. Despesas inúteis, segundo o governador, já que os mosteiros dos beneditinos, franciscanos e carmelitas tinham professores que poderiam ser utilizados para a formação dos padres seculares sem despendar dinheiro da Coroa.¹² Embora enfrentando oposição do governador, D. Fr. Manuel da Ressurreição conseguiu que os professores que ministravam aulas continuassem a ser pagos pela fazenda real, continuando, porém, uma parte da formação sacerdotal a cargo dos franciscanos. O seminário do terceiro bispo funcionou até sua morte, em 1789.

Em 1790, o novo governador, Bernardo José de Lorena, enviou requisição à rainha para ocupar o colégio dos extintos jesuítas, o qual havia servido até aquele momento como residência episcopal. Nessa época o seminário diocesano ainda funcionava nas salas adstritas ao colégio. A justificativa do governador era de que na cidade não havia prédios para acomodar o tribunal da fazenda real, a contadoria da fazenda, a secretaria do governo e outros estabelecimentos, e com isso a fazenda real despendia muitos gastos com as casas alugadas para administração. Além disso, acentuou Bernardo Lorena que os governadores não tinham residência própria. O governador também considerou que após a morte do bispo o colégio ficaria vago, e que na verdade teria sido um equívoco de D. Luiz Antônio de Souza Botelho

¹⁰ idem, vol. 4, pp. 119-120.

¹¹ D. Fr. Manuel da Ressurreição, “Relação Geral da diocese de S. Paulo, suas comarcas, freguesias, usos e costumes”, in *Revista do Instituto Histórico e Geographico de São Paulo*, vol. IV, 1898-99, São Paulo: Typ. Andrade, Mello & Cia., p. 364.

¹² Paulo Florêncio da Silveira Camargo. op. cit., vol. 5, p. 82.

Mourão, ceder em sua época o prédio para o bispo D. Fr. Antônio da Madre de Deus. Tal prédio deveria servir inteiramente para acomodar o governo civil da capitania.¹³

Diante desses argumentos a rainha deferiu o pedido do governador, sendo nesta ocasião dispersos os candidatos ao sacerdócio. Alguns, segundo Paulo Florêncio, continuaram seus estudos nos conventos religiosos e depois na catedral a cargo do Cabido diocesano.¹⁴

Ressalta-se, portanto, a iniciativa dos três primeiros prelados paulistas de fundar e manter o seminário episcopal na diocese de São Paulo. Vê-se ainda que em todas as administrações, ocorreram dificuldades de ordem material e pessoal. É importante destacar, porém, que o último prelado do período setecentista, D. Fr. Manuel da Ressurreição, conseguiu manter o funcionamento do seminário por doze anos, o maior período dentre as três administrações. Em seu governo foi criado o curso de Retórica e o próprio bispo ministrava aulas de francês.¹⁵ Tendo em vista as interrupções sofridas pelo seminário episcopal de São Paulo, como então se formavam os eclesiásticos? As pastorais dos dirigentes do bispado indicam que grande parte da formação dos sacerdotes ficava a cargo dos párocos nas freguesias. Tal formação seria controlada pelos bispos através das ordens e advertências que enviavam aos párocos.

No primeiro período de vacância da diocese, em 1750, o vigário capitular Mateus Lourenço de Carvalho expediu a seguinte recomendação:

“Aos que não são sacerdotes, recomendamos que pelo ensino da doutrina cristã na forma das letras, pela frequência aos sacramentos, pela assistência nas igrejas e pelo exercício dos ministros eclesiásticos correspondentes as suas ordens, façam por se mostrarem dignos de serem elevados a dignidade do sacerdócio.”¹⁶

Dessa forma, os aspirantes ao ministério sacerdotal teriam suas lições com o pároco de sua freguesia. O auxílio prestado pelo candidato ao seu pároco demonstraria aos dirigentes do bispado sua real vocação. Além dessa exigência, D. Fr. Antônio da Madre de Deus exigia certificado de conduta dos candidatos, como vemos a seguir:

¹³ idem, pp. 138-139.

¹⁴ ibidem.

¹⁵ Para o autor Augustin Wernet na administração de D. Fr. Manuel introduziram-se as idéias iluministas propagadas por Pombal. O autor ressaltou que a biblioteca do bispo prestigiava sobremaneira a cultura francesa e contava com um grande número de obras antijesuíticas. Augustin Wernet, *A Igreja Paulista no século XIX*, São Paulo: Ática, 1987, pp. 32-34.

¹⁶ Arquivo Monsenhor Jamil Nassif Abib, Rio Claro, Cópia xerográfica da pastoral de Mateus Lourenço de Carvalho, 18 de abril de 1750, Livro de tombo da freguesia de Cunha, p. 63v.

“Também mandamos que os seculares que pretenderem ser admitidos às Ordens, não serão sem primeiro constar, por certidão do seu pároco e diligências particulares que para isso se farão, em como têm andado ao menos por espaço de um ano com hábito honesto.”¹⁷

Assim, a admissão dos candidatos ao ministério sacerdotal dependia primeiramente do certificado emitido pelo pároco. Esse certificado faria parte do processo posterior que seria instaurado para provar a idoneidade do candidato aos olhos da Igreja, como veremos mais adiante. Nas advertências e punições que os dirigentes do bispado dirigiam aos párocos há destaque para os que estavam se formando na carreira eclesiástica. Em 1773, Antônio de Toledo Lara ordenou que nenhum sacerdote do bispado usasse adornos de ouro e outras pedras preciosas, ou usasse calções, botas com esporas e outros apetrechos. A proibição alcançava também os estudantes, aos quais ameaçou:

“... os que tem tonsura pena de pagarem quatro mil réis em que ei por condenados; os que tem coroinha de licença, pena de prisão, e não usarem mais dela, e não se continuar com seus papéis. E isto mesmo observarão os estudantes que se acharem admitidos, ou que se tiverem de admitir, o que farão certo por certidão jurada do seu reverendo pároco, sem a qual não serão admitidos os que tiverem de habilitar. E o escrivão da câmara, pena de suspensão, não prosseguirá com as diligências dos habilitandos.”¹⁸

Antônio de Toledo Lara ameaçava, portanto, paralisar o processo de investigação, sem o qual o candidato não se ordenaria. A punição alcançaria candidatos em todos os estágios da formação sacerdotal, desde os tonsurados¹⁹ até os que estavam em vias de se ordenar. As etapas de formação dos sacerdotes no aspecto canônico compunham-se de sete graus. Os primeiros quatro, segundo as *Constituições*, compunham-se as ordens menores: ostiário, leitor, exorcista e acólito. Os três últimos graus denominavam-se ordens maiores ou sacras: subdiácono, diácono e presbítero. A passagem de um grau para outro era precedido de investigação extrajudicial de limpeza de sangue e necessitava de certificado do pároco sobre o

¹⁷ ACMSP, Pastoral de D. Fr. Antônio da Madre de Deus, 10 de julho de 1751, Livro de tombo da freguesia de Araçariguama (10-1-33), p. 3.

¹⁸ ACMSP, Pastoral de Antônio de Toledo Lara, 24 de julho de 1773, Livro de tombo da freguesia de Araçariguama (10-1-33), p. 43.

¹⁹ A tonsura não constituía propriamente um grau dentro da formação sacerdotal, mas significava segundo as *Constituições* “uma disposição para as Ordens, pela qual os que a recebem ficam dedicados à Igreja e denominam-se clérigos”. Para receber a primeira tonsura era necessário que o indivíduo fosse crismado, tivesse ao menos a idade de sete anos, soubesse a doutrina cristã e ler e escrever. O símbolo da tonsura era um corte circular rente ao cabelo bem no alto da cabeça. Este círculo era também denominado “coroa”. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, São Paulo: Typographia 2 de dezembro, 1852, Livro Primeiro, Tít. I, párag. 211.

comportamento do candidato na “vida e costumes”. Este processo era imposto também aos que iam receber a primeira tonsura.²⁰

Segundo Luiz Carlos Vilalta, nos processos de habilitação de *genere, vitae et moribus*, existentes do século XVIII no arquivo de Mariana, Minas Gerais, há inquirições referentes à limpeza de sangue, pureza de costumes e patrimônio dos candidatos ao sacerdócio. Quanto à limpeza de sangue, assinalou o autor que os impedimentos constituíam em ser filho ilegítimo, ter sangue judeu, ser cristão-novo, mouro ou mulato e ser herege penitenciado ou pelo Santo Ofício.²¹

Em 1764, o vigário capitular Manoel de Jesus Pereira também ressaltou a “limpeza de sangue” como um dos requisitos necessários para que a diocese contasse com sacerdotes “sábios e virtuosos”. Apesar das exigências da Igreja em relação aos candidatos, parece ter sido grande a procura pela formação sacerdotal na sociedade colonial. Por isso, Manuel de Jesus Pereira advertiu que o número das ordenações deveria corresponder à necessidade da diocese, ou seja, não deveria ser ordenado quem não tivesse imediatamente trabalho com que se ocupar. Tal observação sugere que havia sacerdotes que, ao invés de se ocuparem com o serviço nas paróquias, desempenhavam outras atividades. Para modificar essa situação, segundo Manoel de Jesus Pereira, seria necessário observar as intenções dos candidatos ao sacerdócio. Em suas palavras,

“Hão de ser sujeitos de quem me certifique que querem ser clérigos somente para servirem a Deus nesse estado e não para outros fins.”²²

Com essa mesma preocupação Antônio de Toledo Lara, em 1773, lamentava:

“Tem mostrado a experiência que muitos procuram coroa de licença a fim de gozarem de isenções sem se ocuparem dos serviços da Igreja, porque suposto alguns se costumam adir a elas, não cumprem com suas obrigações, servindo-lhes somente de título colorado para suas pretensões...”²³

²⁰ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, op. cit., Livro Primeiro, Tít. I, parágs. 213 a 217.

²¹ Luiz Carlos Vilalta, *A “Torpeza Diversificada dos Vícios”: celibato, concubinato e casamento no mundo dos Letrados de Minas Gerais (1748-1801)*, dissertação de mestrado apresentada na USP, 1993, pp. 78-123.

²² Arquivo Monsenhor Jamil Nassif Abib, Rio Claro, Cópia xerográfica da pastoral de Manuel de Jesus Pereira, 13 de dezembro de 1764, Livro de tombo da freguesia de Sorocaba, pp. 44v.

²³ ACMSP, Pastoral de Antônio de Toledo Lara, 24 de julho de 1773, Livro de tombo da freguesia de Araçariguama (10-1-33), p. 43.

Essas advertências comprovam que o ministério sacerdotal exercia forte atração em meio à sociedade colonial. Luís Carlos Vilalta destacou que a carreira sacerdotal atraía indivíduos de vários grupos sociais, ou seja, desde mulatos e brancos pobres até filhos de famílias abastadas. Entre os atrativos da carreira sacerdotal, estava o *status* social que ela conferia, bem como o retorno econômico aos sacerdotes que conseguiam dirigir paróquias centrais e populosas. Além disso, o acesso ao sacerdócio era um mecanismo para a resolução de problemas relativos à divisão da herança ou de sobrevivência no seio de muitas famílias coloniais.²⁴

Havia também os privilégios conferidos pela carreira sacerdotal, conforme assinalam as pastorais acima. Entre os privilégios destaca-se principalmente a isenção que gozavam do foro judicial, ou seja, desde a tonsura até depois de ordenados, os indivíduos que cometessem crimes seriam julgados somente no foro eclesiástico e não pelo foro civil. Caso fosse constatado pelo pároco esse tipo de interesse no aspirante ao sacerdócio que estava sob sua observação, deveria o pároco mandar fechar a tonsura, impedindo o acesso de tal indivíduo ao ministério da Igreja. Demonstrando assim que muitos procuravam o estado sacerdotal com o fim de gozarem dos privilégios e isenções inerentes à carreira, legando para o segundo plano os seus deveres enquanto ministros da Igreja.

