

Alcilene Cavalcante de Oliveira

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Dissertação de mestrado 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

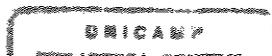
**A ação pastoral dos bispos da diocese de Mariana:
mudanças e permanências (1748-1793)**

Leila Mezan Algranti

*Unif
para bonn L.*

Este exemplar corresponde à versão final da dissertação de mestrado defendida e aprovada pela comissão julgadora em 26/04/2001.

UNICAMP
abril de 2001



UNIDADE PC
N.º CHAMADA
IZONICAMP
DL 4a
V. _____ Ex. _____
TOMBO BC 45500
PROC. 16/392/2001
C D
PREC. 11,00
DATA 31/07/2001
N.º CPD _____

CM00158140-4

Alcilene Cavalcante de Oliveira

**A ação pastoral dos bispos da diocese de Mariana:
mudanças e permanências (1748-1793)**

Dissertação de mestrado 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 versão final da dissertação de mestrado defendida e aprovada pela comissão julgadora em 26/04/2001.

BANCA

Prof^a Dr^a Leila Mezan Algranti (orientadora)

Prof. Dr. Leandro Karnal

Prof. Dr. Fernando Londoño

Prof. Dr. Renato Pinto Venâncio (suplente)

UNICAMP
abril de 2001

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

OL 4 a **Oliveira, Alcilene Cavalcante de**
 A ação pastoral dos bispos da diocese de Mariana: mudanças e
 permanências (1748-1793) / Alcilene Cavalcante de Oliveria.
 -- Campinas, SP : [s.n.], 2001.

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

1. Bispos – Minas Gerais (MG). 2. Igreja Católica.
 3. Igreja Católica – Cartas e Instruções pastorais.
 4. Minas Gerais – Colonização. I. Algranti, Leila Mezan.
 II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
 Ciências Humanas. III. Título.

*À minha mãe, Luísa, às minhas irmãs,
Andréa e Rita, à Marlecy e às minhas
inesquecíveis mestras, Alai Garcia Diniz e
Judith Mader Elasari.*

Além disso, a Professora Leila me mostrou que a relação entre orientador/orientando é possível de ser estabelecida sem estresse, desgastes e pressões descabidas.

Tenho, ainda, uma dívida de gratidão para com os professores Renato Pinto Venâncio e Ronald Polito que sempre depositaram confiança no meu esforço, acompanhando e estimulando a realização da pesquisa, através da leitura dos capítulos e da apresentação de sugestões. Aos professores Adalgisa Arantes Campos, Luiz Carlos Villalta, Lázaro Francisco da Silva e José Arnaldo C. A. Lima, agradeço pelas sugestões, indicação bibliográfica e, no caso dos dois últimos, pela leitura de versões preliminares.

A presença de Maria José Ferro Souza no percurso desse trabalho é inestimável, pois serão inesquecíveis os nossos banquetes sobre as fontes setecentistas, regados a café e a cigarros, nos quais cruzamos informações e imaginamos época: cotidiano, confecção de documentos, vivências religiosas e os olhares historiográficos sobre o período. A ela agradeço pelos empréstimos de livros e concessão de fontes. Do mesmo modo, agradeço ao Márcio Eurélio Alvarez (Marcinho) por ter revisado as versões de meus relatórios e capítulos, quando eu não conseguia mais distinguir a vírgula do ponto e vírgula – e não foram poucas as vezes.

À Xênia, agradeço pelos momentos em que se transportou para onde eu estava e me conduziu aos acontecimentos imprescindíveis do presente. Às famílias de Cyra Zadra Delamore e de Míriam Bábara de Souza, por me acolherem em Passagem de Mariana no último semestre do trabalho. À Nicéa e

à dona Efigênia, pelo suporte existencial durante a trajetória em Minas Gerais. Ao Salmer e a Sarah agradeço pelas tentativas de me inebriarem de otimismo e confiança na reta final da dissertação. Do mesmo modo, agradeço à Rio pelo amparo em Campinas e ao Fernando por colorir o trabalho.

Enfim, o rol de colegas, amigos e familiares que me auxiliaram, direta e indiretamente, durante esse percurso é bastante extenso, a todos mantenho dívida de gratidão e espero que o produto justifique a minha ausência e displicência.

Abreviaturas Utilizadas:

- AEAM** – Arquivo Episcopal da Arquidiocese de Mariana
- Livro I** – Pastorais e Provisões dos bispos e visitadores – 1727
- Livro II** – Pastorais e Preceitos – Novembro de 1727 a abril de 1793
- Livro III** – Pastorais de dom João da Cruz – 1744
- Livro IV** – Pastorais, Ordens, Expedientes – 1779 – 1848
- Livro C18** – Livro de tombo de Barbacena: 1757-1829.
- Livro 03** – Disposições Pastorais de dom Antônio de Guadalupe 1727 e dom Frei Manuel da Cruz.
- Livro 14** – Cartas Pastorais de dom Frei Manuel da Cruz, dom Frei da Santíssima Trindade e dom Viçoso.
- Livro 41** – Visitas e Fábrica de N. Sra. da Conceição de Catas Altas – 1727 a 1831.

SUMÁRIO

Introdução.....	1
Capítulo 1 – Sociedade e Igreja em Minas Gerais no século XVIII.....	13
1.1- O intento metropolitano: estabelecer a ordem.....	14
1.2- O mundo das vivências: tensões entre normas e práticas.....	23
1.3- A Igreja na capitania de Minas Gerais.....	35
1.3.1- A instalação da diocese de Mariana.....	45
1.3.2- A gestão de dom Frei Manuel da Cruz.....	48
1.3.3- A gestão de Pontevel e as mudanças de seu tempo.....	60
Capítulo 2 – Os bispos de Mariana diante da “geografia do além”.....	70
2.1- A visão de mundo católica.....	71
2.2- As orientações tridentinas na América portuguesa.....	87
2.3- A “geografia do além” e os bispos de Mariana.....	93
Capítulo 3 – Pastoreando o rebanho: as orientações episcopais em Minas Gerais (1748-1793).....	119
3.1- A estruturação do “sistema de paróquias”.....	120
3.2- A vitalização das unidades eclesiais.....	154
3.2.1. As condições materiais dos templos religiosos.....	154
3.2.2. A difusão da doutrina católica nas paróquias.....	158
3.2.3. A administração dos sacramentos e a “pastoral da intervenção”...170	

3.2.4. A exteriorização das práticas religiosas e devocionais.....	189
Considerações Finais.....	208
Anexo 1- Relação das cartas pastorais e das visitas diocesanas.....	220
Fontes e Bibliografia.....	231
Fontes manuscritas.....	231
Fontes impressas.....	231
Obras de Referência.....	232
Artigos e capítulos em Livros.....	233
Livros, Dissertações e Teses.....	235

Resumo

Esta dissertação trata da ação pastoral dos bispos da diocese de Mariana no século XVIII, especificamente das práticas pastorais empreendidas por dom Frei Manuel da Cruz (1748-1764), primeiro bispo daquela diocese, e dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel (1780-1793), segundo bispo que efetivamente administrou o bispado mineiro depois de dezesseis anos de vacância. Tais prelados elaboraram e despacharam cartas pastorais, realizaram visitas diocesanas às freguesias do bispado, registrando-as em forma de capítulos, e enviaram correspondências às autoridades da capitania, do reino e da Igreja. O estudo dessas práticas, detectadas especialmente através das cartas pastorais despachadas pelos prelados e pelos registros de visitas realizadas por eles e seus imediatos, permite revelar as principais temáticas que foram objeto da ação pastoral dos bispos, evidenciar a articulação das mesmas com questões de natureza sócio-econômico-política, bem como notar os traços culturais, resultantes da visão de mundo católica, que nortearam as pastorais. Assim, nesta dissertação procura-se realizar um estudo comparativo das duas ações episcopais, tomando possível perceber se houve continuidade ou mudança do programa pastoral executado no bispado de Mariana. A opção pela análise comparativa fez-se necessária, sobretudo, porque a segunda gestão em estudo ocorreu exatamente em período de efervescência de idéias iluministas na capitania de Minas Gerais. Portanto, este estudo além de mostrar que as pastorais articulavam questões de diferentes naturezas, permite observar como a Igreja, através de seus representantes oficiais – os bispos –, posicionou-se diante de mudanças econômico-políticas processadas na segunda metade do século XVIII.

RESUMÉ

Cette dissertation traite de l'action pastorale d'évêques du diocèse de Mariana au XVIIIe siècle et plus spécifiquement des pratiques pastorales réalisées par Don Frei Manuel da Cruz (1748-1764), premier évêque de ce diocèse, et Don Frei Domingos da Encarnação Pontevel (1780-1793), deuxième évêque qui a effectivement dirigé l'évêché après seize ans d'absence. Tels prélats ont élaboré et délivré des lettres pastorales, rendu des visites diocésaines aux paroisses de l'évêché, en les enregistrant en chapitres, et ont aussi envoyé des correspondances aux autorités de la capitainerie, du royaume et de l'église. L'étude de ces pratiques vérifiées surtout par des lettres pastorales, qui ont été délivrées par les prélats, et par les registres de visites rendues par ces mêmes, permet de révéler les principaux thématiques qui furent l'objet de l'action pastorale des évêques; mettant en évidence l'articulation de celles-ci sur des questions de nature socio-économique et politique, et permet aussi de signaler les traits culturels, provenant de la vision du monde catholique, qui ont guidé les pastorales. Ainsi, ce travail cherche à désigner une étude comparative de ces deux actions épiscopales, ce qui permet de montrer s'il y a eu une continuité ou des changements au programme pastorale exécuté dans l'évêché de Mariana. L'intérêt de l'analyse comparative naît surtout du fait que la deuxième gestion en étude est marquée exactement par une époque d'effervescence des idées illuministes dans la capitainerie de Minas Gerais. Plus que montrer les pastorales, dans leur différentes articulations, cette étude permet donc d'observer comment l'église, par ces représentants officiels - les évêques - a donné son avis sur les changements économiques et politiques, vérifiés dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle.

Introdução:

O historiador Sérgio Buarque de Holanda alertou no prefácio que escreveu para José Ferreira Carrato que não era possível “a clara inteligência de numerosas questões de história do Brasil sem a exploração prévia e isenta de nossa história eclesiástica”.¹ Partindo dessa assertiva, nesse estudo procura-se analisar as ações pastorais empreendidas pelos bispos dom Frei Manuel da Cruz (1748-1764), primeiro bispo de Mariana, e dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel (1780-1793), segundo bispo que efetivamente tomou posse naquela diocese, depois de um período de 16 anos de vacância, no qual o bispado foi governado por procuradores.

A ação pastoral dos bispos, evidentemente, tem como principal objeto questões relacionadas à Igreja católica no período colonial e como tal não é possível abordar esse tema sem considerar os apontamentos sobre o catolicismo, sobretudo porque se trata de uma de suas facetas, ou seja, o tipo de orientação pastoral que os bispos tentaram implantar na capitania de Minas Gerais. Além disso, a idéia de uma religião dividida, isto é, de um catolicismo de múltiplas faces, ou de um catolicismo sincretizado, ou ainda do embate entre duas formas de catolicismos, o da Igreja, promovida pelos bispos, e, outro, praticado pela população e baixo-clero, é adotada quase que unanimemente pela historiografia sobre a América portuguesa. Entretanto, poucos foram os estudos que se

¹ José Ferreira Carrato. *As Minas Gerais e os primórdios do Caraça*. São Paulo: Ed. Nacional. 1963. p. XIII (trata-se do prefácio).

debruçaram especificamente sobre as práticas pastorais dos prelados coloniais, antes trataram de temáticas relacionadas à instituição eclesiástica.

Os estudos relacionados à Igreja podem ser divididos, para efeito de exposição, em duas tendências: aqueles que embora relacionados à História social se inscrevem na perspectiva da história eclesiástica, destacando-se, entre outros, os de Eduardo Hoornaert, os de Riolando Azzi e os de Augustin Wernet, e os estudos circunscritos à História Social, tais como os de Laura de Mello e Souza, Luiz Mott, Guilherme Pereira das Neves e Fernando Londoño.²

A primeira tendência agrupa autores que têm um olhar de dentro da Igreja, ou porque fazem parte dela ou por adotarem uma abordagem metodológica que implica analisá-la por dentro, isto é, a partir da forma como ela se auto-compreendia em cada época.³ A segunda perspectiva refere-se aos estudos que utilizam fontes eclesiásticas; estão inscritos em diferentes correntes da História, mas tratam, mesmo que indiretamente, da Igreja. Nessa perspectiva, situamos ainda os trabalhos referentes a Minas Gerais de Caio César Boschi, Marcos Magalhães Aguiar, Luciano Figueiredo, Marco Silveira, Iris Kantor, Adalgisa

² Eduardo Hoornaert. *A formação do Catolicismo no Brasil: ensaio de interpretação a partir dos oprimidos*. Petrópolis: Vozes, 1974. Riolando Azzi. *O Catolicismo popular no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1978. Augustin Wernet. *A Igreja Paulista no século XIX*. São Paulo: Ática, 1987. Laura de Mello e Souza. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. Luiz Mott. "Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu". In: Laura de Mello e Souza. (org.) *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. SP: Cia das Letras, 1997 (Fernando Novaes (org.) col. História da Vida Privada no Brasil; 1). 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. Fernando Londoño. *Público e Escandaloso: Igreja e Concubinato no antigo bispado do Rio de Janeiro*. São Paulo, 1992. (Tese de Doutorado apresentada ao Dept ° de História da FFLCH da USP).

³ Para a discussão acerca da "auto-compreensão da Igreja" ver: Augustin Wernet. "Linhas de Pesquisa em História Eclesiástica". *Anais da VI Reunião da SBPH*. SP, 1987.

Campos e Luiz Carlos Villalta – que compartilham das colocações dos autores acima listados sobre a influência do Concílio de Trento na primeira metade do século XVIII e da tensão entre o catolicismo exigido pela hierarquia eclesiástica e o praticado pela população e por parte do clero.⁴

Eduardo Hoornaert aponta que o tipo de catolicismo que se configurou na Colônia é o de tipo popular – isto é, sincretizado, distante das orientações do Concílio de Trento, vivido pelo povo e marcado pelas práticas devocionais reveladas nas romarias, nas procissões e nas festas de santos, que eram promovidas pelas irmandades de leigos – e argumenta que esse tipo de catolicismo seria uma contra-resposta ao caráter obrigatório da religião católica.⁵ Esta obrigatoriedade, segundo o autor, foi estabelecida desde o início da colonização e empreendida pela ação da Inquisição, que perseguia e condenava as pessoas que não fossem católicas.

Para esse autor a religião católica sofreu alguma alteração, a partir da segunda metade do século XVIII, com as ações de Pombal, mas que não chegou a influenciar a religiosidade popular, e concluiu que o período colonial foi marcado

⁴ Caio Boschi. *Os Leigos e o Poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. SP: Ática, 1986. Marcos Magalhães Aguiar. *Vila Rica dos Confrades: a sociabilidade confrarial entre negros e mulatos no século XVIII*. São Paulo, 1993. (Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História da USP). Luciano Figueiredo. *Barrocas Famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. SP: HUCITEC, 1997. Marco Antônio Silveira. *O Universo do Indistinto: Estado e Sociedade nas Minas setecentistas (1735-1808)*. SP: HUCITEC, 1997. Íris Kantor. *Pacto Festivo em Minas Colonial: a entrada triunfal do primeiro bispo na Sé de Mariana*. SP: USP, 1996. (Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História da FFLCH). Adalgisa Arantes Campos. *A Vivência da Morte na Capitania das Minas*. Belo Horizonte, 1986 (Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia da UFMG). Luiz Carlos Villalta. *A "torpeza diversificada dos vícios": celibato, concubinato e casamento no mundo dos letrados de Minas Gerais (1748-1801)*. São Paulo, 1993. (Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História da USP).

⁵ Eduardo Hoornaert. *A formação do Catolicismo...* Op. Cit., pp. 13-29.

pela tensão entre a tentativa de se implantar um catolicismo oficial, baseado em Trento, e o catolicismo vivido pelo povo. Segundo ele, o catolicismo tridentino somente foi implantado no Brasil na segunda metade do século XIX.

Riolando Azzi, por sua vez, localizou dois tipos de catolicismos na América-portuguesa: o primeiro, denominado catolicismo tradicional, observado na Europa antes do Concílio de Trento, caracteriza-se como luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar; e o segundo, denominado catolicismo renovado, é romano, clerical, tridentino, individual e sacramentalista.⁶ Para Azzi, essas duas formas de catolicismos coexistiram pacificamente em algumas fases do período colonial, embora tenha predominado o catolicismo tradicional, apesar das tentativas dos bispos de implantar o que ele denominou catolicismo renovado na Colônia. O catolicismo renovado, baseado no Concílio de Trento, somente passaria a predominar, segundo o autor, com a separação entre Igreja e Estado, na fase republicana.

Augustin Wernet, assim como Azzi, caracteriza o catolicismo do período colonial como Tradicional.⁷ Acrescentou, porém, que, a partir da segunda metade do século XVIII, havia um catolicismo denominado Iluminista, proveniente das idéias ilustradas de Pombal, restrito ao ambiente letrado. Apontou que havia ainda o catolicismo denominado ultramontano, na segunda metade do século XIX, cuja orientação teria sido tridentina.

Os autores da tendência eclesiástica, utilizaram-se de diferentes denominações para caracterizar o catolicismo do período colonial e, ao

⁶ Riolando Azzi. *O Catolicismo popular...* Op. Cit., pp. 2-55.

⁷ Augustin Wernet. *A Igreja Paulista ...* Op. Cit., pp. 17- 144.

ressaltarem o caráter sincretizado e popular do catolicismo desse período, tornaram-se uníssonos quanto ao catolicismo de inspiração tridentina ter se fixado no Brasil apenas na segunda metade do século XIX. Convergem, ainda, quanto ao catolicismo de inspiração iluminista ter ficado restrito ao âmbito letrado.

Observe-se, entretanto, que essa tendência historiográfica parte de modelos de catolicismos consolidados, talvez, por uma visão normativa, que não corresponderam de modo homogêneo à vida religiosa dos fiéis do período luso-brasileiro e, ainda, sem abordarem verticalmente a ação pastoral dos bispos no século XVIII, de modo que concluem que estes modelos não conseguiram se implantar na América portuguesa.

Os trabalhos inscritos na perspectiva da História Social, por outro lado, não analisam diretamente o tipo de catolicismo implantado no período colonial, referem-se, antes, a questões relativas à religiosidade da população, sobretudo porque partem de práticas, religiosa, moral e de comportamento, vivida na Colônia.

Laura de Mello e Souza, ao analisar as devassas eclesiásticas do período colonial, localizou práticas de magia e feitiçaria realizadas pela população do novo mundo. A historiadora percebeu que essas práticas estavam inseridas na “especificidade da religião vivida pela população colonial, eivada de reminiscências folclóricas européias e paulatinamente colorida pelas contribuições culturais de negros e índios”.⁸

⁸ Laura de Mello e Souza. *O Diabo e a Terra...* Op. Cit., p, 16.

Para ela, o cruzamento e a reelaboração de traços católicos, negros, indígenas e judaicos, que se misturaram desde o início da colonização da América portuguesa, resultaram no sincretismo religioso que caracterizou o catolicismo do período colonial.⁹ Essa especificidade teria sido, de certo modo, aceito pelo projeto colonizatório empreendido pelo Estado e pela Igreja, embora, na Europa, esta última, imbuída de propósitos tridentinos, se esforçasse para “depurar e “limpá-la” das reminiscências folclóricas”.¹⁰

Apesar da tentativa da Igreja de homogeneizar o conjunto da população da Europa Ocidental conforme os preceitos tridentinos, no século XVII, segundo Laura de Mello e Souza, a cristandade continuaria dividida em duas religiões: a dos teólogos e a dos crentes. E acrescenta que o catolicismo vivido pelos crentes caracterizava-se pelo desconhecimento dos dogmas, a incompreensão do sentido dos sacramentos e da missa e, ainda, era marcado pela exterioridade da fé, o apego às imagens e “impregnado de magismo”, atributos do catolicismo não apenas português, mas europeu. Contudo, a autora salientou que a Igreja teria reagido, na época, e conseguido dissolver parte desses traços.¹¹

Paralelamente, na Colônia teria havido a investida tridentina implementada pelos jesuítas, mas “o catolicismo de origem européia continuaria, na colônia, a se mesclar com elementos estranhos a ele”.¹² Desse modo, Laura de Mello e Souza sugere ao longo de seu trabalho que o traço predominante do

⁹ Ibidem. pp. 94-97. Os questionamentos sobre a idéia de sincretismo serão apresentados no capítulo 1, desse estudo.

¹⁰ Ibidem. p. 17.

¹¹ Ibidem. pp. 88 a 91. Saliente-se, contudo, que será possível perceber ao longo desse trabalho que o culto às imagens e a exteriorização da fé foram prescritos pela legislação eclesiástica.

¹² Laura de Mello e Souza. *O Diabo e a Terra...* Op. Cit., p. 94.

catolicismo teria sido a tensão e o antagonismo entre dogmas e práticas que permaneceriam e se alternariam ao longo dos três séculos da América portuguesa.¹³

Na mesma perspectiva, Luiz Mott apontou a ambigüidade da religiosidade na América portuguesa, ao salientar que havia a Religião Pública – oficial, estabelecida pela hierarquia eclesiástica e inspirada na ortodoxia tridentina – e a Religião Privada – caracterizada pelas práticas religiosas dos fiéis, que eram heterodoxas e distantes dos padrões da religião oficial. Ele sugere a coexistência desses dois tipos de religiosidade, ressaltando, todavia, a supremacia das práticas heterodoxas dos fiéis no período luso-brasileiro e as dificuldades de se consolidar, nesse período, uma comunidade eclesial. Com isso, depreende-se que, se a religião de orientação tridentina se efetivou na Colônia, não o foi de modo homogêneo.¹⁴

Guilherme Pereira das Neves, por sua vez, ao analisar a documentação da Mesa de Consciência e Ordens para ver sua atuação bem como discutir as relações entre Estado, Igreja e Sociedade, também sugere certa dicotomia na religiosidade do período colonial até a primeira metade do século XIX.¹⁵ Ele aponta que, devido à morosidade das resoluções da Mesa de Consciência e Ordens, à extensão do território, à falta de seminários, de párocos e de bispos, os clérigos e os fiéis viviam desamparados. Acrescenta ainda que as práticas religiosas dos fiéis tinham um fundo pagão, o que tornavam-nas distantes da

¹³ Ibidem. pp. 100- 101.

¹⁴ Luiz Mott. "Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu"... Op. Cit., pp. 155 - 220.

¹⁵ Guilherme Pereira das Neves. *E Receberá Mercê...* Op. Cit., pp. 211-290.

religião oficial que se inspirava no padrão de religiosidade do Concílio de Trento. O autor atribui a responsabilidade de tal situação às condições oferecidas pela Coroa, que, devido ao sistema de padroado, intervinha nas questões religiosas sem contudo oferecer condições eficazes para a existência de um catolicismo desvinculado de aspectos profanos. Assim, o autor concluiu que o catolicismo baseado nos padrões europeus, sobretudo nos do Concílio de Trento, não chegou a se efetivar no Brasil.

Esse mesmo enfoque é dado por Caio Boschi em seu estudo sobre as irmandades em Minas Gerais no século XVIII. Nele enfatizou-se a relação entre Igreja e Estado, destacando as restrições enfrentadas pelas autoridades eclesiásticas para conter as práticas desviantes de leigos e de clérigos diante do regalismo português.¹⁶

Fernando Londoño, por sua vez, através de análises de devassas eclesiásticas e de cartas e visitas pastorais, pesquisou o concubinato no antigo bispado do Rio de Janeiro, ao qual estava submetido os territórios de Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso e São Paulo. O autor apresentou em seu trabalho de doutoramento as várias configurações que o concubinato foi adquirindo no interior da Igreja até as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* e assinalou que a ocorrência de denúncias de concubinato nas devassas eclesiásticas indica que este era uma prática comum nas relações sociais da Colônia, envolvendo, inclusive, membros do clero. Contudo, afirmou que o fato dessa prática ter sido averiguada continuamente pela Igreja e condenada através de cartas e visitas

¹⁶ Caio Boschi. *Os Leigos e o Poder...* Op. Cit., pp. 29-139.

pastorais, principalmente nas Minas Gerais, denota o “embate de visões em conflito”.¹⁷

Londoño, assim como Lana Lage ao analisar as pastorais, assinalou que, a partir de 1707 com a elaboração das referidas *Constituições da Bahia*, que reproduziram as normas e o ideal de Reforma Católica do Concílio de Trento, os prelados do antigo bispado do Rio de Janeiro – sucessores de dom Guadalupe – e dos novos bispados de Mariana e São Paulo passaram a empreender uma tentativa de reforma da Igreja de acordo com os ditames tridentinos.¹⁸

Dessa forma, para esse autor, o período analisado teria sido marcado pela tensão entre as transgressões dos clérigos e a tentativa dos bispos em discipliná-los bem como em alterar os costumes da população. Assim, Fernando Londoño, mesmo analisando verticalmente a tentativa de se implantar o ideal tridentino na Colônia, ao estudar o concubinato, observou à bipolarização do catolicismo.

Percebe-se, assim, que tanto os autores da perspectiva da história eclesiástica quanto os que pesquisaram objetos relacionados à Igreja utilizaram-se de denominações diferentes de catolicismo em seus trabalhos, não obstante, convergem quanto à definição de duas formas de catolicismos na América portuguesa, a saber: o catolicismo defendido pela cúpula da Igreja e o catolicismo resultante das práticas pouco ortodoxas de clérigos e fiéis. Além disso, a primeira

¹⁷ Fernando Londoño. *Público e Escandaloso...* Op. Cit., pp. 2 e 268.

¹⁸ Ibidem. pp. 190-269. Lana Lage da Gama Lima. *A Confissão pelo Averso: crime de solicitação no Brasil colonial*. São Paulo, 1990 (Tese de Doutorado apresentada ao Dept ° de História da FFLCH da USP). Para Londoño, a denominação “Igreja” não se restringe a “um corpo monolítico”, antes, refere-se à todos os membros da hierarquia eclesiástica e ao “povo cristão, à grande massa de crentes.” Fernando Londoño. *Público e Escandaloso...* Op. Cit., p. 03.

tendência localiza a implantação das resoluções tridentinas no Brasil apenas no século XIX e, a segunda, notou a tentativa de implantação já no século XVIII. Porém, esses trabalhos não se debruçaram propriamente sobre a ação pastoral dos bispos coloniais, conforme já foi mencionado, exceto o trabalho recente de Dalila Zanon sobre a ação tridentina dos bispos de São Paulo, do qual se compartilha, nesse estudo, vários dos apontamentos.¹⁹

Nesse sentido, ao se estudar a ação dos bispos, através dos documentos produzidos por eles ou seus imediatos, quais sejam cartas pastorais e capítulos de visitas diocesanas – logo, de fontes normativas –, conforme se propõe neste estudo, não será possível tratar do catolicismo mineiro pois isto implicaria, inevitavelmente, abordar outros tipos de fontes, antes, procurar-se-á perceber as temáticas, orientações e questões enfrentadas pelos bispos ao longo de suas práticas pastorais no bispado de Mariana. Tal proposta tem como objetivo evidenciar a pastoral que se difundiu na capitania de Minas Gerais e os traços culturais que serviu de suporte aos prelados, a fim de destacar como eles se posicionaram diante de uma sociedade marcada pela heterodoxia das práticas – conforme apontam os estudos sobre Minas Gerais setecentistas – e de perceber se houve mudança ou continuidade do programa pastoral implementado na região aurífera, tendo em vista que naquela Capitania houve a fomentação de idéias iluministas, principalmente, nas últimas décadas do século XVIII – período em que Pontevel administrou o bispado de Mariana.

¹⁹ Dalila Zanon. *A ação dos bispos e a orientação tridentina em São Paulo (1745-1796)*. Campinas, 1999. (Dissertação de Mestrado apresentada ao Dept ° de História do IFCH da UNICAMP).

Saliente-se que no período da gestão de dom Frei Manuel da Cruz, primeiro bispo da diocese de Mariana, teria havido em Portugal o embate de duas concepções: a primeira, vigente no reinado de D. João V, é empreendedora dos ditames tridentinos, ou da Reforma Católica; a segunda, seria influenciada pelas idéias iluministas a partir da ascensão do Marquês de Pombal, cujo governo desencadeou reformas educacionais e eclesiásticas caracterizando-se como o prenúncio do iluminismo na Metrópole.²⁰

Já a gestão de dom Frei Domingos da Encarnação Pontével, que compreendeu as últimas décadas do século XVIII – período de ocorrência da Inconfidência Mineira –, correspondeu à regência de dona Maria I que, embora fosse a “*esperança dos inimigos de Pombal*”, segundo Maxwell²¹, deu continuidade às *orientações pombalinas quanto às reformas educacional e eclesiástica*, segundo Augustin Wernet.²²

A confluência dessas duas concepções, tridentina e ilustrada, resultou no “Reformismo Ilustrado”, verificado através da circulação de idéias ilustradas no reino e domínios portugueses, que teria acarretado uma certa atenuação da ortodoxia católica.²³

²⁰ Kenneth Maxwell. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. pp. 95-117 e Richard Morse. *O Espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Cia das Letras, 1995. pp.21-86.

²¹ Kenneth Maxwell. *Marquês de Pombal...* Op. Cit., p. 161.

²² Augustin Wernet. *A Igreja Paulista...* Op. Cit., p.31.

²³ Sobre o assunto ver: Laura de Mello e Souza. *Norma e Conflito: aspectos da História de Minas no século XVIII*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999. Luiz Carlos Villalta. *Reformismo Ilustrado, censura e práticas de leitura: usos de livro na América Latina*. São Paulo, 1999. (Tese de Doutorado apresentada ao Dept.º de História da FFLCH da USP). Álvaro de Araújo Antunes. *Espelho de Cem Faces: o universo relacional do advogado setecentista José Pereira Ribeiro*. Belo Horizonte, 1999. (Dissertação de Mestrado apresentada ao Dept.º de História da FAFICH da UFMG).

Nesse sentido, alguns autores apontaram que na segunda metade do século XVIII as idéias iluministas teriam sido difundidas na Capitania de Minas Gerais, influenciando as revoltas, a ação do Tribunal do Juízo Eclesiástico, os letrados e mesmo dom Frei Domingos da Encarnação Pontével. Mas como os bispos teriam procedido frente a essa influência? Será que as questões abordadas em suas pastorais teriam sido as mesmas? Procurar-se-á perseguir essas questões realizando, nesse estudo, uma análise comparativa entre as práticas pastorais dos prelados de Mariana, na qual se pretende destacar os principais pontos de suas ações para observar, então, a continuidade ou mudança do programa pastoral empreendido naquele bispado.

No primeiro capítulo, será apresentado, através de apontamentos historiográficos, o papel exercido pelo Estado metropolitano na capitania de Minas Gerais, sua relação com a Igreja, os aspectos gerais que caracterizaram as práticas do “rebanho que os bispos iriam pastorear”, bem como a instalação da diocese de Mariana e os principais traços e problemáticas dos governos episcopais.

No capítulo seguinte, será tratado a visão de mundo católica que serviu de suporte para as pastorais difundidas pelos prelados de Mariana, a partir das resoluções do Concílio de Trento e das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, fontes impressas e normativas da Igreja.

Já no último, serão analisadas as principais temáticas abordadas pelos bispos em suas cartas pastorais e nos capítulos de visitas diocesanas, fontes manuscritas que permitem caracterizar a ação pastoral de cada prelado, bem como perceber mudanças e permanências entre as duas.

1- Sociedade e Igreja em Minas Gerais no século XVIII

O território desta região aurífera, a nenhum outro inferior a incontável multidão de habitantes e adventícios, sobrepuja as maiores cidades do orbe na torpeza diversificada dos vícios. Portanto estende-se longe com enorme multidão de indivíduos nele dispersos e projeta-se para o alto, mais que as outras, com vértices de montes muito elevados, alicia os habitantes para os campos demasiado amplos dos vícios, precipita-os no abismo bastante profundo da ambição. Atrai os mineiros para o incitamento do mal...

Dom Frei Manuel da Cruz – Relatório Decenal - 1757.

1.1. O intento metropolitano: estabelecer a ordem

A descoberta de ouro no ribeirão do Carmo no final do século XVII desencadeou um intenso fluxo migratório para a região. A busca desenfreada desse metal acelerou o povoamento de grande parte do território que veio constituir a capitania de Minas Gerais e, devido à importância que o ouro passou a ter na economia portuguesa, impôs o interesse à Coroa em se fazer presente na região através de seus mecanismos de controle: o Estado e a Igreja.

Desde o início do descobrimento de minérios, a região aurífera foi espaço de trânsito, convivência e intimidade entre populações provenientes de diferentes regiões da Colônia, da Metrópole e da Europa, tornando-se, posteriormente, uma capitania de destaque na América portuguesa em função da intensificação da atividade mineradora, o que despertou maior interesse da Coroa em relação à Colônia americana.¹

Os habitantes que ali se instalaram nos primeiros anos, embrenhados no mato, distantes do litoral e do sertão já colonizado e sem o acompanhamento direto dos agentes administrativos do Estado metropolitano, encontravam-se, muitas vezes, desprovidos de condições básicas para a sobrevivência: faltava alimentação, vestuário e moradia.² Diante disso, foram estabelecendo autonomamente meios de existência, sendo que a evasão possível era encontrar ouro nos aluviões, o que

¹ Russel-Wood. Centros e Periferias no Mundo Luso-Brasileiro. In: *Revista Brasileira de História*. V. 18, n. 36, 1998. pp. 189 –190.

² Laura de Mello e Souza. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p 147.

incitava ambição, disputas, intrigas e desregramentos. Estendendo-se ao limite, tais circunstâncias acarretaram a guerra dos Emboabas (1707 a 1710).³

Paralelamente, como foi assinalado, a importância do ouro para a economia metropolitana fez com que a região das Minas se tornasse o centro das atenções da Coroa a partir do século XVIII. Sendo assim, a MetrÓpole procurou estabelecer uma política fiscal na região, que gerou descontentamentos, sublevações e contrabando, agravando, ainda mais, a instabilidade nas Minas Gerais. Em contrapartida, esse clima de descontrole levou a Coroa, já desde o início do século, a tentar regularizar a situação nas Gerais, definindo o Regimento de Datas em 1702 e iniciando a urbanização dos arraiais para implantar suas instituições de poder e, desse modo, melhor controlar a região.⁴ Com efeito, após a criação da Capitania de São Paulo e Minas do Ouro, em 1709, com governo próprio e independente do Rio de Janeiro, acabou formalmente a guerra dos Emboabas, que gerara uma atmosfera de tensão nas Minas.⁵

Designado para governar essa nova capitania, Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, empossado em São Paulo, procurou estruturar uma organização municipal e judiciária e dar prosseguimento ao processo de urbanização do território aurífero, fundando as seguintes vilas: Vila de Ribeirão de Nossa Senhora do Carmo (1711), Vila Rica (1711) e Vila Real de Nossa Senhora da Conceição de Sabará (1711). Alguns anos depois, criou, ainda, a Vila de São João d'El Rey (1714),

³ Boxer. *A Idade de Ouro do Brasil*. Brasileira, 1969. pp. 83 a 105.

⁴ Laura de Mello e Souza. *Desclassificado...* Op. Cit., p. 95.; Laura de M. e Souza. *Norma e Conflito: aspectos da história de Minas Gerais no século XVIII*. BH: Editora da UFMG, 1999. pp. 86-89. Tal urbanização desencadeou o desenvolvimento de comércio na região, segundo Luciano Figueiredo. *O Averso da Memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, DF: Edunb, 1993. pp.34- 75.

⁵ José Ferreira Carrato. *As Minas Gerais e os primórdios do Caraça*. SP: Cia. Editora Nacional, 1963. pp. 15/16.

a Vila Nova da Rainha (1724) e a Vila de Nossa Senhora da Piedade do Pitangui (1715). Esses núcleos urbanos foram agrupadas em três comarcas: a de Vila Rica, a do Rio das Velhas, com sede em Sabará, e a do Rio das Mortes, com sede em São João d'El Rey.⁶

Assim, ao longo dos anos, o Estado metropolitano fora lançando os seus tentáculos na região aurífera. Sendo que seu objetivo, ao criar as vilas e iniciar a urbanização, não era o de planejar os aglomerados populacionais para incentivar algum desenvolvimento, mas, segundo Caio Boschi, intervir para “garantir sua hegemonia sobre a região”.⁷ A grande preocupação da administração portuguesa nas Minas era mesmo, segundo Carrato, a implantação da política fiscal, que, como já fora indicado, estava continuamente ameaçada pelas sublevações e pelo contrabando realizado pela população que ali se estabelecia.⁸

Para Laura de Mello e Souza, as revoltas nessa capitania foram freqüentes ao longo do século XVIII: nas primeiras décadas dos setecentos, as sublevações eram vistas como *naturais*, associadas às paisagens instáveis do clima e do relevo da região, bem como das resistências dos potentados; na década de 1730, tais revoltas adquiriram configuração cotidiana, seja através das ameaças dos quilombos, das “andanças desordenadas dos vadios”, ou seja na “desobediência de índios semi-domesticados”; na década seguinte, as sublevações insurgiam de todas as partes da sociedade, infiltrando-se “nos interstícios do tecido social”. Todavia,

⁶ Waldemar Barbosa. *Dicionário Histórico e Geográfico de Minas Gerais*. BH: Itatiaia, 1995 pp. 195 – 256.

⁷ Caio Boschi. *Os Leigos e o Poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. SP: Ática, 1986 (col. Ensaio, 116) p. 31.

⁸ José F. Carrato. *As Minas Gerais...* Op. Cit., p. 16. Francisco Iglésias. *Três séculos de Minas*. BH: Biblioteca Pública Estadual Luiz de Bessa, 1985. pp. 6-14. (cadernos de Minas 1). Sobre as revoltas em Minas, ver: Laura de Mello e Souza. *Norma e Conflito...* Op. Cit., pp. 83-110.

segundo a referida autora, a partir da década de 1770, as sublevações eram fustigadas por homens letrados que “discutiam idéias, apoiavam os jesuítas, criticavam a Monarquia...”.⁹

Nesse sentido, nas primeiras décadas dos setecentos, para assegurar a centralização administrativa, a política tributária e conter o desvio do ouro além das ameaças de revoltas nas Minas, o Conde de Assumar, então governador, teria deslocado o governo das duas regiões da Capitania – de São Paulo e Minas Gerais – para Vila Rica, objetivando, dessa forma, “afirmar o princípio da autoridade em bases independentes, e o regime da lei acima das paixões”.¹⁰ Isto porque, segundo a mencionada historiadora, esse governador, “nas Minas, não teria sossego, dividido entre o cuidado ante os virtuais levantes escravos e efetivos levantes de poderosos...”.¹¹

Mas, o melhor controle do fisco nas Gerais, bem como a tentativa de regulamentar a sociedade se intensificaria com o desmembramento das Minas em relação à região de São Paulo, e, por conseguinte, com a criação da capitania de Minas Gerais em 1720, quando se colocou termo à “revolta de Felipe dos Santos” e se instalaram as casas de fundição.

Desse modo, as medidas adotadas pela Coroa portuguesa relativas à criação de vilas, instalação de órgãos administrativos, urbanização da região aurífera

⁹ Laura de Mello e Souza. *Norma e Conflito...* Op. Cit., pp. 83-110.

¹⁰ José F. Carrato. *As Minas Gerais...* Op. Cit., p. 20.

¹¹ Laura de Mello e Souza. “Um documento inédito: o discurso de posse de D. Pedro de Almeida, conde de Assumar, como governador das Capitanias de São Paulo e Minas de Ouro, em 1717.” In: *Norma e Conflito...* Op. Cit., p. 31.

e à própria fundação da capitania de Minas Gerais visavam à institucionalização da sociedade mineradora e, por conseguinte, a afirmação do poder do Estado.¹²

Todavia, o Estado sempre encontrou resistência para normatizar a população heterogênea e inquieta que se formara na região. Essa resistência, talvez, residisse na contradição engendrada no funcionamento da administração das Minas: segundo Laura de Mello e Souza, “ao cobrar o imposto, o Estado se fazia firme e incisivo, por outro lado, mostrando-se presente demais, provocava descontentamentos e conseqüentemente atrapalhava as cobranças”.¹³

Da mesma forma, Marco Silveira assinalou que, a partir de 1735, ao ser lançado o imposto da capitação, acentuou-se o endividamento das pessoas, aumentando a pobreza e a violência, bem como a maior militarização da capitania. Tal situação, segundo o historiador, teria estabelecido um paradoxo: de um lado, o Estado português implantara seus órgãos administrativos, delineando “a ossatura institucional daquela sociedade” e, de outro, mesmo indiretamente, promovia um quadro de instabilidade e de desintegração. Esse paradoxo, segundo Silveira, apareceria como um fenômeno inerente à ordem social que se constituía na Capitania, de tal modo que “os conflitos deixavam de ser expressos por meio das revoltas para se manifestarem na violência cotidiana”¹⁴ – e, quiçá, na transgressão das normas deliberadas pela Coroa.

Acrescente-se que, segundo esse autor, a lógica do Estado ancorava-se na concepção de que a sociedade era um prolongamento do poder absolutista.

¹² Marco Antônio Silveira. *O Universo do Indistinto: Estado e Sociedade nas Minas setecentistas (1735-1808)*. São Paulo: Hucitec, 1997. p. 26.

¹³ Laura de Mello e Souza. *Desclassificados do ouro...* Op. Cit., p.99.

¹⁴ Marco A. Silveira. *O Universo do Indistinto...* Op. Cit., p. 26.

Sendo assim, essa sociedade dever-se-ia constituir de acordo com suas normas.¹⁵

Porém, segundo Silveira, a população das Minas, “ao viver mais próxima dos matos e do estado de natureza do que da lei”, mantinha-se ignorante e incapaz de compreender essa lógica do Estado. Assim sendo, não correspondia às determinações do Estado metropolitano, que, logo, viu a necessidade de fazer civilizar a população que habitava a capitania de Minas Gerais.¹⁶

O propósito da Coroa, portanto, era o de se fazer presente na região aurífera para melhor controlá-la. Assim, após a instalação das câmaras, das casas de fundição, enfim, do delineamento geográfico e político da região, “os governadores passaram a se preocupar com a gente que morava nas Minas”.¹⁷ Para tanto, contavam com o apoio da Igreja, que ao Estado estava associada pelo sistema de padroado e, talvez, por uma tradição teológico-política que sustentava tal aliança.

Essa aliança entre o Estado e a Igreja no período colonial é comumente atribuída pela historiografia ao sistema de padroado, isto é, ao direito dos monarcas portugueses de disporem da Igreja nas terras ultramarinas para promoverem a expansão da fé.¹⁸ Tal direito, segundo Boxer, fora adquirido, a partir do final da

¹⁵ Mesmo porque, segundo Russel-Wood, aos olhos da Metrópole portuguesa a Colônia deveria estar submetida, no mais amplo sentido, aos seus interesses. Desse modo, as normas metropolitanas deveriam se sobrepor a qualquer especificidade colonial. Russel-Wood. “Centros e Periferias no Mundo Luso-Brasileiro...” Op. Cit., pp. 192-193.

¹⁶ Marco Silveira. *O Universo do Indistinto...* Op. Cit., p. 65. Esse historiador, ao analisar os discursos das autoridades e memorialistas da Capitania de Minas Gerais, assinalou que estes queriam implantar na região um projeto de “bom vassalo”, que implicava o modelo de civilidade do Antigo Regime. Para tanto, viram a necessidade de desencadear uma reforma dos hábitos e costumes da população, pois, segundo tais discursos, as Gerais se encontravam muito próximas da “barbárie”.

¹⁷ Laura de M. Souza. *Desclassificados do ouro...* Op. Cit., p. 106.

¹⁸ O sistema de padroado pode ser entendido segundo Azzi, “como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa portuguesa, patrona das missões e instituições eclesiais católicas-romanas”. Ver: Riolando Azzi. “A Instituição Eclesiástica durante a primeira época”. In: Eduardo Hoornaert et all. *História da igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis: Vozes, 1983 T II.

Idade Média, através de bulas papais que concediam aos reis portugueses o poder de erigir ou permitir a construção de catedrais e igrejas no seu reino e domínios, bem como de nomear arcebispos, bispos e eclesiásticos, desde que apresentassem, previamente, ao papado, os nomes para os cargos mais elevados e, aos bispos, os nomes das autoridades menores – dos clérigos. Além disso, essas bulas permitiram aos monarcas portugueses se tornarem responsáveis pela administração das jurisdições e das receitas eclesiásticas tanto do reino quanto de seus domínios ultramarinos e, ainda, rejeitarem as bulas e breves papais que não fossem aprovados pela chancelaria da Coroa.¹⁹

A outra forma de sustentação da relação entre Igreja e Estado talvez fosse a tradição teológico-política que, certamente, exigiria um estudo a parte para explicá-la. Contudo, é possível apontar que ela teria sido difundida na península ibérica através da obra de Francisco Suárez que, ao retomar a teologia política medieval e a teoria dos dois corpos do rei, servira para fundamentar a “razão de Estado” português, a partir do século XVI.²⁰

Segundo a referida “razão de Estado”

(...) a figura do rei era compreendida a partir da idéia de que no soberano estavam integrados dois corpos indissociáveis e indivisíveis, cada um inteiramente contido no outro. Então: o rei possuía um corpo natural, sua

¹⁹ Charles Boxer. *A Igreja e a Expansão Ibérica 1440-1770*. Lisboa: Edições 70, 1981. p. 99.

²⁰ Sobre esse assunto, ver: José Gallegos Rocafull. *La Doctrina Política del P. Francisco Suárez*. México: editorial Jus, 1948. Ângela Barreto Xavier, Antônio Manuel Hespanha. “A representação da sociedade e do poder.” In: José Mattoso (org.) *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, vol. 4, pp. 123-157. João Adolfo Hansen. *A Sátira e o Engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. SP: Cia das Letras, 1989. João Adolfo Hansen. “Razão de Estado”. In: Adauto Novaes (org.) *A Crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. pp. 135- 156. Alcir Pécora. *Teatro do sacramento: a unidade Teológico-Retórico-Política dos Sermões de Antônio Vieira*. SP: EDUSP; Campinas: Ed. UNICAMP, 1994.; Alcir Pécora. “Vieira, o índio e o corpo místico.” In: NOVAES, Adauto (org.) *Tempo e História*: SP: Cia das Letras, 1992.

peessoa física e mortal – *persona personalis* –, e um corpo político, imortal e sagrado – *persona idealis ou persona mystica*.²¹

É possível sugerir, portanto, que além do sistema de padroado, a idéia de “parcela de sagrado” contida no corpo do rei tenha possibilitado a Coroa intervir nas questões religiosas, exigir a fidelidade ao rei, bem como adquirir o apoio da Igreja para a sua ação política.

Dessa maneira, a Igreja nas colônias portuguesas ficava diretamente submetida à Coroa e, por conseguinte, os eclesiásticos dependiam financeiramente dela. Assim sendo, os estudos sobre o período colonial brasileiro apontam que a aliança entre Estado e Igreja era tão estreita, ou que o Estado intervinha tão incisivamente nas questões religiosas, que, amiúde, os eclesiásticos eram tratados como funcionários da Coroa.²² E como tal, talvez, o eram, pois recebiam, os seculares, cômguas, diretamente do erário régio.

Caio Boschi, fazendo menção à “razão de Estado”, fundamentada pela teologia política – talvez de Francisco Suárez –, assinalou que os “governantes invocaram o direito de intervirem nos assuntos religiosos” ao partirem da premissa de que “a ordem político-temporal não poderia estar dissociada da espiritual-religiosa. Ao contrário, as duas ordens deviam se complementar”.²³ Nesse sentido, a Igreja

²¹ Maria Paula Dias Couto Paes. “As Minas do rei Salomão”. In: *Teatro do controle: prudência e persuasão nas Minas de Ouro*. Belo Horizonte, 2000. (Dissertação de Mestrado apresentada ao Deptº de História da FAFICH da UFMG). p. 57.

²² Eduardo Hoornaert. *História da Igreja...* Op. Cit., p. 63.

²³ Caio Boschi. “Notas sobre Hegemonia, Igreja e Estado no Antigo Regime”. In: *Revista do Deptº de História*. FAFICH/UFMG, nº 1, nov/1985. pp. 46/47.

estaria atrelada ao Estado e teria, ainda segundo o autor, a função de sacralizar a política e as normas da Coroa.²⁴

Riolando Azzi, da mesma forma, assinalou que durante os três séculos de colonização, a Igreja Católica colaborou com o projeto colonizador de Portugal. Nesse período, segundo ele, buscou-se estabelecer um Estado Católico na América portuguesa, visando constituir uma cristandade católica, o que implicava uma estreita relação entre a Coroa e a Igreja, fundamentada, sobretudo, pelo sistema de padroado.

Tal sistema, na visão do autor, possibilitou que a América portuguesa se tornasse um prolongamento do reino português à medida que vários aspectos relativos à Igreja eram controlados pelo rei de Portugal. O rei, na perspectiva de Azzi, era o “chefe efetivo da Igreja do Brasil” e, como tal, criava paróquias e dioceses, mandava construir igrejas e catedrais, nomeava párocos e bispos e era responsável pela remuneração do clero e dos prelados, conforme assinalado anteriormente.²⁵

Sendo assim, na América portuguesa, a Igreja estava diretamente associada ao Estado, não sendo diferente na capitania de Minas Gerais, a ponto de Caio Boschi apontar que os bispos da diocese de Mariana se empenharam na realização das visitas pastorais que, a seu ver, apresentavam-se “como um dos veículos mais eficazes” para a implementação do intento metropolitano, isto é, para o amplo e abrangente controle da sociedade²⁶ – como será possível analisar nos

²⁴ Caio Boschi. “Notas sobre Hegemonia...”. Op. Cit., p. 49.

²⁵ Riolando Azzi. “A teologia no Brasil: considerações históricas”. In: DIVERSOS. *História da Teologia na América Latina*. SP: Ed. Paulinas, 1981. (Teologia em diálogo).

²⁶ Caio Boschi. “As visitas diocesanas e a inquisição na Colônia”. In: *Revista Brasileira de História*. SP: ANPUH/Marco Zero, v.7, n.º 14 mar/ago de 1987. pp. 156 - 158.

capítulos seguintes desse estudo. Assim, na capitania de Minas Gerais, a Coroa associada à Igreja buscou implantar a ordem, o que gerou embate entre a aplicação das normas e as práticas dos colonos, acarretando tensões de todo tipo.

1.2. O Mundo das vivências: tensões entre normas e práticas.

A maior parte dos estudos referentes à sociedade mineira setecentista foi realizada a partir da consulta a documentos produzidos nas esferas das instituições do Estado português e da Igreja, instaladas na capitania de Minas Gerais. O propósito desses organismos, como foi visto, era afirmar o poder metropolitano na região para garantir a política fiscal sobre a exploração aurífera e sobre o comércio que se desenvolveu em núcleos urbanizados em torno da mineração. Para tanto, as autoridades passaram a interferir na vida das pessoas que ali se estabeleceram a fim de condicioná-las às expectativas e normas da Coroa. Desse modo, considerando a quase inexistência de relatos produzidos pelos próprios habitantes, depreende-se dos trabalhos que remetem à sociedade mineira uma contínua tensão entre as normas estabelecidas e averiguadas pelas instituições responsáveis e as práticas da população, que ali se fixou e se desenvolveu.

Nesse sentido, faz-se necessário apontar alguns aspectos que ilustram essa perspectiva do conflito, da contradição, do contraste; enfim, da tensão entre as normas prescritas pela Coroa e as práticas dos colonos na capitania de Minas Gerais no período estudado. Saliente-se que a partir disto será possível perceber o quadro social em que os bispos vão atuar.