As medidas dos dirigentes do bispado de São Paulo exprimem a preocupação em controlar o processo de formação dos futuros padres nas freguesias. Pode-se considerar que havia dificuldade para esse controle, já que os candidatos encontravam-se dispersos pelas paróquias do vasto território do bispado paulista. Acreditamos, portanto, que grande parte dos clérigos do bispado de São Paulo deveram sua formação, ao menos durante as primeiras etapas, aos sacerdotes das paróquias a que pertenciam. Como vimos nas pastorais, desde o momento em que o candidato recebia tonsura era-lhe exigido comportamento condizente ao estado de sacerdócio. Através dos párocos, os dirigentes do bispado intentavam exercer controle sobre os futuros sacerdotes, procurando obstruir o caminho daqueles que se aproximavam dessa carreira com intenções avessas às da Igreja.

Para Luiz Carlos Vilalta o controle dos aspirantes do sacerdócio pretendido pela Igreja não foi possível, ao menos na sociedade mineira. Na análise de uma amostra dos processos de

²⁴ Luiz Carlos Vilalta, op. cit., p. 74 e 77.

genere, vitae et moribus concluiu o autor que muitos impedimentos eram relaxados nos processos de habilitação. Os relaxamentos incidiram principalmente nos casos de mulatismo, ilegitimidade e também na verificação dos costumes do candidato. Vilalta ressaltou que ocorriam muitas fraudes por parte dos candidatos para conseguir a dispensa dos impedimentos. As fraudes ocorriam também por parte dos párocos responsáveis pelo levantamento de informações dos candidatos provenientes de suas freguesias.²⁵

A ocorrência de fraudes nos processos de *genere, vitae et moribus* levou o autor a destacar que candidatos de famílias abastadas exerciam influência no levantamento de informações realizados pelos párocos. Além disso, considerando os casos de dispensa por ilegitimidade e concubinato, o recrutamento do clero mineiro, longe de constituir-se como exemplo de conduta, era um espelho do desregramento moral condenado veementemente pela Igreja na sociedade mineradora. Sem desprezar esse aspecto do corpo clerical mineiro ressaltado pelo autor e por outros estudos sobre a sociedade colonial, queremos destacar a atração que a carreira sacerdotal exercia nessa mesma sociedade. A tentativa dos candidatos para que fossem relaxados os impedimentos, poderia exprimir o desejo de uma carreira rendosa ou de *status* social. Mas poderia exprimir também (por que não?) uma inclinação do indivíduo para o ministério do sacerdócio.

Várias pastorais dos dirigentes do bispado de São Paulo cobraram dos candidatos a existência dessa inclinação para exercer o ministério da Igreja. Devemos salientar, porém, que a formação do clero paulista, levada a cabo principalmente pelos sacerdotes das freguesias, não estava de acordo com as normas tridentinas. Como vimos, o Concílio ordenava a criação de seminários principalmente para retirar os candidatos do seu meio social; e a forma efetivada pelos dirigentes do bispado para a formação do clero impunha que os candidatos participassem de todas as atividades religiosas das freguesias. Diante dessa realidade, os bispos e vigários capitulares desenvolveram formas de controle para a formação dos candidatos espalhados pelo bispado, procurando retirar do meio clerical os indivíduos que não se adequavam ao perfil de bons sacerdotes. Tal preocupação encontrava-se presente também em meio ao poder secular. Numa carta de D. Maria I ao bispo D. Fr. Manuel da Ressurreição, de 1789, a rainha expôs longamente o que a Igreja e o Estado português esperavam do

²⁵ *idem*, pp. 78-123.

desempenho dos sacerdotes na Colônia. A carta chegou, porém, após o falecimento do bispo. A publicação do conteúdo integral da carta foi feita em forma de pastoral para todos os párocos do bispado pelo vigário capitular Antônio José de Abreu, em 1790. A rainha explicitou sua preocupação com a conservação da pureza da fé e a regularidade da disciplina eclesiástica. A carta versava justamente sobre a formação e ordenação dos candidatos ao sacerdócio no bispado paulista.

Evocando sua obrigação de protetora da Igreja, na realidade D. Maria I exercia seu direito de interferir na formação, ordenação e disciplina dos eclesiásticos na capitania de São Paulo. Neste ponto ordenou a rainha:

“Por esta ocasião devo participar-vos que suposto eu mande algumas vezes expedir avisos para que hajam de ser admitidos ao sacerdócio alguns sujeitos, não é contudo a minha real intenção neste caso, mais do que levantar a proibição que tenho posto de promoverdes alguns dos meus vassallos a ordem sem licença minha, ficando-vos aliás livre e até recomendado por mim a não deferir a quem se não qualificar perante vós com todos os requisitos necessários para a alta dignidade a que aspira.”²⁶

Dessa forma a rainha, que detinha o direito de apresentar os candidatos para os cargos eclesiásticos pelo título de Grã-Mestre da Ordem de Cristo, arrogava-se também o poder de indicar os indivíduos que receberiam o sacramento da Ordem. Esse poder, porém, não poderia ser causa para o bispo ordenar candidatos que não possuíssem a idoneidade necessária para exercer o ministério da Igreja. Ou seja, os direitos reais teriam que prevalecer, mas permanecia da alçada episcopal a responsabilidade pela qualidade do clero a ser ordenado. Seria possível ao bispo contemplar a recomendação da rainha sem ferir os direitos e poderes reais?

Essa questão remete-nos para a condição de formação e atuação dos eclesiásticos no bispado de São Paulo, bem como para as relações que se estabeleceram entre estes e os representantes da Coroa na capitania na segunda metade do século XVIII. Como vimos, na manutenção do seminário do bispado de São Paulo a colaboração e o conflito entre as autoridades civis e religiosas da capitania concorreram tanto para a abertura como para o fechamento do mesmo. Dessa forma, está claro que o caráter das relações estabelecidas entre os dois poderes poderia colaborar para a efetivação das medidas dos dirigentes do bispado de São Paulo, mas poderia também obstá-la.

Na carta enviada ao bispo D. Fr. Manuel da Ressurreição, D. Maria I destacou sua tarefa de protetora da Igreja enquanto soberana do reino português. Aludia, dessa forma, ao regime do Padroado vigente em Portugal e no Ultramar, o qual outorgou aos monarcas portugueses direitos e obrigações em relação à atuação da Igreja. Entre as obrigações da Coroa portuguesa destaca-se a manutenção do culto religioso, a qual seria realizada através da administração dos dízimos arrecadados em seus domínios. Por outro lado, os monarcas portugueses detinham o direito de apresentar os candidatos para os cargos eclesiásticos²⁷.

As recomendações da rainha ao bispo, objetivavam destacar o papel dos sacerdotes como súditos reais. Como vemos a seguir:

“... deveis lembrar-lhes [aos sacerdotes] as obrigações que lhe são anexas, quais são a fidelidade, amor e obediência que os vassalos devem ao soberano, como a mesma religião ensina e manda, instruindo deste modo, persuadindo aos povos e a si mesmo. Quem os ensina deve estar convencido de que não é bom cristão quem não for bom vassalo, e de que sem amor, fidelidade e obediência ao soberano, não pode haver amor, fidelidade e obediência a Deus.”²⁸

Ou seja, a obrigação do bispo era convencer seus sacerdotes de que através dos sentimentos de fidelidade e amor à rainha eles estariam sendo fiéis e amorosos com Deus. Somente incorporando esta concepção de religião unida ao poder temporal é que os sacerdotes poderiam exercer o papel de instrutores dos fiéis. Essa recomendação real sugere que o comportamento dos eclesiásticos paulistas poderia não estar adequado à sua condição de vassalos reais. De fato, esta correspondência de D. Maria I chegou no fim da administração de D. Fr. Manuel da Ressurreição. O tempo de sua gestão foi marcado por vários conflitos com o governador Martim Lopes Lobo de Saldanha, o qual enviou à rainha inúmeras queixas do bispo e dos eclesiásticos paulistas, como veremos mais adiante. Por ora, queremos sublinhar que entre as reclamações de Martim Lopes Saldanha ressalta-se a desobediência dos eclesiásticos aos representantes da Coroa na capitania - inclusive ao próprio governador - e o caráter “independente” e “soberbo” do bispo. Nesse sentido, a advertência da rainha poderia proceder das queixas que foram enviadas pelo governador. O contexto não retira, porém, o

²⁶ idem.

²⁷ Sobre a gestão e funcionamento do regime do Padroado na Colônia ver Capítulo 2, item b, deste trabalho: “Vicissitudes da criação da diocese paulista”.

²⁸ ACMSP, Pastoral de Antônio José de Abreu, 25 de novembro de 1790, Livro de tombo da freguesia de São Roque (10-3-25), p. 40.

caráter de submissão que o poder temporal tentava impor ao poder eclesiástico na Colônia, e ao mesmo tempo, sugere o conflito entre as autoridades das duas esferas na capitania de São Paulo.

A disciplina que, segundo D. Maria I, deveria reinar entre todos os fiéis do bispado só seria atingida na medida em que o bispo seguisse as prescrições canônicas para a formação do clero. Conforme a rainha, todas as diligências episcopais para impor disciplina aos fiéis seriam inúteis se ele não pudesse contar com ministros “dignos de serem chamados a sorte do vosso ministério”.

Considerando o aspecto de vassalos reais evocado na carta de D. Maria I veremos como os sacerdotes e os dirigentes do bispado de São Paulo atuaram junto ao poder temporal da capitania.

b) A atuação dos eclesiásticos como vassalos do rei

Os pedidos enviados na primeira metade do século XVIII por várias autoridades paulistas ao rei D. João V, para que fosse criada uma diocese na capitania de São Paulo, apontavam a necessidade da presença de um bispo para exercer maior controle entre os eclesiásticos. Apontavam também para o estado de abandono dos fiéis, devido à grande distância que se encontrava o prelado do Rio de Janeiro responsável pela administração religiosa da capitania até 1745²⁹. Embora enfatizada nos pedidos dos governadores e da câmara paulista, a presença dos bispos na segunda metade do período setecentista resultaria em vários conflitos na administração dos representantes da Coroa na capitania de São Paulo. Entre a criação da diocese e o final do século XVIII a capitania passou por períodos em que conviveram administrativamente bispos, governadores e câmara; outros em que só houve a presença dos bispos e a câmara (período em que ocorreu a supressão do cargo de governador de São Paulo), e outros ainda em que a administração da capitania estava dividida entre os governadores e os vigários capitulares.

A supressão do governo autônomo de São Paulo em 1748, deixou sem governador a capitania que havia recentemente recebido D. Bernardo Rodrigues Nogueira (1746-1748)

como primeiro bispo. A administração do segundo bispo paulista, D. Fr. Antônio da Madre de Deus Galvão (1751-1764), transcorreu inteiramente durante a submissão civil de São Paulo ao governador do Rio de Janeiro. Alguns autores apontam este período como de grande descontentamento dos paulistas e da câmara, a qual enviou reiterados pedidos ao monarca D. José I e ao seu ministro Sebastião José de Carvalho, para que fosse restabelecido governo na região. Reclamavam os camaristas do abandono e da decadência econômica que sofria a região pela falta de um governador.³⁰

O restabelecimento da autonomia administrativa civil de São Paulo viria com D. Luís Antônio de Souza Botelho Mourão, Morgado de Mateus, em 1765. Segundo Heloísa Liberalli Bellotto este governador foi escolhido cuidadosamente pelo primeiro ministro de D. José I, com o objetivo de militarizar a capitania. Morgado de Mateus vinha com a missão de preparar a capitania para a política de defesa da Colônia do Sacramento e do Rio Grande, regiões que estavam sendo ameaçadas pelos espanhóis.³¹

O governador chegou à capitania após a morte de D. Fr. Antônio da Madre de Deus. Seguindo as orientações pombalinas que exigia controle e defesa dos territórios do Sul da Colônia, Morgado de Mateus iniciou sua política de fundação de novas vilas naquela região. A fixação de portugueses nas regiões fronteiriças do Sul traria maior apoio à política metropolitana que tentava impedir o avanço dos espanhóis. Dessa forma, muitos paulistas foram incentivados e até obrigados pelo governador a povoarem as fronteiras sulistas.