O contato entre pessoas que circundaram as regiões auríferas ao longo do século XVIII fez constituir uma sociedade nas Minas composta na sua maior parte por negros e mestiços e, na menor parte, por brancos com um reduzido contingente feminino.²⁷ Assim, a sociedade adquirira um perfil heterogêneo marcado pela miscigenação racial, contradizendo, dessa forma, os propósitos dos representantes da Coroa portuguesa em estabelecer uma sociedade baseada em estamentos sociais rigidamente definidos, sem interpenetração e, portanto, sem misturas étnicas.²⁸ Os mestiços e negros compuseram a maioria da população mineira no século XVIII e estavam adequados à sociedade na condição de escravos, forros e livres, vivendo, de acordo com estudos dedicados à família, em uniões consensuais (concubinatos) e proliferando o contingente de filhos bastardos.²⁹ Desse modo, essa população não correspondia às exigências de “pureza de sangue” e “integridade de costumes” necessárias para ser incorporada na sociedade de “homens bons”, isto é,

²⁷ Tal afirmativa pode ser deduzida do censo de 1776, que é citado nos estudos sobre Minas Gerais setecentistas.

²⁸ José Ferreira Carrato. *Igreja, Iluminismo e Escolas Mineiras Coloniais*. SP: Cia. Editora Nacional, 1968. pp. 1-26; Ida Lewkowick. *Vida em Família: caminhos da igualdade em Minas Gerais (séculos XVIII e XIX)*. São Paulo, 1992. (Tese de Doutorado apresentada ao Deptº de História da FFLCH da USP). pp., 175-192. Luiz Carlos Villalta. *A “torpeza diversificada dos vícios”: celibato, concubinato e casamento no mundo dos letrados de Minas Gerais (1748-1801)*. São Paulo, 1993. (Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História da USP). pp. 64/65. Luciano Figueiredo. *Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1997. pp. 29-39.

²⁹ Idem. É importante salientar, contudo, que os traços – como concubinato e ilegitimidade – identificados pela historiografia do período colonial na capitania de Minas Gerais, principalmente entre os setores considerados “desclassificados”, não são propriamente característicos da América portuguesa, tendo em vista que também foram localizados em Portugal, ver: Ana Sílvia Volpi Scott. *Desvios Morais nas Duas Margens do Atlântico: concubinato no Minho e em Minas Gerais nos anos setecentos*. Texto apresentado no I Encontro Minho/Minas Gerais: População e Sociedade (séculos XVIII-XX). Guimarães/ outubro de 1998. (Agradeço a indicação ao Professor Renato Pinto Venâncio).

de brancos e cristãos-velhos, conveniente à Metrópole.³⁰ Sendo assim, as autoridades da capitania de Minas Gerais, sentindo-se ameaçadas por esse contingente populacional, empenharam-se em discipliná-lo, às vezes, garantindo certa flexibilização das exigências.³¹

Todavia, segundo alguns autores, negros, mestiços e brancos pobres foram, freqüentemente, identificados como infratores, “desclassificados” que deveriam ser enquadrados, normatizados e cerceados, pois seus modos de vida, suas festas, seus passatempos eram vistos pelas autoridades como embevecidos de vícios, desvios e transgressões, uma vez que não correspondiam às normas que se tentava implantar.³²

Tais caracterizações já eram herdadas dos antepassados dessa população, que comumente estabeleciam relações conjugais consideradas pelas autoridades da Capitania como de “trato ilícito”. Laura de Mello e Souza, Luciano

³⁰ Charles Boxer. *A Igreja e a Expansão...* Op. Cit., pp. 242 -262; Laima Mesgravis. “os Aspectos Estamentais da Estrutura Social do Brasil Colônia”. In: *Revista de Estudos Econômicos*, n ° 13 (n° especial), 1983. pp. 799-811.

³¹ Sobre esse assunto, ver: Luiz Carlos Villalta. “*A torpeza diversificada...*”. Op. Cit., pp. 69-131.; Iris Kantor. “Tiranía e Etiqueta nas Minas Setecentistas”. In: *LPH: Revista de História*, Mariana: UFOP, n ° 5, 1995. pp. 112-121. Ida Lewkowick. *Vida em Família...* Op. Cit., pp. 158-193.; Luciano Figueiredo. *Barrocas Famílias...* Op. Cit., pp.105-130. Note-se que Luciano Figueiredo apontou que uma das formas adotadas pelo Estado para impedir a expansão da miscigenação, que representava “desordem, inquietação e a própria rebelião”, foi proibir a eleição de mulatos para cargos de vereadores “ou juizes ordinários das Câmara Municipais ou exercer funções de governo nas Vilas”. Apud. Luciano Figueiredo. *Barrocas Famílias...* Op. Cit., p. 129. Luiz Carlos Villalta, por sua vez, destacou que apesar de rigorosos critérios para a habilitação do sacerdócio em Minas Gerais no século XVIII, foram localizados processos *De Genere Vitae et Moribus* nos quais constam dispensa de quesitos exigidos, tais como a apresentação de certidão de batismo que comprovava a pureza de sangue e a legitimidade do ordinando. Tal flexibilidade, segundo o autor, foi verificada, sobretudo, no período da gestão de dom Frei Domingos da Encarnação Pontével. Apud. Luiz C. Villalta. “*A Torpeza Diversificada...*”. Op. Cit., pp. 85-93.

³² Laura de M. e Souza. *Desclassificados...* Op. Cit., pp. 139 e 162. Luciano Figueiredo. *O Avesso da memória...* Op. Cit., pp. 113-118.

Figueiredo e Fernando Londoño, ao analisarem as devassas eclesiásticas³³, verificaram que o Estado e a Igreja esforçaram-se para implantar o modelo cristão de organização familiar nas Minas Gerais. Boa parte da população, contudo, “vivia em concubinato, que era, portanto, uma relação corriqueira e, como tal, aceita(...)”.³⁴ De fato, embora o concubinato fosse denunciado e punido, continuamente se reincidia nele, segundo os mesmos historiadores e conforme será visto nas pastorais dos bispos.

Laura de Mello e Souza, ao estudar as condições de vida da população mineira setecentista, afirmou que a pobreza da população foi uma das principais causas das pessoas não se casarem conforme as determinações metropolitanas, sobretudo porque elas não tinham como arcar com os custos do sacramento matrimonial.³⁵

Luciano Figueiredo, por sua vez, assinalou que o concubinato teria sido a forma de “organização familiar típica entre as camadas populares da sociedade”, corroborando, dessa forma, as conclusões de Laura de Mello e Souza quanto aos elevados custos para a realização das cerimônias de casamento, e acrescentou, ainda, que a ocorrência destas dependia de uma vagarosa burocracia.³⁶ Além disso,

³³ Trata-se de documentação produzida no decorrer das visitas diocesanas referente à apuração de comportamento e moral desviantes. Tal documentação, *per sí*, denota o empenho da Igreja em normatizar a vida das pessoas.

³⁴ Laura de M. e Souza. *Desclassificados...* Op. Cit., p.160; Luciano Figueiredo. *Barrocas Famílias...* Op. Cit., pp. 21/22; Fernando Londoño. *Público e Escandaloso: Igreja e concubinato no antigo bispado do Rio de Janeiro*. São Paulo, 1992 (Tese de doutoramento apresentada ao Dept ° de História da USP).

³⁵ Laura de M. Souza. *Desclassificados...* Op. Cit., p. 145/147.

³⁶ Todavia, é importante salientar que Maria José Ferro de Souza, ao pesquisar documentação sobre casamento em Minas Gerais no século XVIII, como bolsista da FAPEMIG, identificou uma expressiva tendência das camadas empobrecidas de tentarem realizar o matrimônio, bem como, a seu ver, é notória a flexibilidade da Igreja para que tais cerimônias se efetivassem. Trata-se de

para este autor, a ação eclesial teria sido inócua para conter o concubinato diante de território tão extenso. A seu ver, a “carência de mulheres brancas”, para contrair relações matrimoniais com os colonos de origem portuguesa, teria acarretado o concubinato, relações esporádicas e, sobretudo, teria estabelecido uma intensa interpenetração entre as camadas sociais³⁷ – contribuindo, assim, para o crescimento da população mestiça bem como para a insatisfação da Coroa portuguesa.³⁸

Luciano Figueiredo é veemente na crítica à Igreja, no que tange à contenção do concubinato. Ele apontou que ela era a instituição responsável pela normatização da sociedade mineira setecentista através das “visitações que promovia no território”. Porém, assinalou que tais visitas tiveram pouco efeito disciplinador à medida que cobravam multas dos incriminados sem, contudo, removerem os procedimentos que impediam as pessoas de realizarem o matrimônio. Figueiredo salientou, ainda, que “tem-se a nítida impressão de que [as visitas] chegaram a tornar-se fonte de rendas para o bispado.”³⁹

Por outro lado, Fernando Londoño, ao analisar as cartas e visitas pastorais produzidas pelos bispos do antigo bispado do Rio de Janeiro, o qual compreendia os territórios de Minas Gerais, Mato Grosso, Goiás e São Paulo,

pesquisa realizada no âmbito do projeto de confecção de banco de dados, intitulado *Desenvolvimento de um banco de dados para a paróquia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto, séculos XVIII e XIX*, organizado pelo Deptº de História da UFMG e pela Casa dos Contos/ EFAF, com o apoio da FAPEMIG, 1998/1999. Nesse projeto foram consultados os livros de assento de batismo, casamento e óbito.

³⁷ Luciano Figueiredo. *O Avesso...* Op. Cit., pp. 113/114.

³⁸ Sobre a relação entre concubinato e mestiçagem, bem como o temor do Estado diante do crescimento dessa população, ver: Laura de M. e Souza. *Desclassificados...* Op. Cit., pp. 144 e 162; Luciano Figueiredo. *O Avesso...* Op. Cit., p. 115.

³⁹ Luciano Figueiredo. *O Avesso...* Op. Cit., p. 114.

destacou o empenho da Igreja em disciplinar o clero e a população de acordo com os ditames tridentinos, que, entre outros aspectos, condenava as práticas de concubinato.⁴⁰ Ele apresentou, em seu trabalho, as várias configurações que o concubinato foi adquirindo no interior da Igreja até as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707) e assinalou que a ocorrência de denúncias de concubinato nas devassas eclesiásticas sugere que este foi uma prática comum nas relações sociais da Colônia, envolvendo, inclusive, membros do clero. Contudo, afirmou que o fato dessa prática ter sido averiguada continuamente pela Igreja e condenada através de cartas e visitas pastorais, principalmente nas Minas Gerais, denota o “embate de visões em conflito”.⁴¹

De qualquer modo, a prole das “livres associações”, ou seja, das relações de concubinato ou consensuais, era classificada como de origem natural e, como tal, considerava os filhos ilegítimos, por não terem sido concebidos dentro dos sagrados laços matrimoniais.⁴² Tal denominação era registrada nos livros de batismo, caracterizando, dessa forma, a “desclassificação social” da criança e de seus pais “infratores”. Entretanto, Luciano Figueiredo assinalou que no cotidiano dessas famílias, essas crianças eram normalmente aceitas a ponto de seus batismos serem celebrados em meio a festejos, que adquiriam dimensão pública. O mesmo ocorria com os filhos de “relações ilícitas” entre senhor e escrava que, às vezes, podia

⁴⁰ Fernando Londoño. *Público e Escandaloso...* Op. Cit.

⁴¹ Ibidem, pp. 2 e 268.

⁴² A maioria dos estudos sobre Minas Gerais colonial aponta que há correlação entre filho natural e ilegitimidade, sugerindo que tais designações tinham o mesmo sentido. Todavia há uma pesquisa sobre ilegitimidade em São Paulo no século XVII, que apresenta diferenças entre tais designações e destaca, inclusive, que tinham direitos diferentes frente à lei. Ver: Deborah D’Almeida Leanza. *Entre a norma e o desejo: os filhos ilegítimos na sucessão patrimonial (Vilas de São Paulo e*

resultar, inclusive, em alforria.⁴³ Além disso, segundo esse autor, os padrinhos eram escolhidos no mesmo meio social daqueles considerados “desclassificados”, o que estreitava os laços de solidariedade entre eles, mas, por outro lado, despertava, também, o temor das autoridades e das famílias abastadas⁴⁴, acentuando, talvez, a necessidade de controle e reforçando a idéia de contrastes entre práticas e normas.

Figueiredo aponta que os casais concubinados criaram um tipo próprio de família nas Minas Gerais, denominada “família fracionada”, isto é, que mantinha atitudes discretas, íntimas e silenciosas e que, ainda, “abria mão da coabitação para preservar o afeto”. Esse tipo de comportamento familiar teria sido a forma encontrada pelas pessoas para burlar as normas e evitar as freqüentes averiguações e punições das autoridades eclesiásticas, que ameaçavam-nas de excomunhão.⁴⁵

Dentre os casais concubinados, ainda havia aqueles cujos membros transgrediam laços matrimoniais já consolidados, ou seja, que cometiam adultério ao se envolverem em relações consensuais. Marilda Santana da Silva, ao pesquisar os livros do Juízo Eclesiástico da diocese de Mariana – Tribunal Judiciário da Igreja que administrava a justiça na Capitania, no qual se produziu documentação jurídica relativa a crimes tanto de leigos quanto de clérigos –, localizou 299 sentenças envolvendo mulheres. Segundo a pesquisadora, um dos principais motivos que

Santana do Parnaíba – século XVII). Campinas, 2000 (dissertação de mestrado apresentada ao Deptº de História do IFCH da UNICAMP). [Agradeço a indicação à Professora Leila Mezan Algranti].

⁴³ Luciano Figueiredo. *Barrocas Famílias...* Op. Cit., p. 121. Note-se que o tipo de concubinato, como, por exemplo, o que implicava a relação entre senhores e escravas, talvez fosse uma das razões das pessoas não se casarem nas Minas setecentistas e não, propriamente, o custo da celebração do matrimônio, conforme assinalado anteriormente.

⁴⁴ *Ibidem*. pp. 119 a 130.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 166-67.

levaram essas mulheres a recorrer ao Juízo Eclesiástico teria sido as questões relativas ao matrimônio.⁴⁶

Ela afirmou que tais mulheres, na sua maioria, pertenciam às famílias mais abastadas da sociedade, que eram alvo da política de constituição familiar promovida pelo Estado e pela Igreja, a qual implicava estabelecer relações conjugais entre brancos e referendadas pelo sacramento matrimonial. Essas relações, segundo Marilda Santana, normalmente, não eram movidas pelo afeto, antes, as mulheres eram obrigadas a se casar através de arranjos e imposições feitos pelos seus pais, tios, irmãos ou tutores.⁴⁷ Desse modo, os casamentos eram marcados por traições e violências cotidianas, amiúde, promovidas pelos maridos.

Nesses casos, as mulheres da elite recorreriam ao Juízo Eclesiástico, segundo a historiadora, para solicitar o divórcio, ou seja, a separação de corpos, pois, em alguns casos, seus maridos agrediam-nas e, na maioria dos outros, mantinham relações extraconjugais duradouras, configurando adultério e, às vezes, concubinato. Diante de tal crime, as mulheres puderam recorrer ao Tribunal Eclesiástico, obtendo sentença favorável, mesmo tratando-se de uma sociedade permeada pela misoginia, o que denota, a seu ver, certa flexibilidade do Tribunal.⁴⁸

Mas Marilda Santana enfatizou que a Igreja não era conivente com a separação de corpos, apenas a admitia para evitar “escândalo”, “mau exemplo” e, sobretudo, para defender o sacramento do matrimônio, que se via ameaçado pelo

⁴⁶ Marilda Santana Silva. *As Mulheres no Tribunal Eclesiástico do Bispado de Mariana (1748-1830)*. Campinas, 1998 (Dissertação de mestrado apresentada ao Dept ° de história da UNICAMP).p. 60.

⁴⁷ *ibidem*, p. 61.

⁴⁸ Marilda Santana Silva. “*As mulheres...*”. *Op. Cit.*, pp. 56- 57.

concubinato. Por isso, o Tribunal aceitava os requerimentos femininos, permitindo a referida separação, mas proibindo as segundas núpcias, pois aos olhos da Igreja os amantes viviam em pecado.⁴⁹

Para a pesquisadora, por detrás das solicitações de separação sob a alegação de agressões e traições havia ainda a preocupação das mulheres em manter seus patrimônios financeiros e seus bens, que os maridos desperdiçavam com as concubinas.⁵⁰

Tais desperdícios e preocupações teriam sido bastante plausíveis, tratando-se de uma sociedade composta na sua maioria de mulheres escravas, forras, mestiças; enfim, pobres, que, às vezes, desenvolviam atividades comerciais e que chegavam a se prostituir diante de dificuldades materiais.⁵¹ Além disso, há de se considerar que nas vilas, dessa sociedade, além da igreja, o lugar de lazer coletivo, normalmente, eram as vendas e lojas, onde aconteciam as bebedeiras, danças e batuques com a presença dessas mulheres sem recursos, o que poderia possibilitar, de certo modo, envolvimento afetivos prolongados, caracterizando-se como relações ilícitas.⁵²

Mas, também houve casos de concubinato e agressões implicando mulheres pobres que se envolveram com padres. Marilda da Silva localizou, na

⁴⁹ Ibidem. p. 89.

⁵⁰ Ibidem. pp. 74 - 85.

⁵¹ Luciano Figueiredo. *O avesso...* Op. Cit., pp. 88 – 102. Saliente-se, contudo, que tais práticas não deveriam ser realizadas apenas pelas mulheres pobres da Capitania.

⁵² Ibidem, p. 92.

documentação do Tribunal, denúncias comprometendo-os – corroborando os trabalhos sobre Minas Gerais que, invariavelmente, apontam que esses também transgrediam as normas estabelecidas pela Igreja. A partir da análise, a pesquisadora percebeu que “a maioria dos casos de concubinato de padres se dava com mulheres solteiras das camadas empobrecidas da sociedade mineira colonial”.⁵³

Nesses casos, segundo ela, o Tribunal teria sido brando na punição aos clérigos, negligenciando, dessa forma, o sacramento sacerdotal.⁵⁴ Entretanto, as mulheres, consideradas “desclassificadas”, eram tratadas como réis, mesmo nos casos em que os padres as agrediam. Por outro lado, nos casos em que esses raptaram mulheres que estavam sob a proteção familiar, viram-se diante de punições aplicadas para este tipo de crime – pagamento de dote, casamento, degredo –, sobretudo porque agrediam a honra não só da mulher como de toda a família.⁵⁵

A historiadora assinalou que as relações ilícitas para as “desclassificadas do ouro” eram a garantia de sobrevivência material, enquanto que para as mulheres brancas, que também foram denunciadas pela prática de concubinato, o que as moveu não fora a necessidade material, mas, talvez, a busca de afetividade.⁵⁶

E concluiu que, na sociedade mineira setecentista, as mulheres ora

(...) figuravam como vítimas da mentalidade misógina colonial, sendo alvo de agressões físicas e adultérios dos maridos, ora utilizaram-se de estratégias

⁵³ Marilda Santana Silva. *As Mulheres...* Op. Cit., p. 122.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 120.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 123,124,131. Ver: Leila Mezan Algranti. *Horradas e devotas: mulheres da Colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

⁵⁶ Marilda Santana Silva. *As Mulheres...* Op. Cit., p. 125. Todavia, não é possível descartar a possibilidade de mulheres forras, mestiças, enfim, pobres terem se envolvido em relações consideradas ilícitas, também, por motivos afetivos.

para burlar as normas eclesiásticas e pedir a separação dos corpos nos casamentos que lhes tomaram indesejáveis. Garantiam, ainda, a manutenção do patrimônio financeiro do casal e especialmente dos dotes, conquistando “uma relativa autoridade” sobre o próprio destino, após tomarem-se divorciadas.⁵⁷

Os mesmos livros do Tribunal do Juízo Eclesiástico foram consultados por Maria do Carmo Pires, que buscou verificar os crimes realizados pelos clérigos nas gestões episcopais da diocese de Mariana no século XVIII.⁵⁸ Ao analisar esses livros, a pesquisadora localizou 55 casos envolvendo clérigos no período da gestão de dom Frei Manuel da Cruz (1748-1764) e 18 casos na gestão de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel (1779 -1793).

Ela apontou que muitos dos clérigos desenvolviam atividades consideradas profanas para complementar suas rendas e, no exercício dessas atividades, envolviam-se em disputas com os leigos, o que contrariava as regras da Igreja. Segundo Maria do Carmo Pires, a maioria dos delitos localizados na gestão de dom Frei Manuel implicavam dívidas, e os demais se distribuía em dois tipos: os de caráter temporal relativos a brigas, homicídio e perjúrio, e os de natureza religiosa como celebrar missas sem ordens, deixar fiéis sem sacramentos e as já mencionadas práticas de concubinato, que infringiam o sacramento sacerdotal.⁵⁹

No período que dom Frei Domingos administrou o bispado de Mariana, a pesquisadora salientou que dos 18 casos analisados, dez se referiam aos seguintes

⁵⁷ Ibidem, pp. 89/90.

⁵⁸ Maria do Carmo Pires. *Juízes e Infratores: o Tribunal Eclesiástico do bispado de Mariana (1748-1800)*. Franca, 1997 (Dissertação de Mestrado apresentado ao Dept ° de História da UNESP/ Franca).

⁵⁹ Ibidem, pp. 80-88.

delitos: brigas, deixar os fiéis sem sacramentos, injúrias, uso de armas e contestação de jurisdição.⁶⁰

A ação do Tribunal, para Maria do Carmo Pires, não teria sido uniforme ao longo do século XVIII. Ela assinalou que no período da gestão do primeiro bispo de Mariana o Juízo Eclesiástico teria desempenhado seu papel com bastante rigor, condenando todos os clérigos envolvidos em dívidas e aplicando a lei conforme a gravidade e o escândalo causado pelos demais delitos, o que denotaria, segundo ela, o caráter tridentino da ação da Igreja. No entanto, na gestão de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel as resoluções do Tribunal teriam sido, a seu ver, mais brandas devido à influência das idéias iluministas, que direcionaram a ação do Juízo Eclesiástico para as causas espirituais, deixando paulatinamente de lado as causas de foro misto.⁶¹

Faz-se necessário, entretanto, verificar se essa mudança que se notou na ação do Juízo Eclesiástico teria ocorrido, também, na ação pastoral dos referidos bispos, o que se procurará analisar nos capítulos seguintes. Além disso, saliente-se que Minas Gerais, no período da gestão de Pontevel, era um espaço já bastante institucionalizado tanto que a própria diocese se encontrava fundada desde 1745, mesmo tendo passado por um período de dezesseis anos de vacância, em que o bispado fora administrado por procuradores, caracterizando-se, segundo alguns estudos, como período de total desordem.⁶²

⁶⁰ Ibidem, p. 109.

⁶¹ Maria do Carmo Pires. "Juízes ...". Op. Cit., pp. 151-153.

⁶² José Ferreira Carrato. *As Minas Gerais...* Op. Cit., p. 116/117; Caio Boschi. *Os Leigos...* Op. Cit., p. 91-95.

Embora Maria do Carmo não tenha se proposto analisar comparativamente os dados das duas gestões episcopais, é possível depreender de seu estudo que os delitos cometidos pelos clérigos nos dois períodos não eram de naturezas distintas, o que sugere a continuidade de práticas consideradas indisciplinadas e transgressoras diante das normas estabelecidas pela Igreja. A pesquisadora observou, ainda, que os clérigos pouco se diferenciavam dos leigos, como é invariavelmente assinalado nos trabalhos sobre Minas Gerais setecentista.⁶³

Essa relação entre clérigos e a Igreja é mais uma das temáticas abordadas pela historiografia recente que, investigando fontes eclesiásticas, apresenta tanto a perspectiva da tensão entre normas e práticas na sociedade mineira setecentista, como enfatiza a resistência dos colonos. Todavia, cabe perceber, ainda, o olhar dos bispos em relação a essa sociedade – marcada por concubinato, ilegitimidade e transgressões –, analisando, através das pastorais, qual foi, efetivamente, o papel desempenhado por eles no bispado de Mariana frente à necessidade metropolitana de estabelecer a ordem na região e o intento da Igreja de instaurar os valores católicos.

1.3. A Igreja na capitania de Minas Gerais:

As práticas religiosas em Minas Gerais, nas primeiras décadas do século XVIII, estavam sob a jurisdição do bispado do Rio de Janeiro, cujos prelados se

⁶³ Ver por exemplo: José Ferreira Carrato. *As Minas Gerais e os primórdios do Caraça...* Op. Cit., pp. 54-132. Caio Boschi. *Os Leigos e o Poder...* Op. Cit., 79-95. Luiz Carlos Villalta. *'A torpeza diversificada...'* Op. Cit., 69-131.

empenharam, apesar da extensão do território mineiro bem como das dificuldades encontradas nas longas viagens, para realizar visitas diocesanas na região, visitando pessoalmente ou enviando procuradores para realizá-las, visando, com isso, acompanhar e controlar a religiosidade praticada nas Minas ou, simplesmente, cumprir suas obrigações.⁶⁴

Todavia, no início do descobrimento do ouro, circulavam na região aurífera sacerdotes e frades de diversas ordens religiosas que, segundo Carrato, diziam missas, confessavam e desobrigavam, mas, ao mesmo tempo, pouco se diferenciavam dos aventureiros, os buscadores das aluviões auríferas.⁶⁵ Caía, ainda, sob os religiosos, a acusação de promoverem motins contra o fisco e de “desencaminharem o ouro para fora das minas”, isto é, de realizarem contrabando. Tal acusação resultou na expulsão daqueles que não desenvolviam atividades adequadas ao seu ofício, bem como na proibição da fixação de Ordens Regulares nas Minas.⁶⁶ Porém, o clero secular, desde que tivesse ofício definido, permaneceu na região sob a jurisdição dos bispos fluminenses.

Contudo, os bispos apenas acompanhavam os sacerdotes que circulavam na região aurífera no período de visitas. Além disso, desde o surgimento dos primeiros povoados, as matérias de religião nas Minas ficavam a cargo de pessoas

⁶⁴ Caio Boschi. “As visitas diocesanas e a inquisição na Colônia. In: *Revista Brasileira de História*. SP: ANPUH/Marco Zero, v.7, n.º 14 mar/ago de 1987. pp. 156 – 158, 160.

⁶⁵ José F. Carrato. *As Minas Gerais...* Op. Cit., p. 56.

⁶⁶ Caio Boschi. *Os leigos e o poder ...* Op. Cit., p. 03.

leigas que, espontaneamente, erigiram as primeiras capelas e que – apesar de tementes a Deus e herdeiras da concepção de mundo segundo a qual os propósitos sociais estavam sempre imbricados aos religiosos – praticavam a religiosidade sem considerarem integralmente as normas da Igreja, sobretudo porque não havia o acompanhamento efetivo da hierarquia eclesiástica. Acrescente-se que era como se o rebanho estivesse solto e sem pasto espiritual, uma vez que mesmo os pastores viviam frouxamente a vida eclesiástica.

Talvez por essa razão, os leigos foram se agrupando em confrarias em torno da devoção a determinados santos, visando encontrar solidariedade e consolação espiritual diante das incertezas da vida. Ao longo dos anos, foram fundando associações ou irmandades religiosas de acordo com suas devoções. Conforme as irmandades foram se consolidando, administravam e construíam capelas e, ainda, contratavam sacerdotes para ministrar os sacramentos aos fiéis irmãos.⁶⁷ Seus templos passaram a ser centros da vida social dos arraiais, freguesias e vilas, e abrigavam tanto as práticas religiosas como as de caráter assistencial, pois as irmandades dividiam-se em dois tipos: as de caráter devocional, que promoviam novenas, romarias, procissões e festas religiosas sobretudo ao santo patrono, e as de caráter assistencial, como, por exemplo, as de misericórdia, destinadas à construção e à manutenção de abrigos para doentes e indigentes.⁶⁸

⁶⁷ Marcos Magalhães Aguiar. *Vila Rica dos Confrades: a sociabilidade confrarial entre negros e mulatos no século XVIII*. São Paulo, 1993. (Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História da USP). e Caio Boschi. *Os leigos e o poder ... Op. Cit.*, p 22.

⁶⁸ Ver: Caio Boschi. *Os leigos e o poder... Op. Cit.*, pp. 12-35.

Havia uma série de exigências estabelecidas pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*⁶⁹ para que as irmandades fossem reconhecidas oficialmente, segundo Boschi. Contudo, elas só requeriam sua legitimação jurídica, com o passar do tempo, quando lhes era conveniente ou solicitada pela Igreja. Nesse caso, contavam com uma lista de associados e elaboravam uma carta de compromissos que suas mesas diretoras⁷⁰ submetiam às autoridades eclesiásticas do bispado do Rio de Janeiro, que, por sua vez, expediam alvarás de confirmação.⁷¹ Mas, segundo Caio Boschi, na primeira metade do século XVIII, as irmandades funcionavam regularmente sem se submeterem às autoridades competentes.

As irmandades se fortaleciam porque garantiam aos associados espaço na vida social da Capitania e asseguravam-lhes uma boa morte.⁷² Através de seus capelães ou sacerdotes administravam os sacramentos aos seus membros, garantindo-lhes enterro solene, sepultura em solo sagrado e missas rezadas em sufrágio da alma. Além disso, as Irmandades deveriam assistir aos seus associados “em caso de doença, viuvez e desgraça pessoal (prisão, falência...)”.⁷³ Conforme a

⁶⁹ Sebastião Monteiro da Vide. *Constituições primeyras do Arcebispado da Bahia*. Feytas e ordenadas pelo illustrissimo e Reverendissimo Senhor D. Sebastião Monteyro da Vide. Coimbra, no Real collegio das Artes da Comp. de Jesus, 1720. As *Constituições Primeiras*, segundo os estudos sobre o período colonial teriam reproduzido os ditames tridentinos e norteado, nesse período, a ação da Igreja.

⁷⁰ A Irmandade possuía um centro administrador chamado mesa diretora, a qual era composta de Provisor, Escrivão, Tesoureiro, Procurador e Mordomos. Assim, a irmandade possuía uma hierarquia e seus associados pagavam para assumir seus cargos.

⁷¹ Caio Boschi. *Os Leigos...* Op. Cit., p. 114.

⁷² Sobre o assunto, ver: Adalgisa Campos. *A terceira devoção do setecentos mineiro: o culto de São Miguel e Almas*. São Paulo, 1994 (Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da USP).

⁷³ Adalgisa Arantes Campos. *Cultura Barroca e Manifestações do Rococó nas Gerais*. Ouro Preto: FAOP, 1998. p. 3.

projeção da irmandade, ela ainda ofertava aos seus membros precedência nas cerimônias solenes da Capitania, o que lhes rendia prestígio e, conseqüentemente, distinção social.

Segundo Caio Boschi, a autonomia e a força das irmandades eram tamanhas que elas foram responsáveis pela formação de um tipo de catolicismo que associava a fé à cultura local.⁷⁴ Esta cultura teria se constituído de heranças religiosa, moral e sexual dos vários grupos étnicos que se fundiram em Minas Gerais.⁷⁵ Como a vida religiosa era responsabilidade dos leigos, não havendo um controle efetivo do braço secular da Igreja, tampouco das ordens religiosas, o tipo de catolicismo que se praticava nas Minas teria sido marcado, segundo alguns autores, pelo sincretismo religioso, assim como, por uma frágil fundamentação bíblica e teológica.⁷⁶ Dessa maneira, a religiosidade vivida nas Minas não corresponderia aos preceitos da ortodoxia católica.

Contudo, não deixou de haver tentativas de adequar e atrelar a religião vivida pela população das Minas aos padrões estabelecidos pela Igreja católica,

⁷⁴ Caio Boschi. *Os Leigos...* Op. Cit., p.179. Todavia, como será mostrado no último capítulo deste estudo, teria havido todo um esforço pastoral dos bispos de Mariana para submeter as irmandades à instituição eclesiástica, cerceando, desse modo, a autonomia dos leigos.

⁷⁵ Contudo, é importante salientar que a cultura local de que fala Caio Boschi, talvez, não fosse própria das Minas, haja vista que as mesmas características, provenientes de encontros étnicos, foram verificadas em outras capitanias. Ver, por exemplo: Gilberto Freyre. *Casa Grande & Senzala*. 25ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.

⁷⁶ Ressalte-se que falar de sincretismo implicaria considerar que há uma religiosidade pura, essencialmente cristã. Esse assunto é tratado, entre outros, pelos seguintes autores: Eduardo Hornaert et all. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Primeira época. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1983. t. II v. 1; Laura de Mello e Souza. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989; Luiz Mott. *Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu*. In: SOUZA, Laura de Mello e. (org.) *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. SP: Cia das Letras, 1997 (col. História da vida Privada no Brasil; 1- dirigida por Fernando Novais); Leandro Karnal. *Teatro da Fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. SP: HUCITEC, 1998.

enquanto instituição.⁷⁷ Para tanto, os bispos fluminenses organizaram visitas pastorais na região, criaram paróquias, comarcas eclesiásticas e expediram cartas pastorais ao clero e aos fiéis. Além disso, após a criação do bispado mineiro, os prelados de Mariana empreenderam um conjunto de ações pastorais visando reverter as práticas sociais e religiosas da Capitania.⁷⁸

Dom Frei Francisco de São Jerônimo, bispo da diocese do Rio de Janeiro, cuja gestão compreendeu o período de 1702 a 1721, não podendo visitar as Minas em função de sua idade avançada, nomeou como visitantes os Cônegos Manuel da Costa Escobar e Gaspar Ribeiro Pereira, que no decorrer das visitas instituíram paróquias, distribuindo-as por quatro comarcas eclesiásticas, a saber: a de Vila Rica, a do Rio das Velhas, a do Rio das Mortes e a do Serro Frio. Assim, as paróquias ficavam sob a jurisdição da comarca.

No entanto, não é possível, sem um estudo a parte, precisar o número de paróquias/vila, paróquias/freguesia ou paróquias/comarca porque, além de coexistirem duas divisões administrativas (uma política e outra eclesiástica), o número de almas necessário para compor uma freguesia ou uma vila nem sempre correspondia à exigência de número mínimo de habitantes para configurá-la como tal. Tanto que, com certa freqüência, a criação ou mudança de categoria se dava através de ato político, ou seja, não seguindo os critérios previamente

⁷⁷ José Ferreira Carrato. *Igreja, Iluminismo...* Op. Cit., pp. 27- 95.

⁷⁸ Devido ao sistema de padroado, cabia ao bispo criar, dividir e subdividir as paróquias, desde que fossem solicitadas ou consentidas pelo rei, através do Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens. Sobre as visitas diocesanas, ver: Caio Boschi. *"As visitas..."* Op. Cit., pp. 151-181.

estabelecidos.⁷⁹ Assinala-se, contudo, que no período colonial Vila Rica fora composta de duas freguesias, por conseguinte, de duas paróquias: a de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias e a de Nossa Senhora do Pilar de Vila Rica de Ouro Preto.

A paróquia compreendia uma determinada área geográfica, uma população delimitada e uma igreja matriz – que às vezes era a capela primitiva dos povoados –, que ficavam sob a autoridade de um cura também chamado de pároco, vigário, o qual estava diretamente vinculado à hierarquia da Igreja. As paróquias também eram compostas de capelas – muitas erigidas pelas Irmandades – que, conforme o organograma eclesiástico, eram filiais da igreja matriz. Desse modo, os capelães ficavam hierarquicamente submetidos aos párocos.

As igrejas matrizes agrupavam irmandades que possuíam seus próprios capelães ou sacerdotes. Estes eram contratados diretamente por elas para administrarem sacramentos e rezarem missas aos irmãos.⁸⁰ É possível inferir, portanto, que a relação entre pároco e capelão, ou sacerdote, nem sempre era harmoniosa, tendo em vista que o primeiro estava diretamente subordinado às ordens do prelado e o segundo era, amiúde, funcionário das irmandades.⁸¹ Além de investirem o pároco de autoridade local para controlar a religião vivida pela população e implementar a religião oficial, os bispos fluminenses procuraram,

⁷⁹ Bárbara Fadel. *Clero e sociedade: Minas Gerais, 1745-1817*. São Paulo, 1994. (Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da USP).

⁸⁰ Marcos M. Aguiar. “*Vila Rica dos confrades...*” Op. Cit.

⁸¹ Há também relevante conflito entre párocos e irmandades na segunda metade do século XVIII. Ver: Marcos Magalhães Aguiar. “Tensões e conflitos entre párocos e irmandades na Capitania de Minas Gerais.” *Textos de História*. Revista de PG Hist. UNB, vol 5 - n 2, 1997.

através das cartas e visitas pastorais, uniformizar a religião nas Minas Gerais. Dom Frei Antônio de São Jerônimo foi o primeiro bispo fluminense a expedir carta pastoral ao clero e aos fiéis das Minas, datada de 1718, na tentativa de reforçar a autoridade e a disciplina eclesiásticas. A ação do bispo centrou-se, sobretudo, na perseguição aos frades “atrevidos e escandalosos” que circulavam na região. E foi na sua gestão que foram expedidas as primeiras correspondências versando sobre a divisão da diocese do Rio de Janeiro e a criação da de Mariana⁸² – o que se efetivaria anos mais tarde na tentativa de objetivar o controle da religiosidade praticada na Capitania.

Os bispos fluminenses, sucessores de dom Francisco de São Jerônimo, também tentaram, através das visitas e cartas pastorais, conter abusos, vícios e regularizar a vida religiosa na região.⁸³

As paróquias e capelas foram visitadas pessoalmente por dom Frei Antônio de Guadalupe, que as agrupou em varas eclesiásticas e nomeou os primeiros vigários de vara. As Minas foram, ainda, visitadas por dom Frei João da Cruz e por dom Frei Antônio do Desterro. Esses três bispos fluminenses, além de realizarem as visitas, expediram cartas pastorais aos párocos que deveriam publicá-las, isto é, transmiti-las aos fiéis durante a estação das missas dominicais e de dias santos, bem como fixá-las às portas das matrizes.

⁸² Raymundo Trindade. *Arquidiocese de Mariana: subsídios para sua história*. 2. ed. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1953. v. 1. p. 65.

⁸³ Fernando Londoño. *Público e Escandaloso...Op. Cit.*, pp.199-218. Lana Lage da Gama Lima. *A confissão pelo Avesso: o crime de solicitação no Brasil Colonial*. São Paulo, 1990. (Tese de doutorado apresentada ao Deptº de História da FFLCH da USP). pp. 362-374.

As cartas e capítulos de visitas pastorais de dom Frei Antônio de Guadalupe, retomadas freqüentemente por seus sucessores, discorriam sobre diferentes matérias, visando sempre estabelecer o controle sobre os párocos e demais eclesiásticos, que, por sua vez, deveriam controlar os “fiéis cristãos” de acordo com os preceitos tridentinos da Igreja católica.⁸⁴ Através das cartas, o bispo reforçava sua autoridade episcopal e, baseando-se nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, discorria sobre comportamento, preceitos morais, doutrina católica, bem como sobre aspectos que implicavam a moralização da vida social e religiosa na capitania de Minas.

As pastorais desse prelado indicam que a paisagem social e espiritual de Minas setecentista era constituída de desvios e excessos que, segundo Carrato, “andaram sempre desatados nas terras da mineração”⁸⁵ – essa idéia foi também reforçada pela historiografia recente sobre Minas. Através das cartas, dom Guadalupe exigia que os clérigos se contivessem para se diferenciar das pessoas comuns, isto é, do rebanho. Para tanto, determinava que os clérigos deveriam usar vestimentas apropriadas ao exercício sacerdotal, mandava que os mesmos estudassem as *Constituições* para saberem “o como hão de haver no seu ofício”, proibia-os de se afastarem de suas freguesias, reafirmava o princípio do celibato – adotando medidas que restringissem o convívio destes com mulheres –, além de

⁸⁴ É controverso se a Igreja católica buscou implantar as normas do Concílio de Trento no Brasil no período colonial. Os estudos inscritos na perspectiva da história eclesiástica apontam que a tentativa de implantação dos preceitos tridentinos teria ocorrido apenas no século XIX. Já os estudos inscritos na história social, ao apontarem que a Igreja se pautara nas *Constituições Primeiras* - que teriam reproduzido os preceitos tridentinos - localizam tal intento no período colonial. Sobre a primeira tendência, ver: Eduardo Hoomaert. *Formação do Catolicismo Brasileiro (1550-1800): ensaio de interpretação a partir dos oprimidos*. Petrópolis: Vozes, 1974. p.131; Riolando Azzi. *O Episcopado do Brasil Frente ao Catolicismo Popular*. Petrópolis: Vozes, 1977. pp. 9-30; Augustin Wernet. *A Igreja Paulista no século XIX*. São Paulo: Ática, 1987. pp. 17-144.

regulamentar a administração dos sacramentos e estabelecer medidas punitivas para aqueles que transgredissem as determinações oficiais. Enfim, dom Frei Antônio de Guadalupe, através das cartas e visitas pastorais realizadas durante os dois anos que permaneceu nas Minas (1726/1727), definiu um conjunto de orientações no intuito de cessar as faltas e coibir os excessos dos eclesiásticos, adequando a religião vivida pela população aos padrões da instituição eclesiástica.⁸⁶

Contudo, essas medidas não tiveram o efeito esperado, talvez porque a extensão do bispado do Rio de Janeiro impossibilitava que as visitas pastorais mineiras ocorressem anualmente, conforme a determinação tridentina, impedindo, assim, o acompanhamento da aplicação dos preceitos pastorais. Somado a esse fato, havia o “desvio” de comportamento e de moral da população das Minas em relação as normas, o despreparo dos párocos, a peculiaridade da religião vivida pelo povo, expressa pela possível “autonomia” das irmandades, o envolvimento de eclesiásticos em querelas cotidianas e, ainda, o fato de as Cartas Pastorais, devido às distâncias, levarem algum tempo para chegar a Minas Gerais. Tudo isso teria dificultado a centralização e o controle efetivos da religião, principalmente nas primeiras décadas de colonização do território mineiro, o que teria prejudicado, de certa forma, a adequação efetiva das práticas religiosas do clero e dos fiéis aos padrões da Igreja católica – quiçá às normas metropolitanas.

Todavia, faz-se necessário salientar que há uma relação dinâmica entre a tentativa dos bispos de implantarem as normas da Igreja, através de suas ações

⁸⁵ José F. Carrato. *As Minas Gerais ...* Op. Cit., p. 60.

⁸⁶ AEAM. prateleira W, livro 3 - Pastorais de D. Frei Antônio de Guadalupe. Apud Adalgisa Campos. "A Visão barroca de mundo em dom Frei de Guadalupe (1672+1740): seu testamento e pastoral."- mimeografado.

pastorais, e a recepção e adequação dessas orientações à vida religiosa dos fiéis. De tal modo que, não considerar essa dinâmica significa localizar um hiato contínuo entre a norma, ou seja, o modelo que se procurou implantar, e a prática dos fiéis. Tal hiato remeteria à noção de conflito ou dicotomia entre normas e práticas, bem como à idéia de que as prescrições da Igreja, enquanto instituição, somente foram assimiladas pelos fiéis na forma de sincretismo religioso como é apontado pela historiografia.

Mas, como assinalou Leandro Kamal, remeter-se ao sincretismo religioso, pressupõe-se considerar que havia uma religião pura, o que a religião católica não era desde os primórdios.⁸⁷ Portanto, compreende-se que a religiosidade em Minas Gerais setecentista, independentemente da classificação que lhe confirmam, marcou o nascimento, vida e morte da população. Dessa forma, a Igreja, como não poderia ser diferente, foi *locus* de várias vozes, sendo possível ouvir aquelas propagadas pelos bispos da diocese de Mariana.

1.3.1. A instalação da diocese de Mariana

Os estudos sobre as Minas Gerais e a documentação produzida pelos visitantes eclesiais na primeira metade do século XVIII, indicam que a tendência prioritária dos bispos fluminenses, nas primeiras décadas, foi tentar disciplinar e moralizar o clero que pouco se diferenciava dos leigos, relegando para segundo plano as práticas religiosas vividas nas Minas.⁸⁸ Aliás, por detrás dessa

⁸⁷ Leandro Kamal. *Teatro da Fé...* Op. Cit., pp. 22-23 (trata-se da nota 7).

⁸⁸ Sobre o assunto, ver: José Ferreira Carrato. *As Minas Gerais...* Op. Cit.; Caio Boschi. "As visitas..." Op. Cit.; Luiz Carlos Villalta. "A torpeza..." Op. Cit.

atitude, observa-se a idéia de primeiro preparar o clero para que, em seguida, ele realizasse o controle sobre as práticas religiosas locais. Tal procedimento fora definido pelo Concílio de Trento, que enfatizou a necessidade de formação dos clérigos em seminários para que se diferenciasssem dos leigos e pudessem, assim, agir como pastores da Igreja. Mas, os trabalhos sobre Minas setecentistas têm mostrado que a ação dos visitantes fluminenses não foi suficiente para aprimorar o clero mineiro, tampouco para viabilizar a centralização da vida religiosa da Capitania.⁸⁹

A fragilidade do exercício episcopal nas Minas teria feito com que a Metrópole retomasse o propósito, já cogitado pelas autoridades civis e eclesiásticas desde 1719, de subdividir o bispado do Rio de Janeiro e criar as dioceses de São Paulo e de Mariana, bem como as prelazias de Mato Grosso e Goiás.

Assim, depois de longos anos de especulação sobre a subdivisão do bispado do Rio de Janeiro, Dom João V, fazendo uso do direito de Padroado, criou o bispado de Mariana.⁹⁰ Tal resolução foi tomada porque, segundo Caio Boschi, havia grande interesse da Metrópole em consolidar sua hegemonia na capitania de Minas Gerais, e, para isso, conforme foi assinalado anteriormente, contava com a Igreja que, até então, não conseguira, através do Rio de Janeiro, controlar os eclesiásticos, tampouco os leigos das Minas.⁹¹

⁸⁹ Sobre o assunto ver: José Ferreira Carrato. *As Minas Gerais e os primórdios do Caraça...* Op. Cit. e Caio Boschi. *Os Leigos e o poder...* Op. Cit.

⁹⁰ Conforme já assinalado, através do sistema de padroado cabia ao rei criar e prover arquidioceses, dioceses e prelazias bem como nomear bispos, cabendo ao papa apenas confirmar a decisão do rei.

⁹¹ Caio Boschi. *Os Leigos ...* Op. Cit., pp. 86 - 95.

Frente a essas circunstâncias, o rei ordenou ao governador da capitania de Minas Gerais que realizasse um levantamento dos rios, do relevo, do clima e da população dos povoados para demarcar os limites das jurisdições eclesiásticas de novas dioceses e prelazias. Depois encaminhou carta ao papa Benedito XIV, solicitando a ereção das novas catedrais. Assim, em 1745, o monarca português instituiu o bispado de Mariana, obtendo confirmação papal em seis de dezembro do mesmo ano.

Em ordem régia que Dom João V despachou ao governador da capitania de Minas Gerais, ficou assinalado que pediu ao papa a ereção do bispado de Mariana porque considerava “a grande necessidade que têm os moradores da cidade de Mariana e suas anexas de pasto espiritual”.⁹² Nessa carta, o monarca também anunciou a nomeação de dom Frei Manuel da Cruz, como bispo dessa nova diocese, e que esperava “que pelas suas virtudes e mais circunstâncias que o moveram a nomeá-lo, o fará com acerto, zelo e amor de Deus e de suas ovelhas”.⁹³

Destaca-se, entretanto, que assim como a criação da diocese de São Paulo, a fundação do bispado de Mariana implicava questões não apenas religiosas, mas também políticas. Nesse sentido, em função das atividades de mineração, a criação desses bispados bem como das prelazias de Mato Grosso e Goiás estava diretamente relacionada a transferência do eixo econômico da Colônia para as regiões Sul e Sudeste. Logo, esse fato tornou necessária a instalação de tais

⁹² José Ferreira Carrato. *As Minas Gerais...* Op. Cit., p. 103. Note-se que a vila de Ribeirão do Carmo se tomou cidade, passando a ser chamada de Mariana, para poder sediar o bispado.

⁹³ José Ferreira Carrato. *As Minas....* Op. Cit., p. 103. Raimundo Trindade. *Arquidiocese...* Op. Cit., pp. 75-76. Saliente-se que os referidos autores não citaram a fonte do enunciado acima.

jurisdições eclesiásticas para melhor controlar as regiões, pois, como já foi assinalado, a Igreja ao Estado estava associada no propósito colonizador.

1.3.2. A gestão de dom Frei Manuel da Cruz.

As informações sobre a vida e trajetória de dom Frei Manuel da Cruz são bastante escassas, sobretudo porque a documentação sobre sua vida e comportamento moral, durante a carreira eclesiástica, não se encontra na Arquidiocese de Mariana, mas é possível assinalar que se tratava, evidentemente, de alguém com qualidades reconhecidas na Corte pois fora escolhido pelo rei para administrar uma diocese, instalada em uma das capitanias de grande interesse econômico-político para a Metrópole e, por outro lado, como já foi assinalado, de contínua instabilidade político-econômico-social.

Sabe-se, todavia, que dom Frei Manuel nasceu no norte de Portugal, aos 5 de fevereiro de 1690; aos dezoito anos tornou-se monge cisterciense e graduou-se em teologia e cânones na Universidade de Coimbra. Além disso, em 1732, foi eleito abade do Colégio do Espírito Santo de Coimbra e, em 1738, definidor e mestre de noviços no convento de Alcobaça. Neste mesmo ano, Dom João V o nomeou bispo do Maranhão, "tendo certeza de sua modéstia e ciência".⁹⁴

Em 29 de setembro de 1739, dom Frei Manuel da Cruz tomou posse solene na catedral de São Luís e a administrou até 1747, quando, então, iniciou sua viagem para as Minas Gerais a fim de assumir o novo bispado. Durante sua gestão na diocese do Maranhão, criou várias paróquias, realizou, pessoalmente, visitas

⁹⁴ Raimundo Trindade. *Arquidiocese de Mariana...* Op. Cit., p. 91.

pastorais aos mais longínquos sertões daquela capitania e ordenou muitos sacerdotes, inclusive de ordens regulares. Em São Luís, “o frade branco, como popularmente se dizia pela cor do burel que usavam os de sua Ordem”⁹⁵, deparou-se com um ambiente de desrespeito e de indisciplina na hierarquia eclesiástica⁹⁶ – o que, por sinal, denota que essas características não eram próprias das Minas. Tais circunstâncias o levaram a se envolver em querela judicial com o cura da Sé, padre Pedro Gonçalves da Cruz, quando este, temendo que o bispo censurasse suas práticas – talvez abusivas –, sugeriu às autoridades inquisitoriais que o secretário do prelado era cristão-novo.⁹⁷

Um outro fato, talvez isolado, mas provavelmente em represália ao anterior, ocorreu em 1740. Dom Frei Manuel da Cruz, alegando doença, não compareceu à solenidade religiosa realizada na Sé, em comemoração à data da restauração da independência lusitana, designando para fazer suas vezes o provisor do bispado. O padre Pedro Gonçalves da Cruz, tomando o gesto como ofensivo, desacatou o secretário que lhe dera a notícia e reteve os paramentos, as alfaias, os missais e cálices necessários para a celebração da missa com a intenção de impedir a realização do acontecimento. O bispo, compreendendo tal reação como desrespeitosa e abusiva, procedeu a uma “justificação jurídica” de responsabilidade. Temendo o desdobramento do processo, o padre Pedro recorreu à câmara, na qual tinha alguns aliados, e alegou estar sendo perseguido e ameaçado de ter cassada

⁹⁵ Mário Meireles. *História da Arquidiocese de São Luís do Maranhão*. p. 124. [Agradeço a indicação ao Prof. Wagner Cabral].

⁹⁶ Raimundo Trindade. *Arquidiocese de Mariana...* Op. Cit., pp. 91-92.

⁹⁷ Mário Meireles. *História da Arquidiocese...* Op. Cit., p. 124.

sua provisão régia de vigário da Sé, o que suscitou balbúrdia. A câmara, então, intercedeu enviando ofício ao bispo, que logo replicou lembrando que a ela não competia governar os vigários, e sim os edis.⁹⁸

Como o padre Pedro continuasse a recalcitrar em termos indecorosos contra o bispo, este o suspendeu do exercício religioso e recorreu ao rei. Tal episódio foi parar no Conselho Ultramarino que decidiu recolher ao reino o padre Pedro Gonçalves da Cruz e o seu instigador padre Vicente de Sousa, bem como mandou que mais dois aliados do referido padre fossem recolhidos à cadeia do Limoeiro, em Lisboa.⁹⁹

A situação vivida na diocese do Maranhão, por dom Frei Manuel da Cruz, revela o conflito entre o bispo e seus clérigos, bem como a fragilidade da estrutura eclesiástica também naquela capitania. Por outro lado, anuncia alguns traços que adquirem forma mais definida na gestão desse prelado na diocese de Mariana, a saber: a afirmação do princípio da autoridade episcopal, bem como da hierarquia eclesiástica, a tentativa de estabelecer a ordem através da moralização e disciplinarização do clero e o reconhecimento da autoridade do rei na resolução de problemas da esfera eclesiástica.