Para garantir o estabelecimento de uma nova povoação era necessário a presença de sacerdotes para exercer as atividades religiosas. Dessa forma, entre as medidas do governador nas fundações e povoações das vilas ressalta-se o envio de eclesiásticos para atender espiritualmente aos colonos.

No tempo de Morgado de Mateus o povoamento das regiões do Sul foi marcado por conflitos constantes. A questão que se apresentou aos religiosos que serviam na região de Lages expressa bem os conflitos que permeavam as administrações das autoridades civis e religiosas coloniais. Essa região fora alvo das medidas governamentais de D. Luís, as quais

²⁹ Sobre os acontecimentos que antecederam a criação da diocese de São Paulo, em 1745, ver o capítulo 1, item b, deste trabalho.

³⁰ Heloísa Liberalli Bellotto, *Autoridade e Conflito no Brasil Colonial: O governo de Morgado de Mateus em São Paulo*, São Paulo: Ed. Conselho Estadual de Artes e Ciência Humanas, 1979, pp. 40-43.

³¹ idem, p. 49.

visavam o aumento da povoação nos territórios do Sul da Colônia. Em 1768, Morgado de Mateus comunicava ao bispo do Rio de Janeiro que havia enviado a Lages o capitão-mor regente Antônio de Correio Pinto, com toda sua família, para estabelecer efetivamente a dita povoação. Juntamente com o capitão foram enviados dois religiosos - com as devidas licenças do vigário capitular do bispado de São Paulo - para erigirem capela e administrarem os sacramentos “para os miseráveis que ali vivem”. Todavia, reclamava o governador de São Paulo ao bispo carioca que, após um ano de trabalho dos dois religiosos e a despeito de todas as despesas eles haviam custado à fazenda real essas diligências, o vigário de vara de Viamão impugnou as atividades religiosas dos dois padres, argumentando que a povoação pertencia ao bispado do Rio de Janeiro. Pedia D. Luís, portanto, que o bispo do Rio tomasse as devidas providências com o vigário de vara de Viamão que estava sob sua jurisdição, a fim de que não se frustassem todos os seus esforços, “por me parecer serão para glória de Deus e proveito para as almas dos que ali vivem”.³²

O governador enviou também uma carta ao conde de Azambuja, vice-rei do Estado do Brasil, rogando-lhe que intercedesse a seu favor junto ao bispo do Rio do Janeiro. Na correspondência D. Luís apontou os diversos motivos que o mobilizaram para a povoação da região de Lages. Entre eles, estava o atendimento espiritual da população,

“... porque os habitantes padecem não só as maiores misérias temporais, mas também a maior falta de socorros espirituais, por ficarem a alguns dos párocos em distância de mais de cinquenta léguas, não podendo nunca ouvir missa, nem pela desobriga da quaresma confessarem-se, e até os rapazes se batizam já adultos, era preciso que o demônio se não descuidasse de atalhar os meios com que se lhes fabrica sua ruína...”³³

Além da necessidade de atendimento espiritual da região, Morgado de Mateus usou o argumento com o Conde de Azambuja da importância estratégica de Lages. Segundo o governador, era necessário que os obstáculos colocados pelo vigário de vara de Viamão aos dois religiosos fossem retirados, pois significavam prejuízo ao próprio Estado, o qual necessitava do povoamento em

³² *Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo*, “Correspondencia do Capitão-General D. Luis Antonio de Souza Botelho Mourão, 1766-1768”, S. Paulo, Typographia Aurora, 1896, vol. XXIII, p. 310. (daqui em diante será somente DI).

³³ *idem*, p. 312.

“... paragem tão fronteira, e que tanto necessita de fortificar, por ser o mais vizinho do caminho das Sete Missões, por onde em ocasião de guerra nos podem cortar facilmente a comunicação que podemos ter por terra com os nossos domínios de Viamão.”³⁴

As cartas enviadas pelo governador paulista às autoridades do Rio de Janeiro demonstram a necessidade de povoação na região de Lages, por constituir passagem para os espanhóis às regiões de domínio português. Essa questão permite, porém, evidenciar as condições dos habitantes destes lugares fronteiriços e as medidas que eram próprias dos governadores para assegurar o povoamento de uma nova região. Devemos salientar que uma das condições para o assentamento dos habitantes em Lages era a existência do atendimento espiritual aos mesmos. Nesse sentido, o governador não poupou gastos da fazenda real, enviando inclusive recursos para que fosse erigida capela e para o pagamento dos religiosos enviados. Se atentarmos para a situação religiosa dos habitantes antes do envio dos dois religiosos, tal como foi descrita por D. Luís ao conde de Azambuja, veremos que, no entendimento do governador, a povoação estava a caminho da ruína, concorrendo para isso a falta de aplicação dos sacramentos e de missa aos domingos. Impedir o exercício das funções dos religiosos em Lages, de acordo com as palavras de D. Luís, poderia colocar a perder toda a povoação. Não há dúvida, porém, que nesse conflito estava em jogo o poder de jurisdição de um território. Caso contrário, teria o governador recorrido de forma tão veemente ao bispo e ao vice-rei? O que teria movido o vigário de vara de Viamão a impedir o exercício das funções religiosas aos dois frades enviados pelo governador?

Numa carta enviada em 1767 ao Morgado de Mateus, pelo capitão-mor Antônio Correia Pinto, este comunicava-lhe o impedimento que havia interposto o vigário de vara aos dois religiosos. Segundo o capitão-mor no ano anterior havia passado na região um religioso carmelita, chamado Fr. Manoel Caetano, o qual desobrigara alguns moradores cobrando novecentos réis cada um. O mesmo religioso batizou algumas pessoas por três moedas e até vendeu o sacramento do crisma, que só poderia ser administrado por um bispo, por cinco patacas. Segundo o capitão Antônio Correia Pinto, o religioso carmelita desejava, no ano de 1768, exercer as mesmas funções do ano anterior, porém, ao chegar encontrou os dois religiosos enviados pelo governador D. Luís. Diante disso, Fr. Manoel Caetano persuadira o vigário de vara de Viamão a impedir os religiosos de realizar suas funções e a levantar a

³⁴ *ibidem*, p. 313.

questão de jurisdição da região de Lages.³⁵ A disputa da região passava, portanto, pela arrecadação das taxas que as atividades religiosas rendiam aos sacerdotes.

Uma atestação redigida pelo juiz ordinário da vila de Curitiba, pertencente à capitania de São Paulo, tinha o propósito de demonstrar que a administração da justiça em Lages pertencia a essa vila. De tal forma, dizia o juiz, que todos os processos de devassas realizados em Lages passaram pelo seu cartório, incluindo também a administração dos testamentos e a apreensão dos bens dos falecidos. Os dízimos também eram cobrados pelos dizimeiros da vila de Curitiba.³⁶

Esse documento do juiz atestava que a jurisdição secular da povoação de Lages pertencia à vila de Curitiba, e por conseguinte à capitania de São Paulo. Ficava, contudo, em aberto a qual bispado pertencia a povoação. A dúvida decorre do fato de que os limites territoriais dos governos seculares e religiosos na Colônia nem sempre se constituía de forma coincidente. Podemos dizer que, nesse caso, a discrepância entre os limites da capitania e os do bispado de São Paulo teria levado as autoridades a disputarem a região. Ou seja, mesmo pertencendo no âmbito secular à capitania paulista, a povoação de Lages poderia pertencer à jurisdição religiosa do bispado do Rio de Janeiro, contra os argumentos propostos pelo juiz da vila de Curitiba.

Em carta enviada ao bispo do Rio de Janeiro, o vigário capitular de São Paulo recorreu à deliberação pontifícia quanto aos limites da diocese paulista no momento de sua criação. Argumentou o vigário, a partir dessa deliberação, que a vila de Curitiba pertencia ao bispado de São Paulo e, em decorrência disso, a povoação de Lages, situada no distrito curitibano, também fazia parte de sua jurisdição. Refutava, dessa forma, qualquer vinculação daquela localidade com o bispado do Rio de Janeiro.³⁷

Em resposta à argumentação das autoridades civis e religiosas de São Paulo, o bispo do Rio de Janeiro enviou em 1768 a seguinte resposta ao governador D. Luís Antônio de Souza Botelho Mourão:

“... é muito conveniente estabelecer-se a nova povoação no lugar das Lages, tanto para aumento e maior segurança do Estado, como para benefício das almas dos moradores, que já viviam dispersos nesse mesmo lugar, e nem meu ânimo é, nem tão pouco foi o do vigário de

³⁵ *ibidem*, p. 314.

³⁶ *ibidem*, p. 316.

³⁷ *ibidem*, pp. 319-320.

Viamão embarçar a continuidade de tal povoação. (...) mas não posso deixar de ponderar a vossa excelência que o vigário de vara de Viamão, não sem fundamento mandou fazer aquele procedimento, porque os de Viamão tem para si que é sem questão pertencer ao seu governo aquele lugar das Lages porque é tradição...”³⁸

Parece que o prelado do Rio de Janeiro preocupava-se com o estabelecimento da nova povoação, embora não pudesse deixar de assinalar que o procedimento do vigário de Viamão não fora incorreto. Além de recorrer à tradição dos habitantes da região, o bispo carioca invocou as divisas que foram estabelecidas pelo rei no momento da criação do bispado de São Paulo em 1745 em apoio à tese de que a região de Lages pertencia ao seu bispado. Contudo, considerando que essa questão levaria tempo para encontrar resolução, o prelado do Rio de Janeiro cedeu ao Morgado de Mateus:

“... tenho já concedido licença aos dois religiosos para confessarem, e por carta ordeno ao vigário de vara de Viamão que lhes dê todas as mais faculdades de que necessitarem...”³⁹

Findava assim a questão de jurisdição de Lages, a qual ficou pertencendo à capitania e bispado de São Paulo até 1820. Na decisão do bispo do Rio de Janeiro, contudo, podemos entrever um confronto velado com o governador de São Paulo, na medida em que o prelado reconhecia a região como sua, e apenas por sua autoridade concedia licença aos religiosos paulistas. Ou seja, embora não admitindo as pretensões do governador e do vigário capitular de São Paulo, mesmo assim o bispo quis que prevalecesse o atendimento espiritual na região pelos dois religiosos paulistas, para que os moradores não sofressem pela falta de ministros eclesiásticos.

A resolução, entretanto, foi motivo de várias reclamações posteriores por parte do governador de Santa Catarina, o qual discorreu ao vice-rei do Estado do Brasil sobre a usurpação cometida pelo governador de São Paulo. Em 1787, o governador de Santa Catarina ao comunicou vice-rei a seguinte resolução:

“... eu vi a necessidade de por um destacamento nas margens do rio de Santa Clara, (...) para que este governo ficasse com título de propriedade, a fim de que os da capitania de São Paulo

³⁸ DI, “Correspondencia do Capitão-General Dom Luiz Antonio de Souza, 1767-1770”, São Paulo, Typographia da Cia. Industrial de SP, 1896, vol. XIX, pp. 7-8.

³⁹ idem, pp. 8-9.

o não venham usurpar, como sucedeu com a vila de Lages, que o senhor general D. Luís Antônio mandou edificar em um terreno que lhe não pertencia...”⁴⁰

A carta evidencia a constante disputa pelas regiões entre os governadores, os quais tinham que tomar providências preventivas para que a capitania vizinha não tomasse posse de terrenos de sua região. Esse comportamento revela a falta de centralização administrativa na Colônia e, a partir daí, os grandes poderes que se viram investidos os capitães-generais das capitanias. Em meio as essas disputas marcavam presença as autoridades eclesiásticas, que por sua vez não desejavam ver diminuídos os territórios dos seus bispados.