A carta que dom Frei Manuel da Cruz enviou ao rei Dom João V, na condição de recolhimento, isto é, aceitação da deliberação régia e da confirmação

⁹⁸ Felipe C. Pacheco. *História Eclesiástica do Maranhão*. pp. 26/27.

⁹⁹ Sobre esse conflito ver: Mário Meireles. *História da Arquidiocese de São Luís do Maranhão...Op. Cit.*, pp. 123-125. Felipe Pacheco. *História Eclesiástica do Maranhão...Op. Cit.*, pp. 28-29.

pontifícia de sua nomeação para bispo da diocese de Mariana, é bastante elucidativa quanto aos principais traços de sua gestão no bispado mineiro.¹⁰⁰

A referida carta inicia da seguinte forma:

Senhor - De modo que me é possível vou à Real presença de Vossa Majestade e beijar-lhe a mão pelas grandes e repetidas honras e mercês que da Real grandeza e benignidade de Vossa Majestade tenho recebido, assim na proteção com que foi servido assistir-me sempre nas dependências deste Bispado, como em mandar-me agora fundar o novo Bispado de Mariana (...).¹⁰¹

Nesse trecho, classificado na tópica retórica como exórdio¹⁰², dom Frei Manuel da Cruz manifesta seu desejo de ir ao encontro do rei, mas de modo figurativo, pois desde que chegou ao Maranhão só saiu de lá para assumir a diocese de Mariana.¹⁰³ No trecho seguinte do documento, é possível notar como dom Frei Manuel se posicionou frente a sua nomeação para bispo de Mariana:

(...) Esta empresa é muito superior a pequenez do meu talento e a fraqueza do meu espírito; mas Deus (que moveu a Vossa Majestade a erigir estes dois Bispados e duas Prelazias, tão úteis e necessários para o bem espiritual das almas dos seus vassallos) me dará forças espirituais e corporais para satisfazer a minha obrigação e executar as ordens de Vossa Majestade(...).

Nota-se que o bispo se “auto-rebaixa” frente ao encargo/tarefa que lhe fora atribuído na medida em que alega incapacidade para realizar tal

¹⁰⁰ Arquivo da Casa do Pilar/ Museu da Inconfidência. Livro Compilado de correspondências de dom Frei Manuel da Cruz. Apud. Raimundo Trindade. *Arquidiocese de Mariana...Op. Cit.*, pp. 95/96.

¹⁰¹ Idem.

¹⁰² Exórdio, nas tópicas retóricas, é o trecho inicial de um discurso. Sobre a aplicação da retórica nos documentos do período colonial, ver: Alcir Pécora. *Teatro do Sacramento...Op. Cit.*

¹⁰³ Na época, segundo Michel Foucault, a presença do rei era real e virtual. Ele estava em toda parte embora distante. Ver: Michel Foucault. *O que é o autor?* Lisboa: Passagens, 1992. p.118.

empreendimento, qual seja o de instalar a Igreja na capitania de Minas Gerais.¹⁰⁴ Percebe-se, ainda, que dom Frei Manuel da Cruz, embora estivesse no Maranhão, estava informado sobre a importância de se criar os bispados de São Paulo e Minas Gerais, e as prelazias do Mato Grosso e de Goiás, o que pode indicar que, talvez, não se tratasse de um prelado envolvido apenas com as instâncias de sua diocese ou mesmo que havia circulação de informações entre as capitanias da Colônia.

A referida passagem da carta também remete ao sistema de padroado, no qual as ordens régias, segundo a historiografia, normalmente, sobrepunham-se aos atos eclesiásticos, de modo que na relação Estado/Igreja os eclesiásticos ficavam submetidos diretamente ao rei e seus tribunais e não ao pontífice.¹⁰⁵ Da mesma forma, essa passagem remete a uma relação muito mais complexa que implica honra, fidelidade, assistência e compromisso, que é perceptível quando dom Frei Manuel se refere à população das regiões em que se instalariam os novos bispados como sendo vassalos do rei.

Dom Frei Manuel da Cruz usou simultaneamente a *modéstia afetada*¹⁰⁶ e o recurso de autoridade como instrumentos persuasivos, de conhecedor de causa, para tecer solicitações ao rei, como é visível no trecho abaixo:

(...) principalmente quando espero que Vossa Majestade seja servido proteger-me em todos os trabalhos que necessariamente se encontram nos princípios de qualquer governo, com aquela eficácia e piedade com que me protegeu nos que experimentei neste Bispado [do Maranhão] nos primeiros anos; porque a

¹⁰⁴ Contudo, pode se tratar de uma figura de retórica, a *modéstia afetada*, própria do exórdio, isto é, do trecho inicial de uma exposição, cuja aplicação era para persuadir o receptor da mensagem.

¹⁰⁵ Sobre esse assunto, ver: Eduardo Hoornaert et all. *História da Igreja no Brasil...* Op. Cit.; José Ferreira Carrato. *As Minas Gerais e os primórdios do Caraça...* Op. Cit.; Boxer. *A igreja e a expansão ...* Op. Cit.; Caio Boschi. *Os Leigos e o poder...* Op. Cit.

¹⁰⁶ A "modéstia afetada" é uma figura de retórica utilizada para persuadir o ouvinte/leitor do discurso.

experiência me mostrou que o atender Vossa Majestade benignamente às minhas representações foi a causa de eu poder reduzir a alguma ordem de cristandade as muitas desordens e relaxações que achei nesta Diocese (...).

Nesse fragmento, dom Frei Manuel faz menção aos trabalhos que teve na diocese do Maranhão – talvez, inclusive, refira-se às indisciplinas do padre Pedro – e revela que encontraria as mesmas dificuldades no início de sua gestão em Mariana. Não é possível precisar que dificuldades seriam essas, mas, como é sugerido no próprio texto, tratar-se-ia, talvez, da resistência da população diante da implantação de um projeto que visava conter as “desordens e relaxações”.

Assim, dom Frei Manuel solicitou ao rei que continuasse a assisti-lo – talvez, por ter sido escolhido, ou por ser um empreendedor das ordens régias, ou, ainda, devido ao sistema de padroado. De qualquer modo, o fragmento revela o quão estreita era a relação entre a Igreja e a Coroa, tendo em vista que dom Frei Manuel fez menção à cristandade¹⁰⁷, reconheceu a autoridade do rei e revelou, no fragmento, seu intento de implantar a ordem e de conter as relaxações – pelo visto, com o respaldo da Coroa.

No final da carta, o bispo explicitou sua preocupação com a situação vivida na América portuguesa e se prestou a disciplinar e organizar a cristandade para manter, segundo ele, “(...) uma boa harmonia e sossego as parcialidades e inquietações com que o demônio há muitos anos trazia inquieta e perturbada toda

¹⁰⁷ A concepção de “cristandade” advém da Idade Média e designa que “os domínios temporal e espiritual se confundem, porém estão submissos à Igreja, que tem autoridade sobre ambos.” Nessa concepção Igreja e Estado se misturam em torno do transcendente religioso, mas, segundo José Carlos Sousa Araújo, a partir do Concílio de Trento surgiu uma outra concepção denominada “sociedade perfeita”, hierarquizada, segundo a qual cabia à Igreja a esfera sobrenatural, isto é, o sagrado e a orientação espiritual, enquanto o Estado passou a ser visto como tendo um fim natural e, desse modo, ficou responsável pelas questões temporais. Assim, esses poderes funcionariam

esta terra". Tal preocupação revela o aspecto demoníaco que permeou a visão de mundo do prelado e, quiçá, da Coroa. Dom Frei Manuel concluiu a carta enviada a Dom João V pronunciando:

(...) Espero no Espírito Santo me ilustre para os acertos e me dê alento para executar pronta e fielmente as ordens de Vossa Majestade. Deus prospere a Vossa Majestade a vida por muitos anos comunicando-lhe todas aquelas felicidades que este inútil e indigno servo cotidianamente lhe pede - Maranhão, etc. 1746.

Essa carta ilustra o tipo de relação que se estabeleceu entre a Coroa e a Igreja na diocese de Mariana, qual seja: a submissão do bispo às ordens régias que deveriam ser executadas fielmente. Tal condição reafirmava o absolutismo, a hierarquia social do Antigo Regime, o sistema de padroado e, talvez, a tradição teológico-política. Além disso, com a finalidade de evitar ameaças à ordem social estabelecida pela Coroa, o bispo teria se norteado pelas diretrizes do reino para combater as faltas e os excessos realizados pelo seu rebanho.

Nesse sentido, antes mesmo de chegar a Minas, dom Frei Manuel tomou as primeiras providências para organizar a diocese de Mariana: nomeou o Reverendo doutor Lourenço José de Queirós Coimbra, seu procurador na Capitania, e deu-lhe instruções, através de carta, para desencadear o processo de organização do bispado.

A primeira medida foi mandar que padre Lourenço enviasse "carta pastoral" aos párocos, na qual deveria informar que fora nomeado procurador do bispo e que, por isso mesmo, podia ordenar, sob pena de suspensão e nulidade, que todos os párocos e sacerdotes, seculares e regulares, ministros e oficiais do bispado

apresentassem para ele seus papéis e suas licenças autorizando exercer ofícios. Para dom Frei Manuel, a boa direção das almas das ovelhas e a boa administração do seu pasto espiritual dependiam do preparo das pessoas eclesiásticas. Além disso, o bispo dizia que as leis deveriam ser observadas, fazendo constar, sobretudo, as ordens do rei, segundo as quais não poderia haver nas Minas eclesiástico algum além daqueles necessários para os serviços da Igreja e cura das almas.¹⁰⁸ Desse modo, a observância dos papéis e licenças dos eclesiásticos era um ato de controle, isto é, de saber quantos eram os sacerdotes, onde estavam e o que faziam.

Esse prelado também mandou publicar, isto é, fixar nas portas das igrejas, um manifesto na forma de edital, no qual reforçava os limites geográficos do bispado de Mariana – já declarados pelo rei e confirmados pelo papa – para sanar conflitos entre párocos e paroquianos nas regiões limítrofes e garantir a jurisdição administrativa da diocese de Mariana.¹⁰⁹

Depois de um ano, dois meses e doze dias de viagem pelo árduo território que separava São Luís de Mariana, dom Frei Manuel da Cruz, quase sexagenário, chegou, em 15 de outubro de 1748, à sede do novo bispado.

Em lá chegando, depois de ter se embrenhado nos matos e rios que separavam os dois bispados, ficou convalescendo até sua entrada solene na cidade, em 28 de novembro do mesmo ano. A sua chegada foi comemorada com festejos suntuosos durante dez dias. A cena culminante das comemorações foi a recepção do

¹⁰⁸ Arquivo Episcopal da Arquidiocese de Mariana (doravante AEAM), Arm. I - Pastoral de dom Frei Manuel da Cruz – 28 de julho de 1748.

¹⁰⁹ Idem.

bispo em sua Sé catedral, cuja entrada, segundo os relatos, teria sido marcada pela magnificência, pompa e esplendor promovidos pelos organizadores da cerimônia de posse.¹¹⁰ Essa recepção denota, de certa forma, a importância atribuída à religião e, sobretudo, ao papel que o prelado viria a assumir junto às autoridades da capitania, pois o bispo era considerado a segunda autoridade da Capitania, logo abaixo do governador – afinal Igreja e Estado estariam associados no intento de regulamentar esta sociedade.

Mas a festa de recepção, de certo modo, contrariara as expectativas de dom Frei Manuel da Cruz que, desde a viagem, se negara a informar a data em que chegaria a Mariana, exatamente para evitar excessivos gastos com pompa. Para ele, a riqueza das Minas era causa tanto de opulência quanto de miséria – isto é, de excessos e faltas. Além disso, ele achava que no ouro residia a origem da “*torpeza diversificada dos vícios*” na capitania – concepção bastante pertinente, tratando-se de um ex-monge cisterciense.¹¹¹

Logo após sua posse, intentando moralizar e organizar a Igreja em Minas, o bispo nomeou, conforme as determinações das *Constituições*, os primeiros cônegos e funcionários de sua catedral, constituindo o Cabido, também denominado “corpos capitulares”, para lhe auxiliar na administração da diocese. Como passo seguinte, elaborou o regimento para as comarcas eclesiásticas no intuito de regulamentar as práticas dos vigários. Este regimento vigorou na diocese de Mariana

¹¹⁰ Sobre o assunto, ver: Iris Kantor. *Pacto Festivo em Minas Colonial: a entrada triunfal do primeiro bispo na Sé de Mariana*. SP: USP, 1996. (Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História da FFLCH) e José Ferreira Carrato. *As Minas Gerais...Op. Cit.*, pp. 108-109.

¹¹¹ Iris Kantor. *Pacto Festivo...Op. Cit.*, pp.86 – 87. Ver também o Relatório Decenal de dom Frei Manuel da Cruz depositado no AEAM, Arm. 1.

mesmo após sua morte, em 03 de janeiro de 1764, e foi retomado por seus sucessores.¹¹²

Ao realizar visita episcopal, na qual adquiriu conhecimento da jurisdição da diocese, dom Frei Manuel da Cruz criou novas paróquias “para o bem espiritual dos moradores”, erigiu grandes capelas, como as de São Pedro, São Francisco, do Carmo, do Rosário e concluiu a construção da catedral em Mariana; confirmou, ainda, grandes templos religiosos em Vila Rica, São João d’El Rei, São José d’El Rei, Sabará, Caeté, Tijuco e Barbacena.¹¹³

O bispo teve uma ação preponderante quanto ao decoro do culto, isto é, reverência com coisas e seres sagrados, exigido pelas *Constituições*. Ele se preocupou com o espaço, condições de preservação e objetos dos templos; fez observar o calendário religioso; investiu na preparação do clero, no conhecimento do cerimonial e na estruturação da hierarquia eclesiástica. Neste sentido, dotou a Sé de todos os paramentos necessários, exigiu limpeza e decoro nos templos, transformou a casa que residia em palácio episcopal, introduziu na diocese de Mariana a devoção

¹¹² Raimundo Trindade. *Arquidiocese...* Op. Cit., pp. 771-777; José F. Carrato. *Igreja, Iluminismo...* Op. Cit., pp.106-111; Ronald Polito. “ Estudo Introdutório” In: TRINDADE, José da Santíssima. *Visitas Pastorais de Dom Frei José da Santíssima Trindade (1821-1825)*. BH: Fundação João Pinheiro, 1998. p. 28, trata-se da nota 26.

¹¹³ José F. Carrato. *Igreja...* Op. Cit., pp. 113-114. Note-se que há diferença entre edificar e erigir. O bispo não estimulou necessariamente a construção dos templos religiosos, pois isto já estava sendo realizado pelas irmandades, antes de sua chegada, segundo José Efigênio Pinto Coelho. *Nossa Senhora do Pilar - um culto emboaba: nova história de Minas Gerais 1700-1720*. Ouro Preto: Imprensa Universitária UFOP, 1991. Indica-se que o bispo reconhecia os templos, visitando e “abençoando”. Tal ato, segundo Leandro Karnal, era marcado por um cerimonial bastante minucioso.

ao Sagrado Coração de Jesus e prestou auxílio ao Recolhimento das Macaúbas, uma das casas religiosas para mulheres nas Minas Gerais.¹¹⁴

Outro grande empreendimento desse prelado foi a fundação do Seminário Nossa Senhora da Boa Morte, no qual se ensinava gramática, filosofia e teologia moral. Já na bula *Candor Lucis Aeternae* de 1745, que o Papa Benedito XIV enviou a dom Frei Manuel da Cruz “recordando-lhe os deveres pastorais”, recomendava expressamente que o antístite se empenhasse em fundar um seminário na diocese de Mariana, como exigia o Sagrado Concílio de Trento.¹¹⁵

Desse modo, dom Frei Manuel fundou o seminário, entregando sua gestão, segundo Trindade, aos jesuítas que intentaram moralizar, disciplinar e formar os futuros clérigos de acordo com os preceitos tridentinos.¹¹⁶ Assim, através do seminário diocesano, era disseminada a doutrina católica, celebrados os ritos eclesiásticos para os alunos internos e fomentada a devoção aos alunos externos, sobretudo àqueles que não tinham vocação religiosa, mas que viam no seminário uma possibilidade de educação.

No governo episcopal de dom Frei Manuel da Cruz, segundo Raimundo Trindade, foram ordenados 227 eclesiásticos na diocese de Mariana. Nesta gestão, os exames de habilitação ao sacerdócio teriam sido mais criteriosos do que os realizados nos futuros períodos de vacância – isto é, no período em que a diocese foi administrada pelo Cabido ou pelos procuradores – e na gestão do bispo dom Frei

¹¹⁴ Raimundo Trindade. *Arquidiocese...Op. Cit.*, pp. 98-117. Sobre o Recolhimento das Macaúbas, ver: Leila Mezan Algrantí. *Honradas e Devotas...Op. Cit.*

¹¹⁵ AEAM. Arm I - *Candor Lucis Aeternae*. Traduzido pelo Monsenhor Flávio Carneiro. Sobre o seminário ver: José F. Carrato. *Igreja, Iluminismo ... Op. Cit.*, p. 105.

¹¹⁶ Raimundo Trindade. *Arquidiocese de Mariana... Op. Cit.*, pp. 371-425.

Domingos da Encarnação Pontével.¹¹⁷ Tal rigor de dom Frei Manuel talvez tenha sido decorrente da necessidade de estruturar a Igreja em Minas Gerais, necessitando, para tanto, de clérigos bem formados para implementar os ditames tridentinos e assegurar a implantação das normas estabelecidas pela Coroa.

Na gestão desse prelado foram realizadas visitas pastorais e expedidas cartas pastorais aos párocos e fiéis de seu bispado, sendo localizadas, para esse estudo, dezoito visitas a freguesias distintas e sessenta e seis cartas pastorais, conforme anexo 1. Tais documentos retomam as orientações das pastorais de dom Frei Antônio de Guadalupe e enfatizam os ritos eclesiásticos e os preceitos tridentinos assinalados nas *Constituições Primeiras da Arquidiocese da Bahia*. Através deles, advertia, sob pena de excomunhão e suspensão, sobre a necessidade de se seguir a doutrina católica e as ordens de Sua Majestade. Condenava ainda os abusos, vexações, escândalos; enfim, indisciplinas praticadas pelos fiéis e clérigos – como será elucidado nos capítulos seguintes.

Destarte, a historiografia sobre a capitania de Minas Gerais assinala que os propósitos normatizadores de dom Frei Manuel da Cruz defrontaram-se com as práticas religiosas e de comportamento dos fiéis e dos clérigos.¹¹⁸ Assim sendo, retoma-se a perspectiva do conflito, ou seja, da tensão, segundo a qual a capitania de Minas Gerais teria sido marcada pela descentralização religiosa – isto é, práticas

¹¹⁷ Ibidem. pp. 131-137. Sobre as habilitações eclesiásticas ver: Luiz Carlos Villalta. “A Torpeza ...”. Op. Cit., pp. 69-70.

¹¹⁸ José Ferreira Carrato. *As Minas Gerais...* Op. Cit., pp. 110-123.; Caio Boschi. *Os leigos...* Op. Cit., pp.90-112; Luiz Carlos Villalta. “A torpeza...” Op. Cit., pp. 103-108; Maria do Carmo Pires. *Juízes e Infratores...* Op. Cit., pp. 92-104.

religiosas desvinculadas das estruturas eclesiásticas – e pela instabilidade social, resultante de conflitos entre as ordens da Coroa e as práticas da população. Além disso, a gestão de dom Frei Manuel é caracterizada como um grande empreendimento católico que visou consolidar a Igreja nas Minas: formando o clero, implementando a doutrina e os sacramentos, enquadrando a população e afirmando o poder da Metrópole – o que será possível analisar em detalhes nos capítulos seguintes, através das cartas e visitas pastorais desse antífite.

1.3.3. A gestão de Pontevel e as mudanças de seu tempo.

No período que se estendeu entre a morte de dom Frei Manuel da Cruz (03/01/1764) e a nomeação de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel para a diocese de Mariana (março/abril de 1779), o bispado mineiro ficou vacante, isto é, durante dezesseis anos, a diocese ficou entregue ao governo de procuradores – “cônegos do Cabido designados pelos bispos titulares para administrarem a diocese em seu nome”.¹¹⁹ Assim, faz-se necessário discorrer um pouco sobre o Cabido para que se possa compreender as circunstâncias em que se encontrava o bispado mineiro na chegada de dom Frei Domingos.

Tanto Geraldo Chizotti quanto Raimundo Trindade assinalam que o Cabido era composto de catorze prebendas, das quais quatro dignidades, doze capelães e alguns auxiliares.¹²⁰ Desse modo, cada membro deveria exercer uma

¹¹⁹ José F. Carrato. *Igreja, Iluminismo...* Op. Cit., pp. 58/59.

¹²⁰ O Cabido era composto, na gestão de dom Frei Manuel, pelos seguintes membros: **Arce-diago**: Geraldo José de Abranches; **Arcipestre**: José de Andrade e Moraes; **Chantre**: Alexandre Nunes Cardoso; **Tesoureiro-Mór**: João de Campos Torres; **Doutoral**: João Martins Cabrita; **Magistral**: João Rodrigues Cordeiro, Manuel Ribeiro Soares e Vicente Gonçalves Jeorge de Almeida;

função e ocupar um nível da hierarquia eclesiástica de acordo com suas habilidades e formação.

Diante da morte ou ausência de um bispo titular, o Cabido deveria, segundo as determinações do Concílio de Trento, nomear, no prazo de oito dias, o vigário capitular para assumir, estritamente, a administração ordinária do bispado. No entanto, segundo Chizotti, antes mesmo de dom Frei Manuel ter sido sepultado, o Cabido já teria nomeado um vigário capitular dentre os seus membros, evitando, desse modo, que o vigário geral, doutor José dos Santos, que não era bem aceito entre seus membros¹²¹ fosse o escolhido.¹²² Além dessa rapidez com que o Cabido procurou se apoderar do controle administrativo da diocese, segundo o referido autor, durante a vacância, ele se apresentou dividido e revelou um caráter rebelde, autonomista, desagregador e de ingerência na administração diocesana, o que contrariava as normas conciliares, conforme foi assinalado.¹²³

Penitenciário: Simão Caetano de Moraes Barreto; **demais cônegos:** Antônio Ferreira da Paz, Francisco Xavier da Silva, Francisco Ribeiro da Silva, Francisco Gomes de Souza, Domingos Fernandes de Barros. Completavam o quadro de nomeação os seguintes **capelães:** Caetano José, **mestre de cerimônias do solio;** Francisco Cardoso de Faria, **mestre de cerimônia do Cabido;** Floriano de Toledo Pisa, sub-chantre; Gregório dos Reis de Melo, **mestre de capela;** Manuel da Costa Dantas, organista; Simão Peixoto de Faria, João Coelho Gato de Amorim, Antonio Neto da Costa, Rodrigo Faria Peixoto, José da Cunha Nogueira; Antônio de Faria Peixoto, Domingos Martins Xavier, **moços do coro;** Antônio Ferreira da Silva, Laureano Correia Rabelo, Francisco da Cunha Nogueira e José Joaquim José de Azeredo, **sacristão maior;** padre Manuel Pereira de Pinho, **sacristão menor;** João Correia de Araújo, Miguel Rabelo da Costa, **porteiro de maça.** Ver: CHIZOTTI, Geraldo. *O Cabido de Mariana (1747-1820)*. Fanca: UNESP, 1984. (Dissertação de Mestrado apresentado ao Departamento de História da FHDSS). Raimundo Trindade. *Arquidiocese de Mariana...* Op. Cit., pp. 299-301. Observa-se que há uma pequena diferença na lista dos membros do Cabido apresentada pelos dois autores. Mantivemos, contudo, a lista publicada por Raimundo Trindade.

¹²¹ Talvez, o conflito entre membros do Cabido e o doutor José dos Santos residisse no fato deste ter sido nomeado visitador do bispado por dom Frei Manuel da Cruz e, como tal, ter realizado várias visitas pastorais procurando fazer observar a moral e os costumes, conforme as determinações do prelado – o que será mostrado no último capítulo desse estudo.

¹²² Geraldo Chizotti. *O Cabido de Mariana...* Op. Cit., pp.97/98.

¹²³ *Ibidem.* pp. 99-101.

Os estudos sobre Minas Gerais no século XVIII, ou seja, tanto a historiografia clássica como a recente, endossam a posição, segundo a qual o Cabido marianense esteve pouco envolvido com suas atividades religiosas, antes, era indisciplinado, ambicioso e distante dos padrões de boa conduta de eclesiásticos.¹²⁴

Nessa perspectiva, Raimundo Trindade, apontou que:

O Cabido foi em Mariana, até o primeiro decênio, inclusive, do episcopado de dom Viçoso, uma corporação que falhou totalmente à sua finalidade. É certo que por ele passaram, desde a fundação, homens notáveis pelo seu saber: estes mesmos, porém, jamais se serviram de sua ciência para edificar: demoliram sempre.¹²⁵

Da mesma forma, Ferreira Carrato assinalou que dom Frei Manuel da Cruz instituiu o Cabido em Mariana para lhe assistir no ministério espiritual e na administração da diocese. Contudo, destacou que o Cabido "(...) não esteve, em um só momento, à altura de sua responsabilidade: foi um capítulo de quizilas, que jamais se acabaram, em toda a história colonial de Minas Gerais".¹²⁶ Assim, o período de vacância, segundo esse autor, teria sido "um período apagado, sombrio, de tibieza moral e espiritual (...)".¹²⁷

¹²⁴ Sobre o assunto, ver: Raimundo Trindade. *Arquidiocese de Mariana...* Op. Cit.; José Ferreira Carrato. *Igreja, Iluminismo...* Op. Cit., Caio Boschi. *Os Leigos e o Poder...* Op. Cit.; Geraldo Chiizot. *O Cabido de Mariana...* Op. Cit.; Luiz Carlos Villalta. *"A torpeza diversificada..."* Op. Cit.; Maria do Carmo Pires. *Juízes e Infratores...* Op. Cit. Todavia, embora o período de vacância não esteja contemplado nesse estudo, há de se apontar que o Cabido, da mesma forma que os bispos de Mariana, despacharam cartas pastorais no referido período. Cabe, portanto, um estudo a parte para verificar, especificamente, a ação pastoral empreendida no período de vacância.

¹²⁵ Raimundo Trindade. *A Arquidiocese de Mariana...* Op. Cit., p. 300.

¹²⁶ José F. Carrato. *Igreja, Iluminismo ...* Op. Cit., p. 58.

¹²⁷ *Ibidem.* p. 59.

Caio Boschi, por sua vez, ao realizar estudo sobre irmandades em Minas Gerais, apontou que os membros do Cabido agiam apenas como funcionários da Coroa, de modo que “exerciam a ação pastoral menos preocupados com a incorporação de novos adeptos à sua comunidade de fiéis e discípulos do que com a suplementação da administração civil”.¹²⁸

Sendo assim, o Seminário de Mariana, ao ser administrado pelo Cabido, teria entrado em decadência, “tanto patrimonial como no campo educativo e formador”, acarretando relaxações, indisciplinas e desinteresse sacerdotal.¹²⁹ Acrescente-se que, segundo Villalta, no período de vacância, as ordenações sacerdotais teriam sido realizadas sem muito rigor, se comparado à gestão de dom Frei Manuel da Cruz.¹³⁰ Tais circunstâncias, dessa forma, teriam esfacelado, de certo modo, o intento disciplinador e moralizador empreendido na gestão do primeiro bispo de Mariana e legado à gestão de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel um clero despreparado e abusivo bem como um bispado desordenado.¹³¹

Os apontamentos sobre a vida e o governo episcopal de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel não estão sistematizados em uma obra ou estudo específico, aliás, os estudos sobre Minas colonial fazem pouquíssima menção a esse prelado em relação às citações sobre dom Frei Manuel da Cruz.¹³² Sabe-se,

¹²⁸ Caio Boschi. *Os Leigos ...* Op. Cit., p. 91.

¹²⁹ José Ferreira Carrato. *Igreja, Iluminismo ...* Op. Cit., p. 59.

¹³⁰ Luiz Carlos Villalta. “A torpeza...” Op. Cit., p.76.

¹³¹ José Ferreira Carrato. *Igreja, Iluminismo ...* Op. Cit., p. 59. Ainda, há de se assinalar que os estudos abordados não tratam, especificamente, da ação pastoral do Cabido de Mariana no período de vacância.

¹³² Os breves apontamentos sobre a gestão de dom Frei Domingos se justificam, talvez, pela dificuldade de localização dos documentos produzidos pelo mesmo.

todavia, que ele nasceu em São Nicolau, pertencente à freguesia de Santarém, patriarcado de Lisboa, onde foi batizado a 3 de novembro de 1722 e que era filho legítimo e gêmeo. Em 10 de outubro de 1745, ingressou na Ordem dos Dominicanos e foi habilitado ao sacerdócio. Na Ordem foi professor de Filosofia e Teologia durante 15 anos, apesar de não ser graduado. Além disso, dirigiu por vários anos a Ordem Terceira de São Domingos, quando, então, foi apresentado ao papa, em 30 de dezembro de 1778, pela Rainha dona Maria I, para assumir a diocese de Mariana.¹³³

Dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel, ao permanecer mais algum tempo em Lisboa, nomeou procurador o cônego doutoral Inácio Corrêa de Sá – membro do Cabido que, aliás, fora preso no período de vacância¹³⁴ – para tomar posse do bispado e administrá-lo durante sua ausência e, ainda, nomeou o provisor e o vigário geral. O prelado ordenou a essas autoridades eclesiásticas que fizessem “cumprir com justiça tudo o que [fosse para o] bem do serviço de Deus Nosso Senhor, da Rainha, e [da] conveniente e sincera paz, e união das ovelhas”.¹³⁵ Na mesma carta, mandou que todos os seus súditos, eclesiásticos ou seculares, de um e outro sexo, reconhecessem e obedecessem a jurisdição dos nomeados. Tais orientações tornaram-se a tônica da gestão desse prelado na diocese de Mariana, assim como havia ocorrido na de dom Frei Manuel da Cruz.

¹³³ Raimundo Trindade. *Arquidiocese de Mariana...* Op. Cit., p. 151. Arlindo Rubert. *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. Santa Maria: Ed. Pallotti, 1988. pp. 152-153.

¹³⁴ José Ferreira Carrato. *Igreja, Iluminismo...* Op. Cit., p. 59.

¹³⁵ AEAM. Livro IV, pp. 4-5v – pastoral de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel - 06 de setembro de 1779.

Dessa forma, ao assumir efetivamente o bispado mineiro a partir de 25 de fevereiro de 1780, dom Frei Domingos procurou implementar as prescrições religiosas e metropolitanas na capitania de Minas Gerais, reforçando a hierarquia eclesiástica, a disciplina e a formação de seus membros, retomando a ação pastoral através de orientações sobre a doutrina católica e a administração dos sacramentos, condenando os desvios de comportamento e moral e, sobretudo, afirmando o poder da Coroa portuguesa.¹³⁶ Para Raimundo Trindade, todo o esforço empreendido pelo antístite teria sido realizado com rigor e integridade.¹³⁷

Sendo assim, cabe indagar: dom Frei Domingos teria buscado implementar o mesmo projeto religioso, a mesma ação pastoral, que dom Frei Manuel da Cruz? Não teria havido diferenças entre eles? Afinal, tratava-se de contextos sócio-econômico-político-culturais distintos ou de um processo dinâmico, no qual mudanças e permanências estavam imbricadas, sendo, às vezes, quase imperceptíveis?

Não serão respondidas essas questões por ora, antes é preciso salientar que no período da gestão de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel (1780-1793) alguns aspectos adquiriram relevo na capitania de Minas Gerais, sobretudo no que se refere à confluência de idéias e de práticas sócio-culturais.

No governo desse prelado, em função do fortalecimento das irmandades, que contratavam seus próprios capelães, intensificou-se o conflito entre párocos e

¹³⁶ Tal perfil é perceptível através da consulta das cartas pastorais desse prelado, que serão apresentadas ao longo dos capítulos desse estudo.

¹³⁷ Raimundo Trindade. *Arquidiocese...* Op. Cit., pp.151-160; Arlindo Rubert. *A Igreja...* Op. Cit., p. 53.

leigos, gerando uma prolongada contenda em torno das taxas eclesiásticas.¹³⁸ Além disso, como mencionado anteriormente, alguns estudos apontam que o clero marianense – inclusive membros do Cabido– permanecia indisciplinado e licencioso, o que, talvez, contrariasse o prelado, uma vez que, continuamente, este os advertiam através de cartas pastorais. Nesse sentido, Raimundo Trindade assinalou que dom Frei Domingos teria saído do Palácio Episcopal de Mariana, em 1788, transferindo-se para Vila Rica, devido às desavenças com o clero e o Cabido, sugerindo, dessa forma, diferenças de propósitos e de práticas.¹³⁹

Outro aspecto de relevância, no período da gestão de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel, foi a fomentação de idéias iluministas na Capitania. Essas idéias podem ter resultado do projeto pombalino – engendrado na Capitania durante a gestão de dom Frei Manuel –, que buscou fortalecer o Estado português e introduzir em Portugal e seus domínios um pensamento mais laicizado, ou seja,

¹³⁸ Caio Boschi. *Os leigos...* Op. Cit., p.75. Tal contenda em torno das taxas eclesiásticas não aconteceu apenas em Minas Gerais, conforme demonstrou Guilherme Pereira das Neves em seu estudo sobre a documentação da Mesa de Consciência e Ordens relativa à América portuguesa. Ver: Guilherme Pereira das Neves. *E Receberá Mercê: a Mesa de Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil, 1808-1828*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

¹³⁹ Raimundo Trindade. *Arquidiocese...* Op. Cit. p. 153 e José F. Carrato. *As Minas Gerais...* Op. Cit., pp. 122-123. A transferência de dom Frei Domingos para Vila Rica é um tema pouco estudado. Contudo seria bastante interessante perceber as questões que implicaram tal transferência e como esse prelado agiu em Vila Rica, sendo esta vila a sede do governo da Capitania e palco de conflitos entre párocos e leigos, e, inclusive, da Inconfidência Mineira, que ocorreu um ano após a instalação do referido prelado na região. Faz-se necessário assinalar que dom Frei Domingos, embora tenha se transferido para Vila Rica, manteve “dormitório” em Mariana, conforme observa-se na *Escritura remuneratória* que ele fez registrar, talvez em leito de morte, para compensar os serviços prestados por algumas pessoas. Em tal documento consta a doação, ao padre mestre frei Felipe, de “todas as lâminas e quadros que ornam o quarto [de Dom Frei Domingos], a sua cama em Mariana (...) e um caixão de relíquias que se acha no dito quarto (...)”. Imput. Arquivo da Casa do Pilar/Museu da Inconfidência. Livro 168 – livro de notas. pp. 150-151. (Agradeço a indicação deste documento a Maria José Ferro Souza).

baseado nos “méritos do raciocínio, da experiência e da utilidade”.¹⁴⁰ Tal intento restringia, de certo modo, o poder da Igreja sem, contudo, romper com ela, o que não foi totalmente descartado por dona Maria I, rainha do Império português na época da gestão de dom Frei Domingos. Aliás, segundo alguns autores, ela deu continuidade a muitos dos propósitos do marquês de Pombal.¹⁴¹

Mas as idéias ilustradas podem, ainda, ter sido fomentadas através da aquisição e circulação de livros de inspiração iluminista, promovidas pela elite letrada.¹⁴² Segundo Luiz Carlos Villalta, essas idéias teriam influenciado a elite mineira e, inclusive, o próprio bispo, que possuía uma biblioteca bastante volumosa, contendo obras consideradas profanas e de orientação iluminista.¹⁴³ A influência de tais idéias teria acarretado um certo relaxamento do comportamento e da moral, também de clérigos, e servido de inspiração para a Inconfidência Mineira, na qual participaram membros da Igreja e sobre a qual, segundo alguns autores, dom Frei Domingos não registrou apontamento algum.¹⁴⁴

¹⁴⁰ Kenneth Maxwell. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. p. 10.

¹⁴¹ Kenneth Maxwell. *Marquês de Pombal...* Op. Cit., pp. 159-177; Augustin Wernet. *A Igreja Paulista...* Op. Cit. p.31. Luiz Carlos Villalta. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura: Usos do Livro na América Portuguesa*. São Paulo, 2000 (Tese de Doutorado apresentada ao Deptº de História da FFLCH da USP). pp. 137-178.

¹⁴² Ver: Luiz C. Villalta. “*A Torpeza diversificada...*” Op. Cit., pp. 145-182; Álvaro A. Antunes. *Espelho de Cem Faces; o Universo Relacional do Advogado Setecentista José Pereira Ribeiro*. Belo Horizonte, 1999 (Dissertação de mestrado apresentada ao Deptº de História da UFMG). pp. 81-142.

¹⁴³ Luiz Villalta. “*A Torpeza diversificada...*” Op. Cit., pp. 167/168.

¹⁴⁴ Ibidem., pp. 107-115 e 145-182. José Carrato. *Igreja, Iluminismo ...* Op. Cit., pp. 66- 80. Observa-se, contudo, que o relaxamento da moral e dos costumes do clero, caracterizado como indisciplina diante das normas da Igreja, já era um aspecto expressivo no período do governo episcopal de dom Frei Manuel da Cruz, como será mostrado adiante. Além disso, a documentação confeccionada por dom Frei Domingos não está depositada, no seu conjunto, no Arquivo Episcopal da Arquidiocese de Mariana, impossibilitando, desse modo, afirmar

Os estudos sobre Minas Gerais no século XVIII, indicam que nas últimas décadas dos Setecentos a Capitania teria sido permeada por uma atmosfera mais laicizada, principalmente no âmbito letrado, onde se discutiam idéias ilustradas.¹⁴⁵ Ressalte-se, ainda, que, segundo Laura de Mello e Souza, desse segmento social teria partido as revoltas contra as normas metropolitanas, que marcam tais décadas.¹⁴⁶ Diante desse quadro, como teria se caracterizado a ação pastoral de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel? Em que medida esse prelado teria se aproximado ou se distanciado dos propósitos empreendidos através da ação pastoral de seu antecessor? Responder a essas indagações permitirá compreender a ação exercida pelos representantes oficiais da Igreja em Minas Gerais no século XVIII e, sobretudo, perceber a continuidade e diferenças de suas práticas pastorais.

Dessa forma, pretende-se indicar os traços gerais da ação pastoral que os referidos prelados buscaram implementar na capitania de Minas Gerais e a relação de suas práticas com as questões temporais (política, economia, cultura), bem como perceber como a Igreja se situou ao longo do tempo. Mas, para tanto, faz-se

categoricamente que ele não se pronunciou sobre a Inconfidência Mineira, sem antes serem checadadas outras fontes.

¹⁴⁵ Luiz Villalta. *"A Torpeza diversificada..."* Op. Cit., pp. 128-144; Álvaro A. Antunes. *Espelho de Cem Faces; o Universo Relacional...* Op. Cit., pp. 81-142.

¹⁴⁶ Laura de Mello e Souza. *Norma e Conflito...* Op. Cit., p.105. Nota-se, todavia, que Dona Maria I procurou combater as revoltas do período, contando, para tanto, com a ação pastoral de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel. Nesse sentido, meses após os inconfidentes terem sido sentenciados, a rainha enviou uma carta ao referido prelado, ordenando que ele observasse as práticas de seu rebanho e ressaltando a importância da "fidelidade, amor e obediência que os vassallos devem ao soberano, como a mesma religião ensina e manda". Diante de tal determinação há de se indagar se para a Coroa o bispo não estava cumprindo o seu papel ou se tal medida era apenas uma forma de reforçar a ação do bispo. Além disso, essa orientação reafirma o regalismo português. In: *Imput. AEAM. carta real de D. Maria I -1789 (1-4-10).*

necessário compreender antes os aspectos que caracterizaram a visão de mundo católica no século XVIII e como estes se manifestaram nas cartas pastorais produzidas pelos bispos e nas visitas diocesanas que realizaram.

2 - Os bispos de Mariana diante da “geografia do além”

O que a fé nos ensina

Isso a fé nos ensina e devemos crer como certo: nem a alma nem o corpo do homem padecerão a destruição total. Mas os ímpios ressuscitarão para suportar penas incalculáveis e os justos para a vida eterna.

Santo Agostinho – A doutrina cristã.

2.1 – A visão de mundo católica:

A ação pastoral empreendida por dom Frei Manuel da Cruz e dom Frei Domingos da Encarnação Pontével na capitania de Minas Gerais no século XVIII dá destaque, em particular, para alguns elementos da doutrina católica, tais como pecado e castigo, penitência e salvação. Esses elementos estavam intrinsecamente relacionados às noções de paraíso, purgatório e inferno, que constituem os lugares ou a “geografia do além”¹ do catolicismo, indicadas com freqüência nas cartas e registros de visitas pastorais desses preladados da diocese de Mariana.²

A compreensão da dinâmica dessa “geografia do além”, que implica perceber como as noções de paraíso, purgatório e inferno se articulavam com os referidos elementos da doutrina cristã, difundidos pela Igreja católica, permite esboçar os traços gerais que conduziram as práticas pastorais dos bispos de Mariana no século XVIII.

Para entender tal dinâmica, faz-se necessário retornar ao Concílio de Trento (1545-1563), pois além de ter sistematizado a doutrina católica – adotando e reforçando preceitos relativos à teologia, à moral e à organização eclesiástica, processados no interior da Igreja desde a Idade Média – suas resoluções nortearam, direta e indiretamente, a ação eclesiástica até a realização do Concílio Vaticano II, ocorrido entre 1962 e 1965.³

¹ Expressão utilizada por Jacques Le Goff em *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

² Tais artigos foram temas de toda a filosofia cristã, do medievo ao século XVII, e motivos de intensos embates teológicos que contribuíram para que ocorresse as reformas religiosas, protestante e católica, do século XVI. Sobre a filosofia cristã, ver: Philotheus Boehner e Etienne Gilson. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1995 (trad. Raimundo Vier). Sobre teologia e reformas religiosas, ver: Jean Delumeau. *A Civilização do Renascimento*. Lisboa: Ed. Estampa, 1984. p.135.

³ Sobre o assunto, ver: Henrique Cristiano Matos. *Introdução à História da Igreja*. BH: Ed. O Lutador, 1987.; Jean Delumeau. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Editora Labor, 1973. Germano Tuchle. Reforma e Contra-Reforma In: Aubert Rogier e Knowles (org.) *Nova História da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1983 (Trad. Waldomiro Pires Martins).

Na época que antecedeu o Concílio de Trento (1545-1563), a população, apesar de imbuída de fé, não correspondia integralmente ao modelo de “bom cristão” propagado pelo cristianismo, o qual implicava seguir as leis de Deus e as normas da Igreja.⁴ Tal modelo não teria sido seguido sequer pelo conjunto dos pastores da Igreja católica, pois muitos deles, tendo formação considerada simplista, eram acusados de viver desregradamente, pautando-se pela luxúria, ambição, cobiça, desvios e excessos.⁵ Assim sendo, esse clero não conduzia adequadamente as práticas religiosas dos fiéis, que mantinha comportamentos familiares, sexuais e sociais considerados, aos olhos dos propagadores da doutrina cristã, pròfanos, pecaminosos e repletos de paganismo e superstições.⁶

Esse período teria sido marcado, ainda, conforme definiu Delumeau, pela “angústia do fim da Idade Média”. A seu ver, uma série de catástrofes, resultantes de guerras, pestes, cisma, fracassos de Estados cristãos e da crescente ameaça turca, levaram “os indivíduos e as sociedades a tomarem consciência de seu mal e a se sentirem culpados à medida que atribuíam aos seus pecados a razão de tantas desgraças”.⁷ Essa relação entre pecado e desgraça – que era entendida como castigo – foi bastante difundida pelas resoluções do Concílio de Trento.

Além disso, a idéia de uma “República cristã”, de um rebanho uniforme e coeso, ou seja, de cristandade, defendida pela instituição eclesiástica, estava profundamente ameaçada pelos conflitos internos da Igreja, que envolviam ordens mendicantes e seculares e embates teológicos. Esses embates se acentuaram

⁴ Jean Delumeau. *El catolicismo...* Op. Cit., pp. 3 - 13.; sobre o período que antecedeu o Concílio de Trento ver também John Bossy. *A Cristandade no Ocidente: 1400-1700*. Lisboa: Edições 70, 1985 (Trad. Maria Amélia Silva Melo).

⁵ Jean Delumeau. *El catolicismo...* Op. Cit., pp. 3-12.

⁶ John Bossy. “Cristianismo Tradicional”. In: *A cristandade...* Op. Cit., pp. 17-113.

⁷ Delumeau. *La Reforma*. Barcelona: Ed. Labor, 1967. p. 6. “Los individuos y las sociedades tomaron conciencia de su maldad, se sintieron culpables y pensaron que sólo el pecado podía ser causa de tantas desgracias (...)”.

quando Lutero publicou suas 95 teses, questionando, entre outros pontos, a cobrança de indulgências, a autoridade papal, o regimento eclesiástico e a necessidade de intermediação para a leitura da Bíblia. Tais idéias adquiriram rapidamente adesão, desencadeando uma certa “fratura da catolicidade”, que resultou na Reforma Protestante e no surgimento de igrejas nacionais.⁸

Diante desse quadro, o pontífice, Paulo III (1534-1549), já em 1537, viu a necessidade de se realizar um concílio ecumênico para tentar, segundo ele, “confirmar em nós a inteireza da Religião Cristã, e a esperança dos bens celestiais, [pois] estava a unidade do nome cristão já quase arrancada, e despedaçada com cismas, discórdias, e heresias”.⁹

Embora a crise da cristandade não fosse decorrente de um único aspecto, Paulo III apontou, na bula de convocação do Concílio, que os germânicos eram a causa da necessidade de se realizar tal assembléia. Apesar disso, buscou mostrar-se bastante empenhado em assegurar a participação deles no evento. De tal modo que, conforme ele mesmo assinalou, aceitou a indicação dos bispos e príncipes da Alemanha para realizar o concílio na cidade de Trento – após as tentativas frustradas de realizá-lo nas cidades de Mântua e Vicência, respectivamente.¹⁰

Assim, o referido pontífice despachou a bula de publicação do Concílio de Trento em 22 de maio de 1542, convocando a presença de cardeais, legados e núncios das nações cristãs, prelados, teólogos e representantes das nações germânicas dissidentes para a celebração do “sagrado concílio”.

⁸ Germano Tüchle. Reforma e Contra-Reforma... Op. Cit., pp. 44 – 104. Jean Delumeau. “Au sujet de la déchristianisation”. In: *Revue D’Histoire Moderne et Contemporaine*. T. XXII, janv-mars, 1975. Nessa resenha, Delumeau aponta que tanto a Reforma Protestante quanto a promovida por Trento eram faces de um mesmo movimento que visava retomar e propagar os princípios cristãos, evangelizando a massa de fiéis e reestruturando, para esse fim, a Igreja Católica.

⁹ *O Sacrossanto e Ecumenico Concilio de Trento*, Lisboa: Oficina de Antônio Rodrigues Galhardo, 1807. Tomo I, Bula de publicação do Concílio Tridentino. p. 7.

¹⁰ *Ibidem*. p. 33.

Os conciliares deveriam, segundo Paulo III, definir sobre

(...) o que pertence a verdade e inteireza da Religião cristã, à restituição dos bons costumes, à emenda dos maus, à paz dos cristãos entre si, assim príncipes como povos, e o que é necessário para repelir as invasões dos bárbaros e infiéis com que maquinam derrotar toda a cristandade (...)¹¹

Assim, o Concílio de Trento deveria ser uma assembléia ecumênica, cujo propósito era unificar e fortalecer a cristandade.

Contudo, após várias tentativas de congregação, em 1560, primeiro ano do pontificado de Pio IV (1560-1565), o Conclave foi reconvocato e deu prosseguimento aos trabalhos, prescrevendo os principais pontos da doutrina até ser concluído em 1563. Dele resultaram os decretos tridentinos (três livros), que para se tornarem acessíveis aos eclesiásticos e serem repassados aos fiéis, também foram sintetizados em forma de catecismo.¹²

Essas resoluções, apesar de não apresentarem novos dogmas, sistematizaram a doutrina católica, indicaram as diretrizes para a reorganização da Igreja, a remodelação do clero e a orientação pastoral dos fiéis e foram adotadas e difundidas pela Igreja até pelo menos meados do século XX.

Trento reafirmou a hierarquia eclesiástica, acentuando a importância da autoridade dos bispos, determinou a obrigatoriedade da formação do clero, através da instalação de seminários e de conferências de moral – exigências necessárias para a obtenção do sacramento da ordem –, incentivou a estruturação de sistemas de paróquias – para melhor intervir na vida cotidiana dos fiéis – e sistematizou com rigor a doutrina, a partir da qual a liturgia e os sacramentos obtiveram papéis

¹¹ Idem.

¹² Trata-se de um catecismo intitulado *Catecismo Romano* ou Catecismo Tridentino, elaborado a pedido de Pio IV por uma comissão composta de bispos e teólogos, chefiada por São Carlos Borromeu. Ver: "Histórico do catecismo romano" In: Frei Leopoldo Pires Martins, ° F. M. –

preponderantes. Tudo visando reformar a moral e os costumes, sobretudo da população e do baixo clero.

Assim, o objetivo de Trento era o de homogeneizar as práticas religiosas dos fiéis e combater aqueles que não professassem o catolicismo, pois, aos olhos da Igreja tridentina, eram movidos pelo Diabo, inimigo da cristandade, e, dessa forma, considerados heréticos: pagãos, protestantes, judeus e muçulmanos.¹³

A visão de mundo referendada pelo Concílio de Trento reforçou a idéia de um Deus onipotente e, como tal, criador do homem e de todas as coisas. Enfatizou, ainda, a idéia, sistematizada por Santo Agostinho e propagada ao longo da Idade Média, de que a morte do corpo não simbolizava o fim da vida, pois havia a imortalidade da alma.¹⁴

Tais concepções, difundidas nos decretos tridentinos, remetem aos já referidos lugares do além, como paraíso, purgatório e inferno, sobretudo porque Deus deveria ocupar um lugar e as almas deveriam ir ao seu encontro. Sendo assim, Trento reafirmou a idéia de aproximação e de distanciamento do homem em relação ao Criador, estabelecida desde os primórdios do cristianismo. Essa idéia condicionava, portanto, a ação humana face ao Divino e, por conseguinte, ressaltava as noções de pecado, castigo, penitência e salvação, que, por sua vez, definiriam o destino da alma. Desse modo, essas noções estavam intrinsecamente relacionadas à "toponímia do além".

Catecismo Romano. Petrópolis, Ed. Vozes, 1951. Ver: Jean Delumeau. *A civilização do Renascimento...* Op. Cit., p.138.

¹³ Embora não seja objeto desse estudo, é pertinente inferir que o Concílio de Trento tenha reforçado a estrutura eclesiástica, visando, sobretudo, preparar a ação da Igreja para situá-la diante da concepção de mundo que se construía na transição do medievo para a Idade Moderna.

¹⁴ Há toda uma discussão teológica sobre a relação entre alma e corpo bem como sobre a transcendência no momento de morte. Contudo, não nos cabe neste exercício explicitar tal debate. Ver: Philotheus Boehner. *História da Filosofia Cristã...* Op. Cit., pp. 139-222.

Assim, as resoluções tridentinas estipulam as normas doutrinárias a serem seguidas para se estar em harmonia com o Senhor e contêm, ainda, sub-itens intitulados “cânones” que admoestam sobre a excomunhão daqueles que não seguissem as determinações doutrinárias – e que, dessa forma, permaneceriam distantes de Deus.