As dificuldades enfrentadas na fundação de novas povoações pelo governador de São Paulo, D. Luís Antônio de Souza Botelho Mourão, não se restringiam às disputas de terrenos com as autoridades das capitanias e bispados vizinhos. Para garantir a fixação dos habitantes, era necessário, como vimos, o estabelecimento das atividades religiosas nos novos lugares. Esse estabelecimento encontrava dificuldades no recrutamento de sacerdotes que acompanhassem as expedições, bem como na aceitação pela parte dos colonos dos ministros eclesiásticos enviados pelo governador. Acontecia muitas vezes do governador não encontrar, entre os seculares, clérigos que acompanhassem as expedições do sertão ou que dirigissem as atividades nas novas capelas. Em 1770, enviou D. Luís um requerimento ao provincial da Ordem dos carmelitas, solicitando um religioso:

“... compreenderá vossa reverendíssima a precisão que há de um capelão idôneo para as expedições do sertão, o qual não se acha o reverendo vigário capitular entre os clérigos da sua jurisdição pela falta que há deles, e como os requisitos necessários se acham na pessoa do padre Fr. Bento Roiz de Santo Ângelo, requeiro da parte da vossa majestade (...) o faça aprontar com brevidade para ir servir esta ocupação...”⁴¹

A presença de um capelão nas expedições era obrigatória, para que não faltasse a aplicação dos últimos sacramentos ao grande número de pessoas que morriam nas expedições. Mediante as inumeráveis atividades impostas pelo governador, foi constante sua reclamação sobre a falta de sacerdotes seculares para acompanharem as expedições ou para se ocuparem no estabelecimento das novas localidades. A falta de sacerdotes seculares obrigava o

⁴⁰ DI, “Documentos relativos a criação, extensão e desmembramento das capitanias de que resultou S. Paulo, como circunscrição política do Brasil ou respeitantes a sua extensão jurisdicional e as suas questões de limites”, S. Paulo: Casa Vanorden, 1929, vol. XLVII, p. 173.

⁴¹ DI, “Yguatemy”, S. Paulo, Escola Typographica Salesiana, 1902, vol. VI, p. 57.

governador a recrutar sacerdotes regulares, os quais, dentre todo o grupo sacerdotal da Colônia, foram os menos bem vistos pelas autoridades, concorrendo para isso a falta de controle dos superiores das ordens religiosas sobre seus subalternos.

Os sacerdotes enviados para trabalhar nas novas vilas eram favorecidos pelo governador com o pagamento de cômguas pela fazenda real. Pelo regime do Padroado, a fazenda real era obrigada a pagar a cômguia aos párocos, porém o que se verificou na Colônia é que grande parte dos sacerdotes sustentavam-se com as taxas recebidas dos fiéis pela administração dos sacramentos e outras atividades religiosas. Contudo, os sacerdotes enviados para estabelecerem as novas povoações, principalmente se a iniciativa cabia ao governo secular, eram favorecidos com o pagamento de cômguia, sem estarem sujeitos apenas às taxas cobradas dos fiéis e tampouco aos atrasos nos pagamentos por parte da fazenda real. Em 1768, expediu D. Luís a seguinte ordem:

“Porquanto sua majestade, que Deus guarde, me tem ordenado por repetidas ordens, se estabeleçam nesta capitania muitas povoações, em que se juntem os moradores que sem domicílio certo andam vagando por ela, e é certo que sem pároco que administre os officios divinos se não podem fazer os referidos estabelecimentos: ordeno ao provedor da fazenda real mande satisfazer anualmente a cada um dos párocos de Sabaúna e Ararapira, cinquenta mil réis de sua cômguia...”⁴²

Além da cômguia estipulada, o governador ordenou ao provedor da fazenda real que pagasse vinte mil réis para os guisamentos das novas freguesias. Segundo Guilherme Pereira das Neves o guisamento ou ordinária era uma contribuição da fazenda real que se destinava à sustentação das atividades do templo, como a aquisição de cera e de vinho, e que pertencia à fábrica da igreja.⁴³ O favorecimento do governador aos párocos das novas regiões poderia até ultrapassar as rendas estipuladas pela fazenda real. Em 1767, D. Luís dirigindo-se ao pároco da povoação de Sabaúna, comunicou:

“... agora desejo que vossa reverendíssima continue com saúde perfeita para se poder aplicar com o seu costumado zelo e atividade no adiantamento da nova povoação de Sabaúna, que tanto desejo concluir. Pelo ouvidor de Parnaguá remeto a vossa reverendíssima doze mil e oitocentos réis para ajuda de algum hábito, ou gastos particulares de vossa reverendíssima, em que desejo muito atender.”⁴⁴

⁴² DI, “Ofícios do Cap. Gen. D. Luiz Antonio de Souza Botelho Mourão aos diversos funcionários da Capitania, 1765-1771”, S. Paulo, Typographia do Globo, 1940, vol. LXV, p. 236.

⁴³ Guilherme Pereira das Neves, *E Receberá Mercê: A Mesa da Consciência e Ordens e o Clero Secular no Brasil, 1808-1828*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997, p. 69.

⁴⁴ DI, “Ofícios do Cap. General D. Luiz Antonio de Souza Botelho Mourão (Morgado de Mateus) aos diversos funcionários da Capitania, 1766-1767”, São Paulo, Tip. Globo, 1943, vol. LXVII, p. 160.

Tal benevolência de Morgado de Mateus não atingia, entretanto, todos os párocos. A resposta que enviou ao pároco Francisco da Piedade, em 1767, demonstra que os gastos da fazenda real nas novas povoações não estavam direcionados indistintamente a todos os sacerdotes. Disse D. Luís que as solicitações enviadas pelo pároco para o estabelecimento da nova vila eram todas muito justas, todavia a provedoria da fazenda real não possuía réditos para tais despesas. Além disso, os pedidos do padre Francisco estavam fora das consignações que o governador podia fazer com os recursos da fazenda real. Em vez da ajuda solicitada, padre Francisco recebeu a seguinte ordem de D. Luís:

“... e que entrem com fervor a alimpar o mato, e a dar princípio as primeiras roças, para da produção destas entrarem com menos despesas a povoarem e a estabelecer-se, e depois de vermos seguros os princípios, cuidaremos no fundamento da capela e na providência da missa, no que por ora, se não pode cuidar sem vermos o efeito que produzirá esta diligência...”⁴⁵

Em algumas regiões novas estavam os sacerdotes fadados a incentivar os colonos às atividades que estruturariam a nova localidade, além de terem de exercer suas atividades religiosas sem contar com os recursos necessários para a mesma. Cumpria ao pároco, portanto, obter dos próprios moradores os recursos que trariam seu pagamento.

Uma das povoações que Morgado de Mateus não poupou esforços para estabelecer foi a freguesia de Iguatemi, na região Sul da Colônia. Acompanhar as expedições ou servir de capelão na nova povoação poderia significar incontestáveis incômodos para os religiosos ou mesmo o perigo de perecer no sertão. Em 1771, D. Luís enviou a seguinte correspondência ao provincial dos carmelitas:

“A notícia que tenho de se achar recolhido a esse convento gravemente enfermo o religioso que foi na expedição de povoadores de Iguatemi, me deixa interiormente sentido, pois não quisera que na dita diligência tivesse experimentado o menor incômodo...”⁴⁶

A volta dos religiosos que serviram naquela freguesia, saudáveis ou doentes, era motivo de preocupação por parte do governador. Em 1770, D. Luís enviou uma carta agradecendo ao Fr. Antônio de Santa Teresa os trabalhos prestados em Iguatemi. A carta continha também a seguinte recomendação,

⁴⁵ idem, pp. 72-73.

⁴⁶ ibidem, p. 174.

“Entretanto é preciso que vossa reverendíssima encubra quanto puder ao público todas aquelas notícias menos alegres, que possam de algum modo assustá-lo e entristecê-lo, por que assim convém para não desfalecer os ânimos e acharmos com mais facilidades os aventureiros necessários para povoarmos a fronteira.”⁴⁷

Tal recomendação demonstra a expectativa de uma fiel colaboração dos sacerdotes com o poder civil. Divulgar as agruras de Iguatemi significaria evidenciar as falhas administrativas do governador. Esperava-se que os religiosos servissem sua majestade nas atividades de povoamento, suportassem as dificuldades inerentes a tais atividades e ao mesmo tempo não incentivassem críticas à política administrativa civil. Essas condições provavelmente não predispunham os sacerdotes para o trabalho, dificultando a ação do governador. Prova disso é a lamentação deste ao tenente da freguesia de Iguatemi, em 1771:

“... tudo isto, é certo, estaria mais adiantado, se nos dessem prontas providências e não houvessem dificuldades que tem havido por parte do ordinário em me concederem párcos. Dificuldades que ainda vão continuando depois de verem aprovadas por sua majestade as minhas determinações.”⁴⁸

Dedicada a Nossa Senhora dos Prazeres – santa de devoção pessoal de D. Luís - a freguesia de Iguatemi causava muitos dissabores aos sacerdotes e à população que lá habitava. Pestes e doenças grassavam entre os colonos, motivando o governador a enviar imagens de santos para interceder a Deus pelos doentes. Em 1771, comunicava ao tenente João Barros, também atacado pela peste em Iguatemi:

“Também agora vai a imagem de São Sebastião, advogado contra pestes e se tiverem a fé de devoção, com que devem venerá-lo, os há de preservar daqui por diante muito seguros de semelhante contágio.”⁴⁹

Até 1773 as doenças ainda faziam mortos na freguesia de Iguatemi. Nesse ano D. Luís providenciou uma pintura de Nossa Senhora do Carmo, a qual foi benzida pelo prior dos carmelitas e colocada no altar da igreja matriz da cidade de São Paulo, onde recebeu orações de toda a comunidade, segundo relatou D. Luís, para amparar os moradores de Iguatemi. Em seguida a imagem foi levada para as religiosas de Santa Teresa, recebendo também as preces das religiosas, para que a santa “usasse naquela povoação das suas misericórdias”. O governador comunicou ao ajudante de ordens Antônio Lopes de Azevedo o envio da imagem

⁴⁷ *ibidem*, p. 114.

⁴⁸ *ibidem*, p. 151.

para a freguesia de Iguatemi, ordenando que se construísse uma igreja “para grande veneração da imagem de Nossa Senhora do Carmo”.⁵⁰

D. Luís assumia, dessa forma, a direção espiritual das novas povoações que fundava. Suas recomendações e providências em relação às pestes que atingiam os moradores revelam aspectos de uma sociedade que se pautava na religiosidade para resolver as dificuldades que se apresentavam. A administração de Morgado de Mateus coincidiu quase inteiramente com a vacância do bispado de São Paulo. Em meio às providências tomadas pelo governador, nota-se quase que a ausência da atuação dos vigários capitulares que estavam a cargo de dirigir a diocese. Tal circunstância, somada ao caráter autoritário e também devoto do governador, levou-o a ingerir também espiritualmente nos novos povoados. Além de enviar imagens de santos e recomendar que fossem venerados, o governador expediu, em 1773, ao ajudante de ordens Antônio Lopes de Azevedo, orações de São Roque:

“Também vai a oração de São Roque para remeter para a praça, com grande recomendação para todas as noites se rezar, como também o terço da paixão de Cristo, como já tenho dito por diferentes vezes.”⁵¹

Esforçava-se o governador para infundir devoção nos colonos de Iguatemi. Sua preocupação nesse sentido fazia-o até mesmo instruir os religiosos que partiam para a povoação. Em 1773, parabenizava os dois religiosos que estavam a caminho de Iguatemi, recomendando todos os esforços para o aumento do culto divino na região. Para tanto, instruiu D. Luís os frades,

“... infundindo em todos a devoção que devem ter com os mistérios da paixão de Cristo e Maria santíssima, rezando-lhe o terço freqüentemente e festejando-a no domingo dos Prazeres com a decência que for possível, ao menos com missa cantada. (...) Também lhes recomendo muito façam florescer a devoção ao escapulário de Nossa Senhora do Carmo, para cujo efeito lhe faço remeter uma grande quantidade deles já benzidos, para se lançarem às pessoas que ainda o não tiverem.”⁵²

Tais recomendações, próprias de um dirigente do bispado, evidencia que esse papel foi assumido por D. Luís Antônio de Souza nos tempos de vacância da diocese.