Para estar próximo do Senhor era preciso viver de acordo com as suas leis e as da santa madre Igreja, o que garantiria a vida eterna no paraíso. Já o distanciamento exigia a purificação no purgatório ou implicava na condenação ao padecimento eterno no inferno, cujo lugar era regido pelo Diabo, o inimigo da cristandade.¹⁵

Trento reiterou, dessa forma, uma perspectiva escatológica, a partir da qual era necessário que a Igreja orientasse as ações dos homens para a salvação das almas e as conduzisse ao encontro de Deus, evitando, assim, a morte da alma, ou seja, o fogo do inferno.¹⁶

Nesse sentido, as resoluções tridentinas destacaram o papel da Igreja como intermediária na condução da salvação, reforçando a condição pecadora da humanidade, pois, segundo as mesmas, a garantia de vida eterna fora comprometida desde que Adão e Eva cometeram o primeiro pecado, ao desobedecerem a Deus.¹⁷

¹⁵ sobre o purgatório ver: Jacques Le Goff. *O Nascimento do Purgatório...* Op. Cit., pp. 159-272. Segundo Le Goff, o purgatório apresentava-se como lugar intermediário para aqueles que não pecassem gravemente, portanto, que após a morte levassem consigo apenas pecados veniais. p. 261.

¹⁶ Essa perspectiva, difundida nas resoluções tridentinas, além de ser tema dos ensinamentos da doutrina, foi freqüentemente divulgada através das obras dos moralistas da Idade Moderna. Sobre os moralistas dos séculos XVI ao XVIII ver: Claudete Araújo. *Imagens, cotidiano e doutrinas na colônia: uma abordagem de gênero sobre discursos e vivências morais no século XVIII*. SP, 1998. (dissertação de Mestrado apresentada ao Dept ° de História da PUC/SP). p. 54. [Agradeço a indicação ao Prof. Fernando Londoño]

¹⁷ Saliente-se que o Concílio de Trento apenas reforçou os dogmas já previstos na Igreja. Tanto que, segundo Leandro Karnal, “nada foi acrescentado em relação à tradição teológica dos católicos”. A seu ver, “Com mais força a partir do século XVI, cresce a identificação do catolicismo com o que o diferencia dos outros Cristianismos. O católico não é mais, apenas, o que aceita o cerne da religião: a criação do mundo, o amor de Deus, a queda do Homem, a Encarnação e Redenção. O

A idéia de pecado original, que constitui um dos dogmas da Igreja católica e que perpassa os decretos tridentinos, pode ser relacionada à teoria da salvação, exposta por Santo Anselmo de Cantuária, na idade Média.¹⁸

John Bossy apontou que, para Santo Anselmo, Adão e Eva, ao desobedecerem a Deus, teriam criado um estado de ofensa entre eles e o Senhor, resultando em sua expulsão do Paraíso, bem como na transmissão dessa ofensa aos seus descendentes.¹⁹ Assim, os homens teriam sido, nos primórdios, condenados ao padecimento no Inferno.²⁰ Isto porque, segundo Bossy "(...) Deus, de acordo com o sentido de justiça, não podia deixar de estar ofendido, ou perdoar, sem que a sua honra fosse reparada mediante o pagamento de uma compensação (...)"²¹

Considerando que a condição de humano não possibilitava ofertar nada que compensasse "à medida da vontade de Deus", conforme apontou o referido historiador, a humanidade teria permanecido em pecado e destinada às brasas do inferno se o Filho não tivesse se sacrificado pelos homens. Nesse sentido, o autor acrescentou que:

(...) Por nós homens, e pela nossa salvação, o Filho ao desligar-se da Santíssima Trindade, fez-se nascer entre a geração de Adão e Eva, para oferecer ao Pai a morte que não lhe era devida, como compensação da ofensa

católico passa a ser, cada vez mais, quem aceita a autoridade do papa, o que venera santos, o que incorpora a transubstanciação na Eucaristia, as indulgências, as novenas e procissões, os tríduos de intercessão, o celibato clerical como forma superior de vida e tantos outros elementos." Ver: Leandro Karnal. *Teatro da Fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. SP: Ed. Hucitec, 1998. p. 58.

¹⁸ Sobre Santo Anselmo, ver: Philotheus Boehner e Etienne Gilson. *História da Filosofia Cristã... Op. Cit.*, pp. 254-275. Sobre o pecado original ver: *O sacrossanto concílio... Op. Cit.*, T. I – Decretos tridentinos: pp. 69,71,77,75, 99, 101, 109, 117.

¹⁹ John Bossy. *A cristandade... Op. Cit.*, p. 18.

²⁰ *O sacrossanto e Ecumenico Concílio... Op. Cit.*, T. I, sessão V, decretos tridentinos. p. 69. Nesse decreto consta uma resolução admoestando que: "Se alguém não confessar que Adão, primeiro homem, quando transgrediu o preceito de Deus no Paraíso, perdeu logo a santidade, e justiça, em que foi constituído: e prevaricado com esta ofensa, incorreu na ira e indignação de Deus: e por esta mesma causa na morte, com que Deus o ameaçara, e com a morte no cativo daquele, que daqui em diante teve o império da morte, a saber o diabo: e que todo Adão por aquela ofensa de prevaricação, quanto ao corpo e alma ficou mudado para pior, seja excomungado."

²¹ John Bossy. *A cristandade...Op. Cit.*, p. 18.

feita pelos seus parentes (...) Então, o homem foi finalmente capaz de satisfazer essa dívida, para acabar com a situação de ofensa existente entre ele e Deus, e assim ser restituído ao estado de graça e à futura santificação.²²

Assim sendo, o tema do sacrifício de Jesus Cristo em prol da salvação da humanidade foi mencionado com freqüência nas resoluções tridentinas, talvez, para lembrar ao fiel que o martírio do Filho, Segunda pessoa da Trindade, teria marcado apenas o primeiro passo para a remissão do pecado²³ e para a sua reaproximação com Deus.²⁴ Isto porque elas ressaltam que somente a obediência aos mandamentos de Deus e às leis da Igreja garantiria aos fiéis a salvação eterna no Paraíso.²⁵

Dessa forma, aquele Concílio reafirmou a importância dos sacramentos para a salvação das almas, sobretudo o do batismo, que, segundo as resoluções, seria o segundo passo, após o sacrifício de Jesus, para a reconciliação com Deus. Assinalou, ainda, que a obtenção dos demais sacramentos seria a forma dos fiéis gradativamente se livrarem de seus pecados e, por conseguinte, alcançarem um lugar no Paraíso. Tal medida, vai ao encontro do apontamento de Leandro Karnal, segundo o qual, a partir do referido Conclave, a Igreja buscou criar uma identidade para o catolicismo, diferenciando-o das demais religiões cristãs.²⁶

²² Idem. Essa teoria remete a todo um debate teológico sobre o caráter humano do salvador, explicitado pelo referido historiador.

²³ *O Sacrossanto e Ecumenico Concílio...* Op. Cit., T. I sessão V, decretos tridentinos, p. 71. Nesse decreto, define-se o pecado como morte da alma, do que se pode deduzir padecimento no inferno, já que o imperador da morte, como foi mencionado anteriormente, é o Diabo. Mas, é necessário indagar-se sobre quem imperava no purgatório.

²⁴ Ibidem. T. I , sessão V, decretos tridentinos, pp. 69, 71 e 99; Tomo II, sessão XXII, decretos tridentinos, pp. 91-93. Ressalte-se que o tema do sacrifício de Jesus Cristo, que remonta sua paixão, fé, caridade, piedade cristã, bem como sua santificação, fundamentou um movimento que se revigorou na Europa, entre os séculos XVI-XVII, denominado "Devoção Moderna", o qual pregava que o centro da vida cristã era imitar Cristo. Ver: Claudete Araújo. *Imagens, cotidiano e doutrinas na colônia...* Op. Cit., pp. 61/ 62.

²⁵ *O Sacrossanto...* Op. Cit., T. I , sessão VI, decretos tridentinos, p. 123.

²⁶ Leandro Karnal. *Teatro da Fé...* Op. Cit., pp. 41-61.

Apesar das resoluções tridentinas se referirem mais detidamente a dois lugares do além, paraíso e inferno, apontaram que os pecadores poderiam ir para o purgatório. Esse lugar, constituiu-se como um intermédio entre o céu e o inferno, no qual era permitido ao fiel redimir-se de seus pecados, embora sua alma não pudesse ficar próxima a Deus imediatamente após a morte corpórea e, tampouco, antes de serem cumpridas as penas que lá lhe fossem reservadas.

Tal lugar, segundo Le Goff, compunha uma das partes do sistema do além – baseado na relação ternária Céu-Purgatório-Inferno – elaborado pelos teólogos entre os séculos XII e XIV, que substituíra a relação binária Céu-Inferno (ou paraíso-inferno).²⁷

O decreto tridentino sobre o purgatório assinala que:

(...) a antiga tradição dos padres nos sagrados concílios e ultimamente neste ecumênico concílio, ensinou haver purgatório, e que as almas ali detidas são ajudadas com os sufrágios dos fiéis, e principalmente com o [gracíssimo?] sacrifício do Altar; manda o santo concílio aos bispos que procurem com diligência que a sã doutrina do purgatório que nos foi dada pelos santos padres e sagrados concílios, seja abraçada pelos fiéis de Cristo, e em toda a parte se abrace, ensine e pregue. Mas em presença do povo rude nas praças públicas, que se lhe fizerem, sejam excluídas questões difíceis e sutis (...) e quanto aquelas cousas, que parecem curiosidade, ou superstição, e sabem a lucro torpe, as proibam como escândalo, e tropeços dos fiéis.²⁸

Sendo assim, confirma-se a proposição de Le Goff, segundo a qual o Concílio de Trento, embora tenha adotado a idéia de purgatório, não definiu o seu

²⁷ Jacques Le Goff. *O Nascimento...* Op. Cit., pp. 264-265.

²⁸ *O Sacrossanto e Ecumenico Concílio...* Op. Cit., T. II, sessão XXV, decretos tridentinos, pp. 347/349.

lugar, tampouco a natureza das penas que lá se deveria sofrer, evitando, dessa forma, possibilitar interpretações supersticiosas.²⁹

A idéia de que havia lugares no além para onde se encaminhariam as almas remete a uma outra concepção, qual seja a de que existia, ainda, um tribunal divino, ministrado por Deus, que tudo via e julgava, e pelo qual passariam todas as ações do homem. Segundo as resoluções conciliares, as ações pecaminosas, ou seja, os desvios perante as leis de Deus e da Igreja, além de dificultarem a salvação³⁰, poderiam despertar a ira divina que se manifestava em forma de castigo.³¹

O Concílio de Trento, ao reforçar a relação entre pecado, castigo e salvação, elaborou vários decretos relativos ao pecado, classificando-o de acordo com a sua natureza e gravidade.³² Embora todos os pecados, em última análise, fossem caracterizados como desobediência a Deus e à Igreja e, por conseguinte, como quase impossibilidade de salvação, os decretos se remetem a dois tipos específicos de pecados: os veniais e os mortais.

Os pecados veniais referiam-se aos desvios corriqueiros, cotidianos, que não configuravam delitos graves e pelos quais o pecador se arrependia, fazendo penitência em vida ao buscar os sacramentos da Igreja. Desse modo, no “momento do acerto de contas” com a justiça divina, ao invés de sua alma ir para o inferno,

²⁹ Jacques Le Goff. *O Nascimento...* Op. Cit., p. 27. Note-se que, as indulgências, “estopim da explosão luterana”, se relacionaram com a crença no purgatório, conforme será destacada na última parte deste capítulo.

³⁰ O condicionamento da salvação às ações dos homens é tema de intenso debate teológico entre católicos e protestantes. Ver: Jean Delumeau. *A confissão...* Op. Cit., pp. 42-64; Lana Lage da Gama Lima. *A Confissão pelo Averso: crime de solicitação no Brasil colonial*. São Paulo, 1990 (Tese de Doutorado apresentada ao Dept ° de História da FFLCH da USP), pp. 183- 191.

³¹ sobre Ira Divina e castigo, ver: *O Sacrossanto e Ecumenico Concilio ...* Op. Cit., T. I, sessão XIV, decretos tridentinos, pp.319, 335-339; T.II, sessão XXII, decretos tridentinos, p. 121 e sessão XXV, decretos tridentinos, p.419.

³² *Ibidem.*, T. I, sessão VI, decretos tridentinos, pp. 109, 117, 121, 133, 153 e, sessão VII, decretos..., p. 261.

poderia ir ao paraíso, mesmo que antes fosse necessário cumprir as penas no purgatório.

Assim, os decretos deferiram que:

Os que são filhos de Deus amam a Cristo, e os que o amam, como ele testifica, observam as suas palavras; o que podem executar com o socorro divino. Ainda que nesta mortal vida, posto que justos, e santos caíam algumas vezes em pecados leves, e cotidianos, que também se chamam veniais, nem por isso deixam de ser justos; pois é verdadeiro e humilde aquele dizer dos justos: perdoai-nos as nossas dívidas.³³

Le Goff fez um breve inventário da elaboração teológica desse tipo de pecado. Segundo ele, essa noção foi expressa por Santo Agostinho para se referir aos pecados insignificantes, aos pequenos, leves e cotidianos. A utilização corrente dessa designação teria ocorrido, segundo ele, em meados do século XII, para configurar a oposição entre pecados que levam ao purgatório, no caso venial, e aqueles considerados de gravidade que precipitam no inferno, os pecados mortais. Para o historiador, o pecado venial tem uma relação estreita com o purgatório, de tal modo que os dois teriam surgido quase ao mesmo tempo.³⁴

No entanto, tal relação não aparece explicitamente nos decretos tridentinos, sobretudo porque a própria noção de purgatório não foi esmiuçada, conforme já foi assinalado.

A idéia de pecado venial, por sua vez, aparece nos decretos enfatizando a importância dos sacramentos da Igreja para a salvação. Tanto que o fiel, ao pecar,

³³ Ibidem. T. I, sessão VI, decretos tridentinos, p. 121.

³⁴ Jacques Le Goff. *O Nascimento...* Op. Cit., pp. 260-261.

só adquiriria o perdão se se mostrasse arrependido, mediante o cumprimento do sacramento da penitência, que exigia contrição, confissão e satisfação.³⁵

Tal arrependimento fora tema, desde a Idade Média, de debate teológico sobre a natureza dos propósitos que levavam o pecador a se arrepender: se era a contrição, ou seja, um arrependimento sincero, perfeito, baseado no amor a Deus, ou se era a atrição, apenas um meio de se livrar das penas do purgatório ou do padecimento no inferno – desse modo, um arrependimento apenas movido pelo medo. Discutiu-se, sobretudo, se a atrição era suficiente para se obter o perdão.³⁶

Diante desse debate, Trento definiu a contrição da seguinte forma:

(...) é uma dor da alma, e detestação do pecado cometido, com propósitos de não tomar a pecar. Este modo de contrição em todo o tempo foi necessário para alcançar perdão dos pecados; e no homem que caiu depois do batismo, deste modo prepara para a remissão dos pecados, se estiver junto com a confiança na divina misericórdia (...) Declara, pois, o santo concílio que esta contrição encerra não só deixar de pecar, e o propósito, e princípio de nova vida, mas também ódio da passada (...) e o desejo do sacramento.³⁷

Em relação à atrição o Concílio fez a seguinte declaração:

Quanto àquela contrição imperfeita, que se chama atrição, porque se concebe da consideração da torpeza do pecado, ou do temor do inferno, e castigos, se excluir a vontade de pecar com esperança do perdão, declara, que não só não faz o homem mais pecador, e hipócrita, mas que é dom de Deus (...)³⁸

Dessa forma, para Delumeau, o Concílio de Trento adotou uma posição intermediária no debate entre contricionistas e atricionistas à medida que

³⁵ Esse arrependimento fora tema de um amplo debate teológico, processado no interior da Igreja desde a Idade Média, que visava definir a sua natureza. Ver: Jean Delumeau. *A Confissão...* Op. Cit., pp. 42-57.

³⁶ Jean Delumeau. *A Confissão...* Op. Cit., pp. 42- 46.

³⁷ *O Sacrossanto e Ecumenico Concilio...* Op. Cit., T. I., sessão XIV, decretos tridentinos, p. 311.

³⁸ *Ibidem*, p. 313.

acrescentou à atrição, isto é, ao arrependimento pelo medo do inferno e de outros castigos, o ódio ao pecado e a esperança no perdão.³⁹

O pecado mortal era considerado de matéria grave e como tal um ato voluntário de desobediência aos mandamentos de Deus e às leis da Igreja, a que o pecador não se arrependia e não o odiava. Tratava-se, normalmente, de uma situação condenada pela Igreja, mas da qual a pessoa não se apartava, como, por exemplo, o concubinato. A esse vínculo considerado pecaminoso, a teologia moral clássica, segundo Delumeau, teria denominado “ocasião próxima”, ou seja, situação que impedia a pessoa de viver sem o pecado mortal.⁴⁰

Para o Concílio de Trento, o estado de desobediência em que se encontravam aqueles que cometiam o pecado mortal implicava senão a perda da fé ao menos a perda da graça, o que impedia o pecador de se reconciliar com Deus. Assim, o decreto sobre essa matéria define que:

Defendendo nisto a doutrina da lei divina, que não só exclui do Reino de Deus os infiéis, mas também os fiéis fornicários, adúlteros, lascivos, concubinários de varões, ladrões, avarentos, bebedores, malélicos, roubadores, e todos os que cometem pecados mortais: dos quais se podem abster com a ajuda da divina graça, e pelos quais se separam da graça de Cristo.⁴¹

Portanto, o pecado mortal, considerado de matéria grave, era causa de distanciamento absoluto de Deus e, dessa forma, de penas eternas. Nesse sentido, o Concílio exigiu que os pastores da Igreja não ministrassem os sacramentos, sobretudo, o da eucaristia a esse tipo de pecador, mesmo que ele tivesse fé e estivesse contrito.

³⁹ Jean Delumeau. *A Confissão...* Op. Cit., p. 54.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 73 e Jacques Le Goff. *O Nascimento...* Op. Cit., p. 256-257.

⁴¹ *O Sacrossanto e Ecumenico Concilio...* Op. Cit., T. I, sessão VI, decretos tridentinos, p. 133.

Mas, essa postura de Trento é meio ambígua, uma vez que, em seguida, advertiu que esse pecador deveria procurar se confessar, pois, segundo os decretos, “em confessar todos os pecados, que lhes vêm a memória, certamente os expõem à divina misericórdia”.⁴² Logo, embora as resoluções de Trento tenham adotado medidas bastante rigorosas e vigilantes para com os pecadores, demonstrou uma certa flexibilidade, já que o pecador poderia contar com o recurso da misericórdia divina e, assim, ser reincorporado ao rebanho do Senhor. Note-se, contudo, que tal flexibilidade, por outro lado, reforçava a importância da obtenção dos sacramentos para se garantir a salvação da alma.

É possível, desse modo, inferir que tanto a idéia de pecado venial quanto a de pecado mortal reforçaram a importância dos sacramentos da Igreja e evidenciaram, ainda, a idéia de um tribunal divino que tudo julgava minuciosamente, sem, no entanto, deixar de ser misericordioso, desde que o pecador passasse à condição de penitente. Por isso, a partir dessas noções, Trento destacou, em particular, o sacramento da penitência, que implicava no arrependimento em relação ao pecado, na sua confissão e na satisfação, isto é, no cumprimento de pena, equivalente ao delito.⁴³

Mesmo porque, Trento, ao reiterar a idéia de uma ação divina que a tudo provê, ressaltou que, diante da gravidade e excessos de pecados, essa justiça divina poderia manifestar sua ira e, por isso, castigar os pecadores, o que poderia ocorrer individualmente ou de forma coletiva, isto é, castigo destinado a toda a sociedade.

⁴² *Ibidem*, T. I, sessão VI, cânone, p. 153 e sessão XII, decretos..., p. 261, sessão XIV, decretos..., p. 319.

⁴³ Sobre a penitência, ver: Lana Lage da Gama Lima. “Reforma Católica e Confissão” In: *A confissão pelo avesso...Op. Cit.*, pp. 197-217.

Acrescente-se que, além desse castigo mais geral decorrente da ira divina, que poderia se manifestar tanto sob forma de enfermidades como de catástrofes sociais, a satisfação, ou seja, a parte do sacramento da penitência relativa ao cumprimento da pena, também se configurava como castigo. Tanto que o Concílio determinou que os sacerdotes, sobretudo os confessores, que deveriam estar diretamente em contato com os pecadores, impusessem a eles uma satisfação, uma penitência, que correspondesse às gravidades dos pecados cometidos. Assim, decretou-se que “os sacerdotes do Senhor (...) tenham sempre diante dos olhos que a satisfação que impõem não sirva só para resguardar a nova vida, e medicina da enfermidade, mas também para vingança e castigo dos pecados passados.”⁴⁴

Dessa maneira, o pecador poderia se redimir do pecado e redirecionar o destino de sua alma após a morte, desde que recebesse os sacramentos da Igreja, especificamente o da penitência. Para tanto, Trento admoestou que o pecador deveria “obrar para sua salvação com temor e tremor, em vigílias, esmolas, orações, oblações, jejuns e castidade”.⁴⁵

Assim, as noções de pecado, castigo e penitência estavam diretamente relacionadas à necessidade de salvação, que se alcançaria através da fé e das obras, e que foi difundida nos decretos em função da concepção de um mundo do além, demarcado pelo paraíso, purgatório e inferno.

Na última sessão do Concílio de Trento consta um decreto no qual se assinalou que os patriarcas, primazes, arcebispos e bispos deveriam realizar, após o encerramento daquele Concílio geral, concílios provinciais para receberem publicamente as resoluções tridentinas, professarem verdadeira obediência ao

⁴⁴ *O Sacrossanto e Ecumenico Concilio...* Op. Cit., T. I., sessão XIV, decretos..., p. 337.

⁴⁵ *Ibidem.* T. I, sessão VI, decretos..., p. 129.

sumo pontífice e poderem empreender as reformas necessárias para adequar suas províncias aos cânones e decretos de Trento.⁴⁶ Além disso, o Concílio admoestou os príncipes para que estes fizessem com que todos recebessem as resoluções e as “observassem fielmente”.⁴⁷

Desse modo, durante os séculos subseqüentes à conclusão do Concílio de Trento, a Igreja Católica Romana buscou implementar as resoluções tridentinas na Europa e nas colônias do novo mundo, obtendo resultados de acordo com as especificidades regionais. Todavia, o propósito geral de sua ação teria sido o de estruturar a Igreja, enquanto instituição, reafirmar a autoridade do papa e dos bispos, implementar o sistema de paróquias, preparando o clero, através de seminários, para realizar a evangelização e ministrar os sacramentos aos fiéis. Tais propósitos, resultariam, em última análise, no estabelecimento do controle sobre cada fiel e todos ao mesmo tempo.

Além disso, segundo Delumeau, a ação da Igreja nos séculos XVI e XVII teria se ancorado em uma “pastoral do medo”, segundo a qual, propagava-se o temor às penas do purgatório, aos castigos provenientes da justiça divina e, sobretudo, à ação do Demônio, por conseguinte, ao inferno.⁴⁸ Essa pastoral, que visava persuadir os fiéis para obterem os sacramentos, difundira, portanto, a visão de mundo católica delineada pelo Concílio de Trento.⁴⁹

⁴⁶ Ibidem. T. II, sessão XXV, decretos... pp. 419-421.

⁴⁷ Ibidem. T. II, sessão XXV, decretos... p. 497.

⁴⁸ Jean Delumeau. *O Medo no Ocidente-1300-1800: uma cidade sitiada*. SP: Cia das Letras, 1989.

⁴⁹ Para os resultados qualitativos e quantitativos da ação da Igreja nos séculos XVI e XVII, ver: John Bossy. *A Cristandade ...* Op. Cit., Jean Delumeau. *El Catolicismo...* Op. Cit.; Peter Burke. *Cultura Popular na Idade Moderna*. SP: Cia das letras, 1989; Carlo Ginzburg. *O Queijo e os Vermes*. SP: Cia das Letras, 1987; Leandro Karnal. *Teatro da Fé...* Op. Cit. Tais resultados, bem como a discussão sobre a possível descristianização, decorrente da influência iluminista do século XVIII, foi abordada por Lana Lage da Gama Lima. *A confissão pelo Avesso...* Op. Cit., 163-176.

2.2- As orientações tridentinas na América portuguesa:

Na América portuguesa, a tentativa de realização de um concílio colonial lusitano, conforme as orientações tridentinas, foi convocado apenas no início do século XVIII, por dom Sebastião Monterio da Vide, arcebispo da Bahia.⁵⁰ Mesmo assim, não chegou a se efetivar devido às vacâncias das dioceses de Pernambuco e São Tomé e a ausência do bispo do Rio de Janeiro.⁵¹ Entretanto, o esforço do arcebispo foi reduzido a um sínodo diocesano, que ocorreu entre 12 de junho e 21 de julho de 1707. Nesse período, foram elaboradas as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, as quais após serem publicadas em Lisboa, em 1719, serviram de instrumento de referência para a ação dos bispos no Brasil durante os séculos XVIII e XIX.⁵²

As *Constituições* da Bahia reproduziram as resoluções tridentinas que não eram incompatíveis com o “regalismo português”, sobretudo porque, segundo Caio Boschi, “o reino ibérico foi um dos poucos países a ‘receberem’ e colocarem em execução, de imediato, tais determinações.”⁵³ Além disso, as próprias resoluções

⁵⁰ Nos primeiros séculos de colonização da América portuguesa, a ação da Igreja esteve restrita a um único bispado e à Ordens religiosas, especialmente a dos jesuítas. A bibliografia referente ao período destaca a evangelização dos índios e negros, as práticas mágicas, o desvio de costumes dos colonos e, ressalta, sobretudo, o aspecto sincrético do catolicismo da época. Além disso, localiza a implantação dos preceitos tridentinos apenas no século XIX. Sobre o assunto, ver: Eduardo Hoomaert. *História da Igreja no Brasil...* Op. Cit.; Laura de Mello e Souza. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. Ronaldo Vainfas. *Trópico dos Pecados*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1989.

⁵¹ Fernando Londoño. *Público e Escandaloso: Igreja e Concubinato no Antigo Bispado do Rio de Janeiro*. SP, 1992. (Tese de Doutorado apresentada ao Dept ° de História da FFLCH da USP). p. 174.

⁵² A edição consultada para esse estudo foi a de 1853. Sebastião Monteiro da Vide. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo, Typografia 2 de dezembro, 1853.

⁵³ sobre a relação entre a Igreja e o Estado no período da convocação do sínodo ver: Caio Boschi. “As visitas diocesanas e a inquisição na Colônia” In: *Revista Brasileira de História*: SP: ANPUH/ Marco Zero, V. 7 n ° 14 – mar/ago de 1987. pp. 159-160.

estabelecem relação entre os príncipes cristãos e a Igreja, o que corroborou, de certo modo, o sistema de padroado que Portugal fazia jus.