⁴⁹ DI, “Yguatemy”, S. Paulo, Escola Typographica Salesiana, 1902, vol. VII, p. 5.

⁵⁰ DI, “Yguatemy”, S. Paulo, Escola Typographica Salesiana, 1901, vol. VIII, pp. 31-23.

⁵¹ idem, p. 26.

⁵² ibidem, p. 10.

Embora mais características em regiões de fronteira, em outras partes da capitania as disputas pelo poder e os conflitos entre os moradores e os sacerdotes não deixavam de existir. Um exemplo disso foram os conflitos em torno da concessão e das outras taxas cobradas pelo pároco no exercício das atividades religiosas. Em 1773, os habitantes de Iguatemi enviaram um requerimento ao provisor do bispado, Gaspar de Souza Leal, reclamando das taxas cobradas pelo pároco:

“Dizem os moradores da nova praça de Iguatemi deste bispado, que eles como vassallos fiéis se acham povoando aquele continente por ordem expressa de sua majestade e pelo mesmo senhor lhe foi dado pároco que lhes administrasse o pasto espiritual, e porque na ocasião da satisfação dos preceitos anuais o mesmo pároco lhes pede a concessão ou dízimo pessoal (...) e os superintendentes até o presente não pagaram coisa alguma, parece que devem ser relevados daquela concessão não só porque se acham em uma praça de conquista, mas porque até agora não pagaram coisa alguma...”⁵³

Mediante tal requerimento o provisor enviou despacho considerando que ele não podia eximir pessoa alguma da concessão e que cada morador pagaria, portanto, um vintém na desobriga quaresmal. D. Luís, ocupando-se do caso, determinou que a cômputo do pároco fosse aumentada em vinte mil réis, recomendando ao mesmo que se conformasse com a quantia simbólica que os moradores pagassem por ocasião da quaresma. Em uma correspondência de 1774, Morgado de Mateus agradecia ao pároco por ter aceito sua determinação e a do provisor do bispado.⁵⁴

A resolução de D. Luís no caso de Iguatemi não tinha semelhança com sua conduta em outras freguesias do bispado. Em Iguatemi, o governador foi coerente com seus objetivos de povoação, não hesitando em aumentar a cômputo do pároco para contentar o mesmo e a população. Essa atitude, se tomada em outras freguesias, resolveria os conflitos que se interpunham entre os sacerdotes e a população. Contudo, esse não era o comportamento habitual dos representantes da Coroa na capitania.

Ao longo da segunda metade do século XVIII, os bispos e vigários capitulares procuraram homogeneizar as taxas em todo o bispado, mas encontraram várias dificuldades nesse sentido. Para fixar a quantia que seria cobrada pelo pároco em suas atividades religiosas, os dirigentes do bispado recorriam aos “usos e costumes” da freguesia. As visitas

⁵³ ibidem, p. 54.

⁵⁴ ibidem, p. 92.

pastorais eram ocasiões nas quais os visitantes corrigiam abusos do pároco na cobrança das taxas aos fiéis.

Em 1765, o visitador Policarpo de Abreu Nogueira deixou registrado em seus capítulos de visita que o pároco da freguesia de Cotia só poderia cobrar quatro patacas por missa cantada. O pároco Salvador Camargo Lima enviou uma petição ao vigário capitular do bispado, solicitando a revogação desse capítulo, pois de acordo com o costume de sua freguesia a taxa para missa cantada eram de seis patacas. O despacho do vigário capitular favoreceu o padre Salvador Camargo Lima, ordenando que se observasse “o uso e costume da freguesia”.⁵⁵

Na freguesia de Santo Amaro, em 1772, o visitador Firmiano Dias Xavier deixou prescrito em seus capítulos de visita que o pároco deveria cobrar, para os assentos de batismo, trinta réis e, para os assentos de casamento e óbito, sessenta réis.⁵⁶ Na fixação das taxas os dirigentes do bispado preocupavam-se em não diminuir o valor cobrado usualmente. Segundo o governador do bispado Antônio de Toledo Lara, “é justo que ao trabalho corresponda o prêmio”, portanto, era necessário que os usos e costumes das freguesias fossem observados pela população. Por isso, ordenou em 1773,

“... sendo indubitável que a costumada esmola das missas que neste bispado se costumava e se costuma dar é de duas patacas pelas de corpo presente e uma pelas comuns. Me tem vindo a notícia [que] se vai viciando este louvável costume, por indignas razões de referir-se, com prejuízo e grave dano de todo eclesiástico: mando sob pena de suspensão que nenhum sacerdote celebrando por esmola o faça sendo das missas comuns por uma pataca e de corpo presente por duas.”⁵⁷

Estariam os próprios párocos sendo os responsáveis pela diminuição do valor das esmolas das missas? Quais seriam as “razões indignas” não explicitadas pelo governador do bispado que levariam a uma desvalorização das atividades sacerdotais? A diminuição das taxas pelas missas poderia aumentar o número de encomendas das mesmas e, nesse caso, os párocos garantiriam a mesma renda rezando mais missas. Se fosse esse o caso, o governador do bispado tentava garantir a qualidade das missas fixando uma quantia maior pelas mesmas.

⁵⁵ ACMSP, Petição e despacho do padre Salvador de Camargo Lima, 14 de junho de 1765, Livro de tombo da freguesia de Cotia (10-2-18), p. 47v.

⁵⁶ ACMSP, Capítulos de Visita Pastoral, 16 de outubro de 1772, Livro de tombo da freguesia de Santo Amaro (2-2-27), p. 121.

⁵⁷ ACMSP, Pastoral de Antônio de Toledo Lara, 24 de julho de 1773, Livro de tombo da freguesia de Araçariguama (10-1-33), p. 43.

Tal resolução não encontrava, contudo, respaldo entre a população, a qual recorria aos representantes da Coroa da capitania para reclamar das taxas cobradas pelas atividades religiosas.

As despesas pecuniárias relativas ao sacramento do matrimônio eram uma questão que já vinha incomodando a população desde antes da criação do bispado de São Paulo. Em 1743, a câmara de São Paulo escreveu ao monarca português reclamando dos abusos praticados pelo vigário de vara nos processos de casamento. Segundo os camaristas, o dito vigário havia instituído novas formas para encaminhar os processos matrimoniais somente com o objetivo de aumentar as despesas dos mesmos e, conseqüentemente, sua renda. Essa prática impossibilitava os casamentos de escravos e carijós, os grupos mais pobres da capitania. Sua condição de pobreza impedia o acesso ao sacramento do matrimônio e, com isso, segundo os camaristas,

“... andam em atual amancebamentos com ofensas a Deus públicas e escandalosas, por não terem dinheiro para pagarem processos, que sem este, quando recorrem aos ditos vigários de vara os torna a mandar dizendo-lhes que vão buscar dinheiro, de que é um clamor universal tão escandaloso.”⁵⁸

A mesma reclamação foi enviada pela câmara ao bispo do Rio de Janeiro D. Fr. João da Cruz, o qual era responsável pela capitania nesse período.⁵⁹ Na resposta, o prelado carioca limitou-se a dizer aos camaristas que deveriam precisar melhor suas queixas, apontando especificamente sobre qual “artigo” o vigário de vara excedia em seu salário, para que ele pudesse tomar alguma providência.⁶⁰ A questão só foi resolvida com a chegada do primeiro bispo de São Paulo, D. Bernardo Rodrigues Nogueira. Em 1747, o primeiro prelado expediu uma pastoral para todo bispado em que ordenava aos párocos que recebessem os escravos e carijós para o processo de casamento sem cobrar despesa alguma, desde que não houvessem impedimentos canônicos para os contraentes.⁶¹ Resolução que se distancia fundamentalmente da do governador do bispado Antônio de Toledo Lara, o qual ordenou que não se abajassem as taxas das missas. A atitude de D. Bernardo esbarrou, contudo, num provável mau

⁵⁸ *Registro Geral da Câmara de São Paulo*, Publicação do Arquivo Municipal de São Paulo, 1918, vol. VI, p. 161. (daqui em diante será RG)

⁵⁹ *idem*, pp. 342-343.

⁶⁰ *ibidem*, p. 383.

⁶¹ ACMSP, Pastoral de D. Bernardo Rodrigues Nogueira, 13 de dezembro de 1747, Livro de tombo da freguesia de Santo Amaro (2-2-27), p. 53.

procedimento dos párocos. Em 1758, D. Fr. Antônio da Madre de Deus, referia-se à ordem de seu antecessor sobre a isenção das taxas de casamento aos escravos e carijós. Disse o prelado que muitos párocos estavam abusando da tal ordem, recebendo de graça os contraentes que possuíam condições de pagar. Dessa forma, os párocos cobravam destes o que cabia a eles pelo sacramento e não enviavam nada à câmara episcopal alegando que eram pobres. Diante disso, ordenou o prelado,

“... daqui em diante não receba pessoa alguma sem provisão e para aqueles que a não puderem pagar, mandará certidão jurada aos santos evangelhos em que certifique que é tal a pobreza deles, que nem seus emolumentos e direitos paroquiais cobram pela sua muita pobreza, para que ou nós ou nosso juiz de casamentos lhe definamos como nos compete.”⁶²

Vemos que em relação às taxas dos sacramentos ocorria, às vezes, dos párocos unirem-se à população para encontrar um meio de burlar as prescrições dos dirigentes do bispado. Para a população seria mais interessante pagar somente a taxa para o pároco do que pagar toda a despesa que correria também pela câmara episcopal. Essas situações descritas colocavam a população ora contra os párocos, ora a favor dos mesmos, e estes contra as autoridades eclesiásticas. Mas quando a população via-se em dificuldade era à câmara e ao governador que recorria.

As despesas que concorriam para os enterros também motivaram os fregueses da cidade de São Paulo a reclamarem à câmara. Em 1748, enviaram os camaristas uma carta ao bispo D. Bernardo Rodrigues Nogueira, relatando a “vexação” a que estavam sendo submetidos os moradores da cidade de São Paulo. Diziam os camaristas que os pobres moradores daquela freguesia não possuíam recursos para enterrarem seus escravos com bangüê⁶³ e com acompanhamento do cura e do sacristão, conforme novo costume introduzido pelo bispo. Desejava a população que fosse observado o costume antigo, pois embora todos quisessem realizar muitos sufrágios pelos defuntos, os escravos eram enterrados como permitia as possibilidades de cada um. Segundo os camaristas, a insistência do bispo no novo costume levaria os moradores a não trazerem mais seus filhos e escravos para serem enterrados na cidade.⁶⁴

⁶² ACMSP, Pastoral de D. Fr. Antônio da Madre de Deus Galvão, 3 de novembro de 1758, Livro de tombo da freguesia de Araçariguama (10-1-33), p. 6.

⁶³ Bangüê: padiola em que se conduziam cadáveres de negros escravos. *Dicionário Aurélio*.

⁶⁴ RG, (1919), vol. IX, pp. 94-95.

Na resposta de D. Bernardo à câmara, disse o prelado que as providências tomadas deviam-se ao abandono de cadáveres que ocorriam na igreja matriz da cidade que se estava construindo e na igreja que servia de sé naquele momento. Num dos casos, parte de um cadáver de uma mulher branca havia sido comido por cães, por ter sido abandonado à noite na igreja em construção. Um cadáver fora depositado dentro da igreja que servia de sé, envolto num pano branco, ficando abandonado num canto da igreja. Segundo D. Bernardo, havia ainda casos de fregueses com posses que colocavam em testamento que seu cadáver não deveria ser acompanhado pelo cura e nem pela cruz. Diante desses abusos, o bispo ordenou ao cura da sé que acompanhasse “todo defunto pelo amor de Deus”, pelo benesse costumeiro, e que providenciasse uma casa para que fossem depositados os defuntos que vinham de fora da cidade. Segundo o bispo, o aluguel da casa para o depósito dos defuntos seria pago pela fábrica da igreja.

Acrescentou D. Bernardo que se consternava com a pobreza dos moradores daquela cidade, mas considerou que no tempo em que cada um depositava os defuntos em qualquer lugar ou não pagava a esmola costumeira ao pároco para acompanhar os defuntos, a pobreza não diminuiria. Diante disso, afirmou o prelado:

“... por ser de fé que a ninguém pode fazer falta o que se despende em obséquio e culto de Deus e bem dos povos vivos e defuntos. (...) As circunstâncias do bispado e a criação dele, pedem toda a uniformidade, prudente zelo e cuidado para o seu estabelecimento ser com a maior piedade e equidade...”⁶⁵

Invocava o ordinário sua incumbência de organizar o bispado recém criado, o qual não se estabeleceria corretamente sem a observação fiel dos rituais da Igreja. Segundo D. Bernardo, os usos e costumes que não correspondessem às disposições de direito da Igreja não deveriam ser chamados de costumes, mas de “corruptela intolerável”. Em sua administração o bangüê e os benesses do cura não foram dispensados. Diante dessa intransigência os camaristas recorreram, porém, ao governador D. Luís Mascarenhas, expondo as mesmas reclamações dos moradores sobre os enterros. O governador considerou que a câmara, enquanto defensora do povo, devia opor-se às violências praticadas pelo juízo eclesiástico⁶⁶. De posse do parecer do governador, a câmara comunicou ao vigário capitular e ao cura da sé,

⁶⁵ idem, pp. 99-102.

⁶⁶ ibidem, p. 204.

após o falecimento de D. Bernardo, que entrava com um processo no juízo competente para obter a “posse” dos moradores sobre o costume antigo dos enterros, no qual não havia despesa com o bangüê e seus acessórios.⁶⁷

Não sabemos se as prescrições do bispo prevaleceram após sua morte. O caso, no entanto, demonstra que nem sempre os representantes da Coroa colaboraram para que as normas e rituais da Igreja fossem acatados pela população. As palavras do governador D. Luís Mascarenhas e a última atitude da câmara revelam que os representantes da Coroa da capitania preocuparam-se mais em fazer prevalecer seu poder de direção e menos com a decência dos enterros. Na carta que o governador dirigiu à câmara, encontra-se a seguinte provocação:

“... e me admira que o pequeno povo de Itu aonde só tem um juiz de fora (...) se opusesse logo à nova introdução dos bangüês, sustentando a antiga posse do povo, e que sendo a câmara da cidade de São Paulo cabeça da comarca com um corregedor, que juntamente é juiz da Coroa para defender o povo de violências, principalmente as do juiz eclesiástico, se lembrassem vossas mercês tão tarde a acudirem o povo...”⁶⁸

Estaria o governador preocupado em defender o povo ou em utilizá-lo para afirmar-se frente ao poder eclesiástico? Parece-nos que a disputa entre os dois poderes é que guiou o comportamento dos representantes da Coroa. Disputa que, nesse caso, favorecia os desejos da população.

Já em Araraitaguaba, oito anos depois, observa-se posição inversa dos administradores da capitania. Em 1767, os moradores dessa freguesia enviaram um requerimento ao rei expondo a precária situação em que se encontravam por não poderem pagar meia pataca de conhecida ao pároco. Diziam os moradores que, embora sendo costume introduzido há muito anos, o estado de miséria da freguesia não permitia nem aos mais abastados o pagamento de tão alta taxa. Devido aos párocos serem inexoráveis na cobrança da conhecida, reclamavam os moradores que muitos pobres eram obrigados a dispor dos adornos de valor de suas mulheres ou a vender animais necessários para o transporte, para livrarem-se das ameaças de excomunhão do pároco. Diante de tal situação, solicitavam os fregueses de Araraitaguaba que sua majestade enviasse um padre colado para sua freguesia, pois dessa forma ficariam isentos do pagamento da conhecida.

⁶⁷ *ibidem*, pp. 205-206.

Em resposta, o governador D. Luís Antônio de Souza informou ao rei que outras freguesias pagavam mais que meia pataca de conhecença ao pároco. Observou também que anteriormente, os fregueses de Araraitaguaba pagavam uma pataca de conhecença e esse valor foi reduzido pela metade em 1728, por D. Fr. Antônio de Guadalupe, bispo do Rio de Janeiro. Para o governador, naquele momento não seria conveniente estabelecer novas cômguas aos párocos porque os rendimentos dos dízimos assim não permitiam. Por outro lado, se fosse diminuída ainda mais a taxa de conhecença, o pároco não se teria como sustentar.

O depoimento enviado ao monarca português pelo pároco de Araraitaguaba, André de Melo e Pereira, descrevia o rendimento anual provindo das conhecenças e das taxas de pé-de-altar. Disse o pároco que cobrava com muita dilação as conhecenças dos seus fregueses; que os enterros dos pobres eram realizados de graça e que todos os domingos e dias santos dizia missa sem estipêndio algum dos fiéis. Padre André de Melo atestou que os seus rendimentos, além de sustentá-lo, eram gastos na montaria que era obrigado a manter para a assistência dos doentes no grande território da freguesia. Pagava também com seus recursos um sacerdote que o ajudava nas confissões na quaresma.⁶⁹

O posicionamento do governador nesse caso alimentava a oposição entre o pároco e os moradores. Necessitando retirar da fazenda real recursos para acalmar o conflito, os representantes da Coroa posicionavam-se contra os desejos dos moradores. Havia casos de párocos, no entanto, que compadecidos da pobreza de seus fregueses, perdoavam suas dívidas.

Uma certidão enviada em 1761 pelo pároco da freguesia de São João de Atibaia ao vigário geral do bispado, atestava que a pobreza dos fiéis não permitia o pagamento da taxa da conhecença. Segundo o pároco Ignacio Xavier Moreira, os dois vigários que o antecederam na freguesia faleceram sem receber mais de quatrocentos mil réis dos fiéis pela conhecença. Quase na mesma situação se encontrava padre Ignácio, pois, segundo ele,

“... moralmente julgo, terei perdoado pela pobreza dos meus fregueses para cima de duzentos mil réis, e se me deverá pelos mesmos conforme os assentos e rois que tenho outra tanta quantia, a qual há de seguir o mesmo fim que a dos meus antecessores...”⁷⁰

⁶⁸ ibidem, p. 204.

⁶⁹ DI, “Correspondencia do Capitão-General D. Luis Antonio de Souza Botelho Mourão, 1766-1768”, S. Paulo, Typographia Aurora, 1896, vol. XXIII, pp. 257-262.

⁷⁰ RG, (1920), vol. X, pp. 448-420.

Tal depoimento demonstra que nem sempre as condições precárias de trabalho dos sacerdotes impedia o atendimento espiritual dos fregueses. A pouca assistência do Estado ao ofício do sacerdote engendrava, às vezes, a união entre os fiéis e seus párocos. As situações descritas apresentam a diversidade de posições tomadas pelas autoridades civis na resolução dos conflitos com os eclesiásticos, ficando ora a favor do povo e contra os sacerdotes e ora contra estes e a favor do povo. Devemos destacar também que a presença do bispo na diocese contribuía para que as autoridades civis se posicionassem contra as atividades desenvolvidas por alguns párocos. Os tempos de vacância da diocese abriam espaço para os governadores outorgarem-se atribuições que eram próprias da esfera religiosa, como vimos nas atitudes de Morgado de Mateus durante a sua longa administração. D. Luís Antônio de Souza Botelho Mourão administrou a capitania de São Paulo por nove anos sem que houvesse bispo na diocese. Seu décimo ano de governo, 1775, coincidiu com a chegada do terceiro bispo, D. Fr. Manuel da Ressurreição. O pouco tempo de convivência entre as duas autoridades fez com que D. Luís deixasse a seguinte sugestão para o posterior governador, Martim Lopes Lobo de Saldanha:

“... no parágrafo 38 noto que somente no fim do longo governo de meu antecessor descobrisse defeitos no clero. Eu por ora não encontro neles, nem no bispo, orgulho algum. Não me intrometo com a sua jurisdição, nem ele com a minha. (...) Noto mais que na presente instrução, inculca por maior conveniência ser de uma vez viúva a Igreja de São Paulo, e ser somente governada por capitulares, e não sei a que propósito me noticia esta irregularidade em que certamente não pode haver conveniência alguma ao serviço de Deus, nem de sua majestade, que pode dar a providência que for servido quando um bispo exceder ou faltar aos seus deveres.”⁷¹

Esses comentários de Martim Lopes sobre as instruções do governo deixadas pelo Morgado de Mateus estavam sendo enviados ao marquês de Lavradio em novembro de 1775. Através dos comentários tecidos pelo novo governador imaginamos que Morgado de Mateus teria experimentado dissabores com a presença do bispo D. Fr. Manuel da Ressurreição no seu último ano de governo, levando-o à proposição de não haver mais bispo na diocese paulista. A proposta sugere o desconforto que os governadores sentiam ao administrar a capitania juntamente com a autoridade eclesiástica, bem como a facilidade advinda da administração dos vigários capitulares. Segundo Paulo Florêncio da Silveira Camargo, a

⁷¹ DI, vol. XXVIII *apud* Paulo Florêncio da Silveira Camargo, op. cit., vol. 5, p. 52.

relação administrativa de D. Bernardo com o governador D. Luís Mascarenhas foi feita basicamente através de cartas. O governador, desde a chegada do primeiro bispo, passou longo tempo na capitania de Minas e depois na vila de Santos. Em uma de suas epístolas, D. Bernardo reclamava ao governador da dificuldade que tinham de se encontrar, visto que o governador “achava mais facilidade de estar em Santos e não em São Paulo”.⁷²

A expectativa de Martim Lopes Lobo de Saldanha no início do seu governo sobre a relação distante que manteria com o bispo D. Fr. Manuel da Ressurreição não iria se concretizar. Em 1778, depois de três anos de governo, Martim Lopes dirigiu um ofício à rainha D. Maria I solicitando um sucessor para seu cargo. A mesma solicitação enviou em 1780, sem ser atendido. Em 1781, expunha as razões para insistir com a rainha que lhe mandasse um sucessor. Disse o governador que precisava voltar para Portugal a fim de recuperar economicamente sua família, que estava a caminho da ruína sem sua presença. Indicou a urgência de casar seu filho primogênito no reino. Além disso, acrescentou Martim Lopes as seguintes razões:

“... por já me faltarem forças, tanto pelos meus anos e efetivas moléstias, como por querer ao bispo desta diocese absoluto senhor do governo eclesiástico e político, em que continuamente se está metendo, embaraçando tudo quanto pode as minhas providências e engrossando o formidável partido de parcialidade que tem formado, para o que se tem valido de todos os modos...”⁷³

Contínuas foram as reclamações enviadas pelo governador à rainha sobre a administração de D. Fr. Manuel da Ressurreição. Aos eclesiásticos que no início do seu governo não havia visto “orgulho algum”, posteriormente encontrou toda a sorte de defeitos e desvios. Enviou Martim Lopes numerosas correspondências ao bispo para que este tomasse providências sobre as irregularidades praticadas pelo clero. Em uma das denúncias do mau procedimento dos clérigos na capitania, Martim Lopes dirigiu-se ao bispo nestes termos:

“Sucedeu a José da Silva de Oliveira Rolim, que condecorando-o vossa excelência reverendíssima com a ordem de diácono, sem nenhum merecimento, por ser constante que nem gramática aprendeu, teve a esperteza de que se lhe conferissem as ditas ordens sem exame, talvez por seduzirem a vossa excelência reverendíssima os que receberam do mesmo ordinando o fruto do trabalho em que se empregou toda a sua vida na feitoria de diamantes, sendo um deles o cônego Rabelo, secretário de vossa excelência...”⁷⁴

⁷² Paulo Florêncio da Silveira Camargo, op. cit., vol. 4, p. 31.

⁷³ DI, “Correspondencia de Martim Lopes Lobo de Saldanha, 1775-1777”, São Paulo, Escola Typographica Salesiana, 1903, vol. XLII, pp. 169-170.

⁷⁴ idem, p. 321.

A correspondência do governador Martim Lopes evidencia a relação conflituosa que se estabeleceu entre ele e o bispo. Segundo sua carta, a intromissão do bispo em sua administração seria um dos principais motivos para sua renúncia. Por outro lado, as denúncias da venda de ordens pelo bispo e a ordenação pelo prelado de candidatos mal preparados revelam também sua intromissão na administração eclesiástica.

Dessa forma, em todos os períodos em que governadores e bispos conviveram administrativamente, as relações estabelecidas caracterizaram-se pela animosidade. Esse aspecto não encontrava lugar, porém, quando se tratava de disputar limites com as autoridades civis e religiosas das capitanias vizinhas. Nesse momento, havia colaboração entre os chefes administrativos.

Nas resoluções de conflitos entre os sacerdotes e a população, especialmente na questão das taxas, demonstra-se a disputa pelo poder entre as altas autoridades eclesiásticas e seculares. Nesse sentido, a presença dos bispos na diocese paulista trazia obstáculos aos representantes da Coroa quando legislavam a favor do domínio secular em detrimento do domínio religioso. Embora o discurso das autoridades civis fosse de colaboração com a esfera religiosa, as condições de atuação dos eclesiásticos como vassalos do rei impelia-os a um enfrentamento com as administrações dos representantes da Coroa. Isso sugere que a submissão imposta ao poder religioso pelo regime do Padroado não era um dado, mas sim um objeto uma disputa constante entre as esferas de poder religiosa e secular.

Conclusão

Procuramos, ao longo deste trabalho, observar em que medida as administrações dos bispos, na segunda metade do século XVIII, representaram uma tentativa de implantação das disposições tridentinas na diocese de São Paulo. Através dos relatórios das visitas pastorais e das cartas pastorais divisamos medidas tomadas pelos dirigentes do bispado que pretendiam incentivar práticas religiosas alinhadas ao espírito de Trento. Nesse sentido, podemos salientar dois aspectos presentes na orientação das autoridades eclesiásticas da diocese. O primeiro, refere-se à orientação das práticas religiosas do bispado. O segundo, às medidas tomadas pelos bispos no âmbito organizacional e administrativo da diocese.

A orientação das práticas religiosas assumiram, principalmente, duas direções. Em primeiro lugar, as medidas tomadas para que os fiéis freqüentassem os sacramentos e o esforço dos bispos em difundir, principalmente, a confissão e a eucaristia, através da desobriga quaresmal. Nessa direção, esteve presente também a tentativa de garantir a presença dos fiéis nas igrejas aos domingos e dias santos, valorizando a cerimônia da missa, bem como, a intenção de instaurar uma atmosfera de devoção e oração dentro das igrejas nesses dias.

Em segundo lugar, a distribuição de indulgências no bispado. Como vimos, sua distribuição pela Igreja era uma forma de garantir aos fiéis um purgatório mais curto. As indulgências eram conseguidas mediante a freqüência aos sacramentos, as visitas às igrejas, a prática de orações e outros atos de piedade, como os jejuns e as esmolas aos pobres. O mecanismo de difusão das indulgências também incentivava nos fiéis as devoções aos santos, privilegiando lugares para a manifestação desta devoção.

As devoções aos santos também eram incentivadas pelas autoridades civis, as quais recorriam aos santos para resolver inúmeras dificuldades que se apresentavam em suas administrações. Em diversos momentos também os monarcas portugueses fizeram-se devotos e difundiram seus santos prediletos na Colônia e no bispado de São Paulo.

Podemos vislumbrar um ponto comum que perpassa estes aspectos da orientação episcopal. Ou seja, uma maior valorização no incentivo de práticas que dariam visibilidade à vivência da fé católica. Tal valorização está presente no Concílio de Trento, na medida em que reafirmou a obrigatoriedade da confissão anual, validando a atrição para obter a absolvição. No sacramento da confissão era exigido do fiel o arrependimento interior e o

exame de consciência que acusasse um comportamento inadequado aos parâmetros da Igreja. Ao aceitar, porém, a atrição – sentimento imperfeito de arrependimento – o Concílio valorizou mais o ato de confessar e menos o aspecto subjetivo da confissão. Como vimos, o principal mecanismo de difusão deste sacramento era a desobriga quaresmal, a qual intentava atingir os pecados públicos da comunidade, por conseguinte, a mudança de conduta que estaria implicada no sacramento da penitência esteve limitada ao comportamento visível do fiel. A ratificação das indulgências e o incentivo às devoções aos santos e suas relíquias por Trento, também geraria atitudes religiosas valorizadas por seu aspecto externo. Tal como foi demonstrado ao longo do trabalho, estes aspectos constituem-se em marcos da Igreja reformada e estiveram fortemente presentes na orientação das autoridades eclesiásticas do bispado de São Paulo.

No âmbito organizacional e administrativo da diocese notamos a preocupação dos bispos em canalizar as atividades religiosas para as paróquias. Dessa forma, intentavam as autoridades eclesiásticas colocar sob a supervisão do pároco o comportamento dos fiéis e as suas práticas religiosas. Para que isto fosse possível era necessário que o bispado contasse com uma ampla estrutura eclesiástica e com sacerdotes preparados para suas funções. Em relação aos clérigos foram inúmeras as medidas tomadas pelos dirigentes do bispado a fim de instruí-los para o ofício paroquial. Incidiram na reta aplicação dos sacramentos, através da exigência de licenças para aplicá-los, as quais seriam obtidas pelos párocos por meio de exames diante dos prelados. Foram prescritas conferências de moral para qualificar o clero na administração do sacramento da confissão. Os sacerdotes foram instruídos para realizarem cerimônias coletivas, como missas e orações dentro das igrejas. Os bispos insistiram também na obrigação dos párocos em ensinar a doutrina católica aos fiéis aos domingos, conforme prescrevera o Concílio de Trento.

A manutenção das unidades eclesiásticas do bispado, bem como a sustentação dos sacerdotes, fazia parte da obrigação da Coroa portuguesa, em virtude do regime do Padroado. Por outro lado, os monarcas portugueses detinham o direito de apresentação dos sacerdotes para os benefícios eclesiásticos. A análise das visitas pastorais e das cartas pastorais revela que este controle e sustentação das igrejas por parte Coroa foi insuficiente. Essa situação levava os bispos, mediante os pedidos da população, a erigirem paróquias e capelas curadas, as quais eram sustentadas pela população. Nos benefícios curados havia possibilidade de

maior interferência dos bispos, já que nestes, os párocos eram nomeados por eles. Dessa forma, retirava-se o controle da Coroa de grande parte das freguesias da diocese. Para a sustentação material das igrejas havia outras fontes de renda, como os legados pios deixados em testamentos, as taxas provenientes das multas impostas nos fíéis e as esmolas doadas pelos mesmos.

Assim, foram desenvolvidas formas alternativas de sustentação do culto pelas autoridades eclesiásticas do bispado de São Paulo. Sem perder de vista esse aspecto da administração do bispado, podemos matizar a idéia de que o Padroado representou definitivamente um obstáculo para a ação dos bispos na diocese. Por outro lado, o caráter de animosidade das relações estabelecidas entre as autoridades eclesiásticas e os representantes da Coroa na capitania, na segunda metade do século XVIII, revelam que a submissão imposta ao poder religioso em virtude do Padroado não era um dado, mas um objeto de disputa entre as duas esferas de poder. E, embora sujeitos aos monarcas e escolhidos por eles, os bispos de São Paulo, ao menos no período estudado, orientaram suas ações pelo espírito tridentino. Afinal, não era aos bispos que o Concílio de Trento havia depositado a responsabilidade de implantação da reforma pretendida pela Igreja?

Anexo 1

Quadro de Sucessão do bispado de São Paulo de 1746 a 1796				
Período	Períodos de Vacância	Cargo	Ocupado por	Governador da Capitania
7/ago/1746 a 8/dez/1746		Governador do Bispado	Pe. Manuel Joseph Vaz	D. Luís Mascarenhas (1739-1748)
8/dez/1746 a 7/nov/1748		Bispo	D. Bernardo Rodrigues Nogueira	
10/nov/1748 a 3/abr/1750	2 anos	Vigário Capitular	Cônego Lourenço Leite Penteado	Perda de autonomia da Capitania de SP: 17 de maio de 1748
3/abr/1750 a 18/out/1750		Vigário Capitular	Chantre Manuel de Jesus Pereira	
18/out/1750 a 28/jun/1751		Governador do Bispado	Arcediago Matheus Lourenço de Carvalho	
28/jun/1751 a 19/mar/1764		Bispo	D. Fr. Antônio da Madre de Deus Galvão	
20/mar/1764 a 17/ago/1765	8 anos e 4 meses	Vigário Capitular	Chantre Manuel de Jesus Pereira	D. Luís Antônio de Souza Botelho Mourão (22 de julho de 1765 a 13 de junho de 1775)
17/ago/1765 a 25/jan/1769		Vigário Capitular	Cônego Manuel José Vaz	
25/jan/1769 a 17/jul/1772		Vigário Capitular	Matheus Lourenço de Carvalho	
17/jul/ 1772 a 18/mar/1774		Governador do Bispado	Antônio de Toledo Lara	Martim Lopes Lobo de Saldanha : (14 de junho de 1775 a 16 de março de 1782) Francisco da Cunha Menezes: (16 de março de 1782 a 4 de maio de 1786) Sucessor interino: José Raimundo Chichorro da Gama Lobo (1786-1788) Bernardo José de Lorena: (5 de julho de 1788)
19/mar/1774 a 21/out/1789		Bispo	D. Fr. Manuel da Ressurreição	
24/out/1789 a 13/mar/1794	6 anos e 5 meses	Vigário Capitular	Cônego Antônio José de Abreu	Bernardo José de Lorena (5 de julho de 1788 a 28 de junho de 1797)
13/mar/1794 a 19/mar/1796		Vigário Capitular	Paulo de Souza Rocha	

Fonte: Paulo Florêncio da Silveira Camargo, *A Igreja na história de São Paulo*, São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1952, vol. 3 a 5.

Fontes e Bibliografia

1. Fontes Manuscritas

1.1 Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo:

Livros de tombo:

Sé – Tombo, Pastorais, Ordens e Provimentos, 1554-1895 (2-2-17)

Araçariguama - Tombo, Pastorais, Ordens e Provimentos, 1751-1890 (10-1-33)

Tombo, Pastorais, Ordens e Provimentos, 1747-1859 (10-1-48)

Cotia - Tombo, Pastorais, Ordens e Provimentos, 1703-1844 (10-2-18)

Sto. Amaro - Tombo, Pastorais, Ordens e Provimentos, 1686-1880 (2-2-27)

Tombo, Pastorais, Ordens e Provimentos, 1747-1886 (2-2-21)

São Roque - Tombo, Pastorais, Ordens e Provimentos, 1768-1798 (10-3-25)

Livro de Pastorais Antigas, 1728-1790 (2-3-26)

1.2 Arquivo Monsenhor Jamil Nassif Abib - Rio Claro:

Pastoral de D. Bernardo Rodrigues Nogueira - 17 de janeiro de 1747.

Pastoral de D. Fr. Antônio da Madre de Deus - 25 de julho de 1760.

Pastoral de D. Fr. Manuel da Ressurreição- 14 de agosto de 1776.

Pastoral de Lourenço Leite Penteado - 19 de novembro de 1749.

Pastoral de Mateus Lourenço de Carvalho - 18 de abril de 1750.

Pastoral de Manuel de Jesus Pereira - 13 de dezembro de 1764.

Pastoral de Francisco de Xavier Aguirre - 12 de março de 1775.

Pastoral de Gaspar de Souza Leal - 10 de abril de 1749 e 28 de março de 1778.

2 - Fontes Impressas

2.1 Coleções de Documentos

Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo. Vols.:

“Diversos”, São Paulo, Typ. da Companhia Industrial de São Paulo, 1896, vol. IV.

“Yguatemy”, S. Paulo, Escola Typographica Salesiana, 1902, vol. VI.

“Yguatemy”, S. Paulo, Escola Typographica Salesiana, 1902, vol. VII.

“Yguatemy”, S. Paulo, Escola Typographica Salesiana, 1901, vol. VIII.

“Avizos, Cartas Regias, Regulamentos e Ordens Diversas 1679-1761”, S. Paulo, Typographia Aurora, 1895, vol. XVI.

“Correspondencia do Capitão-General Dom Luiz Antonio de Souza, 1767-1770”, São Paulo, Typographia da Cia. Industrial de SP, 1896, vol. XIX.

“Bandos, Regimentos e Ordens dos Capitães-Generais Conde de Sazerdas e D. Luís Mascarenhas (1732-1748)”, São Paulo, Typographia da Cia. Industrial de São Paulo, 1896, vol. XXII.

“Correspondencia do Capitão-General D. Luis Antonio de Souza Botelho Mourão, 1766-1768”, S. Paulo, Typographia Aurora, 1896, vol. XXIII.

“Correspondência e Papéis Avulsos de Rodrigo Cezar de Menezes, 1721-1728”, São Paulo, Typographia Andrade & Melo, 1901, vol. XXXII.

“Corresp. do Capitão-General D. Luiz Antonio de Souza – 1772-1775”, S. Paulo, Typ. Andrade & Mello, 1901, vol. XXXV.

“Correspondencia de Martim Lopes Lobo de Saldanha, 1775-1777”, São Paulo, Escola Typographica Salesiana, 1903, vol. XLII.

“Documentos relativos a criação, extensão e desmembramento das capitânicas de que resultou S. Paulo, como circunscrição política do Brasil ou respeitantes a sua extensão jurisdicional e as suas questões de limites”, S. Paulo: Casa Vanorden, 1929, vol. XLVII.

“Ofícios do Cap. Gen. D. Luiz Antonio de Souza Botelho Mourão aos diversos funcionários da Capitania, 1765-1771”, S. Paulo, Typographia do Globo, 1940, vol. LXV.

“Ofícios do Cap. General D. Luiz Antonio de Souza Botelho Mourão (Morgado de Mateus) aos diversos funcionários da Capitania, 1766-1767”, São Paulo, Typ. Globo, 1943, vol. LXVII.

“Ofícios do Cap. General D. Luiz Antonio de Souza Botelho Mourão aos Vice-Reis e ministros, 1771-1772”, São Paulo, Typ. do Globo, 1946, vol. LXIX.

Registro Geral da Câmara de São Paulo, Publicação do Arquivo Municipal de São Paulo, vols.:

vol. IV (1917)

vol. VI (1918)

vol. IX (1919)

vol. X (1920)

2.2 Documentos eclesiásticos

ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Direito Civil Eclesiástico*, Rio de Janeiro: Livreiro Editor, 1866.

Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia feitas e ordenadas pelo reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, propostas e aceitas em o separado diocesano, que o dito Senhor celebrou em 18 de junho de 1707, São Paulo: Typographia 2 de dezembro, 1852.

O Sacrosanto e Ecumenico Concilio de Trento, Lisboa: Oficina de Antonio Rodrigues Galhardo, tomos I e II, 1807.

Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia, São Paulo: Typographia 2 de dezembro, 1853.

RESSURREIÇÃO, D. Fr. Manuel da. “Relação Geral da Diocese de S. Paulo suas Comarcas, Freguezias, Congruas, Uzos e Costumes”, in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, São Paulo: Typografia Andrade, Mello & Cia., vol. IV, 1898-99.

3- Bibliografia

3.1 Obras de Referência

BLUTEAU, d. Rafael. *Vocabulário português e latino*. Lisboa: Oficina de Pascoal da Sylva, 1790.

FLECHOR, Maria Helena Ochi. *Abreviaturas: manuscritos dos séculos XVI ao XIX*, 2^a ed. aum., São Paulo: Arquivo do Estado, 1990.

NÓBREGA, Apolônio. *Dioceses e bispos do Brasil*, in RIHGB, jan/fev, v. 222, 1954.

SILVA, Antônio de Moraes. *Grande dicionário da língua portuguesa*, 10^a ed., Lisboa: Editorial Confluência, 1956.

SOARES, José Carlos de Macedo. *Fontes da História Eclesiástica no Brasil*, in RIHGB, Rio de Janeiro, vol. 220, 1954.

VITERBO, J. de Santa Rosa de. *Elucidario das palavras. Termos e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram*. Lisboa: Oficina de Simão Tadeu Ferreira, 2 vols., 1798-99.

3.2 Livros, artigos e teses

ALBERIGO, Giuseppe. *La Reforma Protestante*, trad. Carlos Gerhard, México: Gráficos Toledo, 1961.

ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia*, Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*, nova ed. preparada por Damião Peres, Porto: Livraria Civ. Edit., vol. I a III, 1967.

ALMEIDA, Luís Castanho de. *São Paulo: Filho da Igreja*, Petrópolis: Vozes, 1957.

ALVARENGA, Manuel de. *O Episcopado Brasileiro – subsídio para a história da Igreja Catholica no Brasil*, S. Paulo: Propagandista Catholico, 1915.

Azzi, Riolando. *O clero no Brasil: uma trajetória de crises e reformas*, Brasília: Rumos, 1992.

_____. *O catolicismo popular no Brasil*, Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. “A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial”, in Hoornaert *et alli*, *História da Igreja no Brasil*, Petrópolis: Vozes, tomo 2, 1977.

BARROS, Sérgio Miceli Pessoa de. *A elite eclesiástica brasileira 1890-1930*, tese livre-docência, Campinas: Unicamp, 1985.

BELLOTTO, Heloísa Liberalli. *Autoridade e Conflito no Brasil Colonial: O governo de Morgado de Mateus em São Paulo*, São Paulo: Ed. Conselho Estadual de Artes e Ciência Humanas, 1979.

BOSCHI, Caio César. “As visitas diocesanas e a inquisição na colônia”, in *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol. 7, nº 14, março-agosto/1987.

_____. *Os leigos e o poder. Irmandades leigas e política colonizadora de Minas Gerais*, São Paulo: Ática, 1986.

BRUNEAU, Thomas C. *Catolicismo Brasileiro em época de transição*, São Paulo: Loyola, 1974.

CAMARGO, Paulo Florêncio da Silveira. *A igreja na história de São Paulo*, São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, vol. 3 a 5, 1952.

_____. *A instalação do bispado de São Paulo e seu primeiro bispo*, São Paulo, 1945.

CORDEIRO, J. P. Leite. *A criação da diocese de São Paulo*, Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo e da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro, s/d.

DELUMEAU, Jean. *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*, trad. Miguel Candel, Barcelona: editorial Labor, 1973.

_____. *A confissão e o perdão*, trad. Paulo Neves, São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

DICKENS, A. G. *A Contra-Reforma*, Lisboa: Editorial Verbo, 1972.

FILHO, João Dornas. *O Padroado e a Igreja no Brasil*, São Paulo: Cia. Editora Nacional, s/d

HOORNAERT, Eduardo. “A Cristandade durante a primeira época colonial”, in Hoornaert *et alli*, *História da Igreja no Brasil*, Petrópolis: Vozes, tomo 2, 1977.

JARDIM, Caio. “São Paulo no século XVIII”, in *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, São Paulo, ano IV, vol. XLI, 1937.

KARNAL, Leandro. *Teatro da Fé: Representação Religiosa no Brasil e no México do século XVI*, São Paulo: ed. Hucitec, 1998.

LEBRUN, François. “As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal” in Philippe Ariés e Roger Chartier (org.), *História da Vida Privada*, Philippe Ariés e Georges Duby (dir.), São Paulo: Cia. das Letras, vol. 3, 1991.

LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*, Lisboa: editorial Estampa, 1981.

LIMA, Lana Lage da Gama. *A Confissão pelo Averso: o crime de Solicitação no Brasil Colonial*, tese de doutoramento apresentada na USP, 1990.

LONDOÑO, Fernando Torres. *Público e Escandaloso: Igreja e Concubinato no antigo bispado do Rio de Janeiro*, tese de doutoramento apresentada na USP, 1992.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. “Situação Religiosa da capitania de São Paulo na palavra de seu bispo d. Frei Manuel da Ressurreição, (1777)”, in *Revista de História*, ano XXVI, São Paulo, vol. LII, 1977.

MARCÍLIO, Maria Luíza (org.). *A mulher pobre na história da Igreja Latino-Americana*, São Paulo: Paulinas, 1984.

MARQUES, A. H. Oliveira. *A sociedade medieval portuguesa*, 5ª ed., Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1987.

MENUHIN, Yehudi, DAVIS, Curtis W. *A música do homem*, 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1990.

MOTT, Luiz. “Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu”, in *Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa*, Laura de Mello e Souza (org.), coleção *História da Vida Privada no Brasil*, Fernando A. Novais (dir.), São Paulo: Cia. das Letras, vol. 1, 1997.

_____. “Modelos de Santidade para um Clero Devasso: A propósito do Cabido de Mariana, 1760”, in Belo Horizonte: *Revista do Departamento de História*, nº 9, 1989.

MULLETT, Michel. *A Contra-Reforma*, Lisboa: Gradiva, 1984.

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.

_____. *O seminário de Olinda: educação, cultura e política nos tempos modernos*, dissertação de mestrado apresentada na UFF, 1984.

OLIVEIRA, Oscar de. *Os dízimos eclesiásticos do Brasil nos períodos da Colônia e do Império*, Belo Horizonte: Universidade de Minas Gerais, 1964.

PRIORE, Mary del. *Ao Sul do Corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*, Rio de Janeiro: José Olympio, Brasília: Edunb, 1993.

REUS, João Batista. *Orai: manual completo de orações e instruções religiosas*, 6ª ed., Porto Alegre: Livraria Selbach, 1958.

SALGADO, Graça (org). *Fiscais e Meirinhos: a administração no Brasil colonial*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, 5ª ed., São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

TORRES, João Camilo de Oliveira. *História das Idéias Religiosas*, São Paulo: Grijalbo, 1968.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, Rio de Janeiro: ed. Campus, 1989.

VEIGA, Eugênio de Andrade. *Os párocos no Brasil no período colonial, 1500-1822*, Cidade do Salvador, 1977.

VILALTA, Luiz Carlos. *A “Torpeza Diversificada dos Vícios”: celibato, concubinato e casamento no mundo dos letrados de Minas Gerais (1748-1801)*, dissertação de mestrado apresentada na USP, 1993.

WERNET, Augustin. *A Igreja Paulista no século XIX*, São Paulo: Ática, 1987.