As Constituições do Arcebispado da Bahia são compostas de cinco livros, através dos quais percebe-se que o sínodo baiano preocupou-se sobretudo com o “reordenamento pastoral”, ao enfatizar a importância dos sacramentos e ao reforçar a autoridade dos bispos.⁵⁴

Segundo Fernando Londoño, a ênfase na autoridade do bispo, que foi ressaltada no referido Concílio, aparece nas resoluções do sínodo à medida que estas asseguram a intervenção episcopal em todas as esferas da diocese: seja da administração da diocese, da justiça eclesiástica, do acompanhamento da distribuição dos sacramentos, das visitas pastorais que permitem o controle do clero e dos fiéis, seja do funcionamento da paróquia.⁵⁵

Dessa forma, as *Constituições* seguiram os preceitos tridentinos ao reforçar a hierarquia eclesiástica, e, em particular, a autoridade do prelado, no intuito de orientar e controlar a ação pastoral, principalmente, porque questões relativas à falta de preparação do clero, à fragilidade da ação pastoral, às heresias, aos desvios de costumes e de moral, apontadas na época do Concílio de Trento, eram observadas, ainda, pelos bispos na América portuguesa no século XVIII.⁵⁶

Assim, o sínodo baiano adotou os ditames de Trento – e em menor medida os do Concílio de Latrão – visando reformar e fortalecer a Igreja sem,

⁵⁴ Fernando Londoño. *Público e Escandaloso...* Op. Cit., p. 176. De acordo com esse historiador, os livros são organizados da seguinte forma: No primeiro livro, trata-se dos sacramentos, o segundo refere-se aos mandamentos da Igreja, o terceiro ao clero, o quarto contém questões pertinentes à jurisdição eclesiástica e o quinto aos crimes e à justiça eclesiástica.

⁵⁵ *Ibidem.* p. 180

⁵⁶ Sobre o assunto, ver: Fernando Londoño. *Público e Escandaloso...* Op. Cit.; Lana Lage da Gama Lima. *A Confissão pelo Avesso...* Op. Cit.; Dalila Zanon. *A ação dos bispos e a orientação tridentina em São Paulo (1745-1796)*. Campinas, 1999. (Dissertação de Mestrado apresentada ao Dept ° de História do IFICH da UNICAMP). A mesma perspectiva verificaremos na ação pastoral dos bispos de Marina, em estudo.

contudo, perder de vista a especificidade do sistema escravista da Colônia. Tanto que nos títulos das *Constituições* consta a importância de se ensinar a doutrina aos escravos, havendo a orientação para que se distribuíssem os sacramentos, bem como consta medidas punitivas para os proprietários de escravos que negligenciavam a orientação religiosa de seus cativos.

Nas *Constituições* enfatiza-se, ainda, os temas do pecado, do castigo, da penitência e da salvação, bem como as noções de paraíso, purgatório e inferno, que compunham o eixo para a construção de uma visão de mundo católica, difundida nas resoluções tridentinas.

Todavia, embora seja possível perceber que o sínodo baiano concebia um universo do além demarcado pelas presenças de Deus e do Diabo, para o qual seriam encaminhadas as almas, os lugares do além – paraíso, purgatório e inferno – não foram tratados de modo explícito ao longo dos cinco livros. Eles são apenas depreendidos dos preceitos sacramentais, o que se explica pela importância atribuída aos sacramentos no interior das *Constituições*.

Nelas, reiterou-se, assim como nas resoluções tridentinas, a importância da administração dos sacramentos para a salvação das almas, de modo que o recebimento de tais preceitos garantiria que a alma se aproximasse de Deus, ou seja, fosse encaminhada para o paraíso.

Quanto ao purgatório, o sínodo baiano somente o mencionou explicitamente ao assinalar a importância do santo sacrifício da Missa, o que indica, provavelmente, que as *Constituições* seguiram rigorosamente a orientação tridentina,

segundo a qual, se deveria evitar a delonga sobre essa doutrina para evitar interpretações supersticiosas.⁵⁷ Assim, o sínodo definiu que este ritual da missa

(...) não só é sacrifício comemorativo da paixão de Cristo, mas verdadeiramente propiciatório por virtude e eficácia do qual aplacamos a Deus, para que nos perdoe os nossos pecados, e nos conceda remissão das penas, satisfações e penitências que por eles merecemos; e finalmente por ele alcançamos remédio para nossas necessidades; e não só aproveita este sacrifício aos vivos por quem se aplica, mas também aos fiéis defuntos, por virtude do qual são livres do purgatório.⁵⁸

Percebe-se a partir desse fragmento, que as *Constituições*, como os decretos tridentinos, situam o purgatório como um lugar do além, visto como lugar de transição entre o inferno e o paraíso, para onde se destinariam as almas de fiéis que cometessem pecados veniais, para lá cumprirem penas e se purificarem. Mas observa-se que Trento demonstrou uma certa indiferença para com os sufrágios em intenção dos mortos, atribuindo-lhe apenas um caráter cultural e não o compreendendo como um rito de auxílio à missão salvífica, conforme se depreende da advertência feita aos bispos para que observassem com cuidado os sufrágios dos fiéis que “têm costume de fazer por outros fiéis defuntos”.⁵⁹ As *Constituições*, por outro lado, enfatizaram a importância da prática dos sufrágios, ao afirmar que as almas poderiam se libertar do purgatório com a ajuda dos sacrifícios dos vivos.

Tal ênfase não significa necessariamente que as *Constituições* tenham dado maior relevo para o purgatório do que os decretos tridentinos, mas, talvez, configure um incentivo maior à prática da devoção, que se manifestaria, ainda, nos ritos de sufrágio em intenção dos mortos.

⁵⁷ O Sacrossanto e Ecumenico Concilio... Op. Cit., T. II, sessão XXV, decreto sobre o purgatório, pp. 347/349.

⁵⁸ Sebastião da Vide. *As Constituições Primeiras...* Op. Cit., L II, Título I, p. 134.

⁵⁹ O Sacrossanto e Ecumenico Concilio... Op. Cit., T. II, sessão XXIV, decreto sobre o purgatório, p. 349.

Quanto ao inferno, que seria um lugar regido pelo Diabo, não aparece explicitamente nas *Constituições*, antes, aparece a referência ao próprio Diabo, o inimigo dos filhos de Deus, que viveria para desviar os fiéis dos caminhos do Senhor, inclusive na hora da morte. Com isso, as *Constituições* ressaltam a idéia de um universo demoníaco, ou seja, de um ambiente vulnerável à ação do demônio e reafirmam a importância da fé e das obras. Nesse sentido, o título das *Constituições* que melhor ilustra a imagem dessa ação e, por conseguinte, das tentações do inferno é o que se refere ao sacramento da extrema-unção. Nele consta:

É o sacramento da Extrema Unção, o quinto da santa madre Igreja, de grande utilidade para os fiéis, instituído por Cristo Senhor nosso, como definiu o Sagrado Concílio de Trento, para nos dar especial ajuda, conforto e auxílio na hora da morte, em que as tentações do nosso comum inimigo costumam ser mais fortes e perigosas, sabendo que tem pouco tempo para nos tentar.(...) Os efeitos próprios deste sacramento são [entre outros] consolar o enfermo, dando-lhe confiança e esforço, para que na agonia da morte possa resistir aos assaltos do inimigo, e levar com paciência as dores da enfermidade.⁶⁰

Em função dos lugares do além, sobretudo, por causa das tentações do demônio, a Igreja, segundo as resoluções sinodais, deveria tomar para si o encargo de orientar os fiéis ao longo da vida para encaminhar-lhes as almas para o paraíso. Por isso, as *Constituições*, como já foi assinalado, salientaram a importância dos sacramentos para garantir a salvação e sugeriram que aqueles que se desviassem do caminho da fé e dos mandamentos de Deus e da Igreja pecavam e, logo, teriam o destino de suas almas comprometido com o purgatório ou com o inferno.

⁶⁰ Ibidem. L. I, Título XLVII, pp. 81-82.

Dessa maneira, as *Constituições*, seguindo os mesmos preceitos reforçados por Trento, embora não tenham sistematizado a diferenciação entre os pecados, apontam a possibilidade da remissão dos mesmos através da assiduidade aos sacramentos, sobretudo, através do sacramento da penitência. A relação entre pecado e penitência, portanto, é a mesma estabelecida nos decretos tridentinos, assinalada anteriormente. No entanto, nas *Constituições* aparece um título, denominado *Dos Casos Reservados*, no qual consta que os bispos poderiam se reservar “a absolvição de alguns pecados mais graves”, para que os fiéis, percebendo a dificuldade de obter o perdão, não incorressem nos delitos.⁶¹

As *Constituições*, desse modo, reafirmaram a autoridade dos bispos, reservando-lhes a possibilidade de absolver os pecados de matérias graves, ou seja, os pecados mortais – atribuindo, assim, aos representantes da Igreja uma parcela do poder da justiça divina. É importante salientar, ainda, que aos bispos foi permitido escolher, de acordo com as circunstâncias de seus governos episcopais, o tipo de pecado que lhes seria reservado, o que novamente enfatiza a autoridade episcopal bem como o controle sobre os fiéis.⁶²

Nesse sentido, o arcebispo da Bahia se reservou os casos de homicídio voluntário, feitiçaria, furto à Igreja, juramento falso em juízo, aborto, incêndio, não pagamento de dízimos, retenção de coisa alheia e daqueles que excomungasse, sem que lhe fosse reservado tal direito.⁶³

⁶¹ Ibidem. Livro I, título XLIV, p. 74.

⁶² Desse modo, na diocese de Mariana, como será mostrado no próximo item, os bispos se reservaram o direito de absolver o pecado de extravio de ouro.

⁶³ Sebastião da Vide. *As Constituições ...* Op. Cit., Livro I, título XLIV pp. 75-76.

Além disso, as *Constituições* também enfatizaram a idéia de um Deus onipotente – “infinito, imenso, sábio e todo poderoso”⁶⁴ – que se irava com os atos dos pecadores, mas que poderia ser aplacado por ser misericordioso, desde que houvesse atos de penitência e de sacrifício. Desse modo, como nos decretos tridentinos, elas remetem à idéia de uma justiça divina.

Assim, o programa das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, em linhas gerais, é, e não poderia deixar de ser, o mesmo que o do Concílio de Trento: o pecado, fosse venial ou mortal, poderia ser redimido através dos sacramentos, sobretudo o da confissão, que, por sua vez, eram a forma de aplacar o castigo proveniente da ira divina, garantindo, então, a salvação da alma, isto é, o seu lugar no paraíso. Destarte, as *Constituições*, embora tenham realizado algumas adaptações diante das circunstâncias da Colônia, talvez, incentivando os atos de devoção, configuraram-se, ao lado dos decretos tridentinos, como *corpus* normativos que embasaram as ações eclesásticas na América portuguesa a partir do século XVIII, como será possível perceber através das ações pastorais dos bispos da diocese de Mariana.

2.3. A “geografia do além” e os bispos de Mariana.

Tanto dom Frei Manuel da Cruz (1748-1764) quanto dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel (1780-1793) implementaram na diocese de Mariana uma ação pastoral ancorada nas resoluções de Trento e nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Em suas cartas pastorais, enviadas aos párocos e fiéis, bem como nos capítulos das visitas pastorais, realizadas por eles ou por seus representantes, mencionaram explicitamente esses *corpus* normativos, ao

⁶⁴ Ibidem. L I, título I, p. 1.

abordarem temas relativos às práticas religiosas e devocionais da população – que serão tratados no terceiro capítulo deste estudo, intitulado *Pastoreando o rebanho: as orientações episcopais em Minas Gerais – 1748-1793*.

Todavia, faz-se necessário perceber, nesta parte, como o programa salvífico da Igreja tridentina, que articula as noções de pecado, castigo e penitência com os lugares do além – paraíso, inferno e purgatório – permeou a ação pastoral dos referidos prelados. Assim sendo, será apresentada e analisada, neste item, apenas as cartas pastorais dos bispos que, embora tratem, entre outros temas, de contrabando, impostos, indisciplina, infestações e epidemia, possibilitam notar, explicitamente, a influência direta de tal programa.

Os referidos prelados da diocese de Mariana reforçaram na capitania de Minas Gerais a idéia de um mundo do além, dividido entre céu, inferno e purgatório, para o qual se destinariam as almas, mediante os procedimentos adotados em vida, e apontaram, através de suas pastorais, a presença da ação divina bem como da ação do demônio no mundo dos vivos.

Para eles, a ação do demônio estimulava o pecado que, por sua vez, desviava os fiéis do caminho da salvação e despertava a ira divina, a qual poderia se manifestar em forma de castigo, mas que poderia ser aplacada através da penitência. Assim, os bispos, em várias pastorais, referiram-se aos pecados cometidos pelos clérigos e fiéis, aos castigos que lhes poderiam acometer e deram orientação sobre a penitência que deveriam cumprir, bem como sobre a atitude que deveriam adotar diante desses delitos. O propósito doutrinário era, portanto, o de aplacar a ira divina e garantir a salvação da alma.

Nesse sentido, dom Frei Manuel da Cruz despachou uma carta, em 12 de março de 1752, na qual lembrou que o rei havia ordenado que era para se arrecadar nas Minas Gerais a quantia de cem arrobas de ouro, referente aos “reais quintos” e que, caso não o fizessem, cairia sobre os povos a derrama geral para complementar o referido valor. Entretanto, observou o prelado, o ouro estava sendo “desencaminhado para fora das Minas”, ou seja, era contrabandeado, causando a cobrança de tal imposto, que resultava em grandes danos e prejuízos aos povos. Desse modo, relacionando a justiça divina à justiça real ele assinalou:

(...) fazemos saber que uma das principais obrigações do nosso pastoral ofício é evitar, com vigilante cuidado que nos for possível, todas as ofensas de Deus (...) e como receamos que alguns deles [súditos] esquecidos do seu temor poderão gravar suas consciências não observando as ordens [de] sua Majestade fidelíssima (...) declaramos que todas as pessoas que, desencaminhando ouro ou concorrendo para isso com conselho, ajuda ou favor, forem causa da sobredita derrama não só pecam gravemente mas ficam com obrigação de restituir à República os danos que lhe causaram. Portanto, admoestamos e exortamos a todos (...) que se lhes há de poder [há de se deparar com] no Tribunal divino, onde não se perdoa pecados de furto sem preceder restituição (...).⁶⁵

Nota-se que o prelado retomou a idéia do “acerto de contas” após a morte, em um tribunal divino que tudo julgava, reforçando, assim, a presença da justiça divina e suscitando o temor aos castigos e ao padecimento no inferno.⁶⁶ Tanto que

⁶⁵ Arquivo Episcopal da Arquidiocese de Mariana, doravante AEAM, prateleira W, Livro 41 (doravante Livro W41), pp. 9-9v. Prateleira H, Livro 14 (doravante Livro H14), pp. 61-62. Livro III, pp. 6-6v. Sobre a repercussão da tributação nas Minas Gerais setecentistas ver: Maxwell. *A Devassa da Devassa: a inconfidência mineira, Brasil-Portugal, 1750-1808*. RJ: Paz e Terra, 1978 (Trad. João Maia); Luciano Figueiredo. *Revoltas, fiscalidade e identidade colonial na América portuguesa-Rio de Janeiro, Bahia e Minas Gerais, 1640-1761*. SP, 1996. (Tese de Doutorado apresentada ao Deptº de História da FFLCH da USP.).

⁶⁶ As cartas e os capítulos das visitas pastorais não revelam a dimensão do aceite das orientações episcopais pelos fiéis do bispado de Mariana. Contudo, é possível inferir que o temor ao castigo pode ter motivado as denúncias às visitas diocesanas, resultando devassas eclesiásticas. Sobre as devassas, ver, dentre outros: Maxwell. *A Devassa...Op. Cit.*; Laura de Mello e Souza. *Desclassificados...Op. Cit.*; Laura de M. Souza. *O Diabo e a Terra...Op. Cit.*; Luciano Figueiredo. *Barrocas Famílias...Op. Cit.*

acenou com uma certa ameaça, ao destacar que no tribunal divino não haveria remissão do pecado de furto sem que houvesse restituição em vida – no caso, aos cofres da Coroa –, sugerindo, desse modo, a impossibilidade da salvação.⁶⁷

Apesar de dom Frei Manuel ter mandado a pastoral circular nas paróquias, orientando os párocos para lerem-na aos fregueses na estação da missa conventual de domingo e mais duas vezes ao ano – na quaresma e no dia do Espírito Santo –, o contrabando do ouro, evidentemente, continuou a ocorrer nas Minas Gerais. Sendo assim, em 9 de setembro de 1753, esse prelado despachou outra carta pastoral assinalando que:

(...) nos tem chegado a notícia com grande mágoa do nosso coração que ainda é nestas Minas o tal desencaminhamento, e porque o furto revestido de tão agravantes circunstâncias e de perniciosas conseqüências, e de gravíssimos prejuízos de terceiros; não só confirmamos a nossa dita pastoral já publicada, mas também fazemos reservado a nós o tal pecado de furto, naquela quantia que tanto é necessária para haver pecado mortal e ordenamos aos reverendos párocos o acrescentem ao número dos mais pecados reservado deste nosso bispado, que se acham escritos nas tábulas das sacristias das suas matrizes (...).⁶⁸

Percebe-se que, na carta anterior, o primeiro bispo de Mariana chamou a atenção para o fato de o contrabando constituir pecado de furto. Sendo assim, alertou para a possível ação da justiça divina, adotando, então, um tom apenas admoestador, embora com ameaças. Já nessa última carta, o prelado foi mais

⁶⁷ É importante salientar que nessa carta o prelado sugeriu, ainda, que o quinto era direito da Coroa e obrigação dos vassalos pagarem. Sendo assim, apesar de ter demonstrado preocupação com os danos e prejuízos acarretados ao povo pela derrama, talvez, a preocupação do antístite residisse na manutenção da ordem – o que remete a proposição segundo a qual o Estado e a Igreja estavam aliados no intento colonizador, conforme foi assinalado no cap. 1 – o intento metropolitano. – deste estudo.

⁶⁸ AEAM. Livro W41, p. 13. Livro H14, pp. 63v-64. Livro II, pp. 43-43v.

rigoroso, relacionando diretamente o contrabando ao pecado mortal e reservando a ele a absolvição— direito garantido pelas *Constituições* da Bahia de considerá-lo como tal. Observa-se que, talvez em consequência da reincidência do tema, dom Frei Manuel tenha atribuído maior intensidade ao delito, remetendo-o à lista de pecados reservados e registrados nas sacristias das matrizes. Tal procedimento indica, enfaticamente, a dificuldade da absolvição – cujo propósito, segundo as *Constituições*, era o de coagir os fiéis a não pecarem –, por conseguinte, o adiamento da possibilidade de salvação, que, por sua vez, abria espaço para a manifestação da ira divina, isto é, para o castigo. Além disso, ao aumentar a lista de pecados reservados da Capitania, ou seja, de pecados mortais, o bispo difundiu, ainda, o temor aos castigos divinos destinados à coletividade, o que poderia, talvez, estimular delações de tais pecadores.

Saliente-se que as medidas adotadas por dom Frei Manuel da Cruz para conter o desvio de ouro, além de terem fundamentação teológica, iam ao encontro dos interesses político-econômicos da Coroa, já que o contrabando configurava a falta de controle sobre a região mineradora, o que diminuía, de certo modo, os ganhos para os cofres da Monarquia. Tais aspectos remetem, portanto, à aliança entre Igreja e Estado, mencionada no capítulo anterior.

O tema do desvio do ouro, do mesmo modo, será recorrente na gestão de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel. Esse prelado fez publicar um edital, emitido em 24 de julho de 1780, apontando que:

(...) quanto nos for possível para a conservação dos interesses régios e utilidade dos nosso diocesanos (...) havemos por bem confirmar [as cartas dos antecessores] e de novo declarar reservados a nós os pecados de extraviar ouro antes de quintado para fora desta capitania e a de qualquer extravio de

diamantes, havendo por cortada e cassada totalmente a jurisdição a todos os confessores a respeito destes pecados (...).⁶⁹

Entretanto, é interessante notar que, diferentemente do primeiro bispo de Mariana, dom Frei Domingos, ao tratar do contrabando, acrescentou o desvio dos diamantes e tornou explícita a sua preocupação em conservar os interesses da Coroa, o que pode sugerir, talvez, a sobreposição de aspectos políticos e econômicos aos teológicos e, por conseguinte, maior intervenção régia nessa gestão episcopal. Todavia, Pontevel, da mesma maneira que seu antecessor, continuou relacionando o extravio de ouro e, então, de diamantes ao pecado mortal, comprometendo, por conseguinte, o destino da alma dos contrabandistas e reiterando, dessa forma, o aspecto teológico estabelecido pelos *corpus* normativos.

Além disso, depreende-se do trecho acima que havia a prática de se administrar o preceito da confissão àqueles que extraviavam ouro e diamantes da Capitania, embora fosse reservado ao bispo a absolvição dos mesmos. Tal consideração revela a possível indisciplina do clero em relação às determinações eclesásticas, bem como a incidência no pecado de desobediência. No entanto, diante disso, o bispo mostrou-se bastante austero, ameaçando, inclusive, os confessores que desobedecessem suas orientações.

A desobediência dos fiéis e, outrossim, de clérigos em relação às normas estabelecidas pela Igreja, aparece como prática contínua na capitania de Minas Gerais. Porém, os dois prelados, através de suas cartas pastorais, insistiram na correção dos desvios de seus rebanhos.

Dom Frei Manuel relatou que fez circular uma bula de 1759, na qual se cobrava o quinto para a santa cruzada, mas que ela não chegou a ser publicada e

⁶⁹ AEAM. Livro H 14, p. 151. Livro II, pp. 104v-105.

gerou vários erros. Assim, ele expediu uma pastoral assinalando que párocos e outras pessoas eclesiásticas quando não a publicaram, diminuíram o valor estabelecido na referida bula, sobretudo porque se basearam em uma outra orientação proveniente do Rio de Janeiro, cujos valores eram diferentes. O bispo assinalou, ainda, que havia pessoas em São João d'El Rei que não deveriam ser "fiéis cristãs", pois espalharam papéis contra a Bula da Cruzada, argumentando que ela não se fazia necessária, já que não fora aplicada na Alemanha e, tampouco, no bispado da França. Para o prelado, tais pessoas deveriam compor uma "repreensível doutrina de inúteis", da qual, talvez, tenha se espalhado o "abominável sussurro" contra a referida bula.⁷⁰ Logo, tais atos de eclesiásticos e colonos, além de configurarem pecado de desobediência, foram criticados com rigor pelo bispo e considerados sussurros contra suas determinações.

As pastorais de dom Frei Domingos também trazem o tema da indisciplina, principalmente, por configurar pecado, resultante de ações consideradas escandalosas.⁷¹ Assim, esse antístite mandou, em 7 de abril de 1780, o vigário da vara de Vila Rica publicar um edital, no qual ele assinalou que

Como seja escandaloso e totalmente alheio do estado eclesiástico que pessoas adidas da Igreja se achem assistindo em ajuntamentos, e atos públicos em que se fazem representações profanas de imensuráveis perigos, e que só servem [para] arruinar as almas, e mais fins funestos que deles se seguem. Sendo nós informado que nessa Vila há casa em que se fazem estes ajuntamentos e se

⁷⁰ AEAM. Livro H14, pp. 112v–113v. Livro III, pp. 38-39. Note-se que o ato de "espalharem papéis" talvez se refira a prática de confecção de pasquins, assinalado por Laura de M. e Souza. *Norma e Conflito: aspectos da História de Minas no século XVIII*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999. p. 107. Quanto à Bula da Santa Cruzada, Dalila Zanon, em seu importante trabalho sobre as cartas e visitas pastorais dos bispos setecentistas da diocese de São Paulo, observou que os questionamentos naquele bispado sobre essa bula referiam-se aos privilégios dos oficiais arrecadadores. Ver: Dalila Zanon. *A Ação dos Bispos...* Op.Cit., pp. 121 – 123.

⁷¹ Sobre o caráter escandaloso dos pecados, sobretudo do concubinato, ver: Fernando Londoño. *Público e Escandaloso...* Op. Cit. Sobre indisciplina e pecado dos clérigos, ver: Luiz Carlos Villalta. *"A torpeza diversificada dos vícios": celibato, concubinato e casamento no mundo dos*

representam semelhantes atos, querendo de algum modo obviar a ruína assim espiritual como temporal que se pode seguir aos nossos súditos (...) pelo que ordenamos (...) a cada um dos eclesiásticos (...) que se abstenham de ir a semelhantes atos ainda estando (...) com o pretexto de tocarem instrumento, cantarem ou [aportarem?] (...).⁷²

Dessa forma, o comportamento dos eclesiásticos fora considerado, nesse caso, escandaloso por eles participarem de teatros, “atos públicos”, que, segundo o bispo, tinham cunho profano, o que colocava em perigo as almas das pessoas, ameaçando a salvação, já que com isso elas se tornavam pecadoras. Além disso, tal carta revela a tentativa do bispo de distinguir os clérigos dos leigos, enfatizando, portanto, o estado sacerdotal.⁷³

Dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel expediu uma outra carta pastoral, em 24 de julho de 1780, na qual relacionou as indisciplinas dos fiéis e do clero e o pecado de furto às mudanças que estavam acontecendo na época. Nela apontou que

(...) devendo nós por obrigação do nosso pastoral officio promover quanto nos é possível em todos os nosso súditos a observância dos dízimos, digo, dos divinos preceitos, fazendo desterrar desta diocese os abusos e corruptelas que a laxidão dos tempos tem introduzido, e [fomos] informados de que muitos dos nossos diocesanos sem temor da indignação divina [não cumprem a] satisfação dos dízimos, que todo o fiel por direito divino e constituição humana é obrigado pontual e exatamente a pagar (...).⁷⁴

letrados de Minas Gerais. SP, 1993. (Dissertação de Mestrado apresentada ao Dept ° de História da FFLCH da USP).

⁷² AEAM. Livro II, p. 103. Sobre teatro em Minas Gerais setecentista, ver: Carlos Versiani. *Cultura e autonomia em Minas (1768-1788): a construção do ideário não-colonial*. São Paulo, 1996. (Dissertação de Mestrado apresentada ao Dept ° de História da FFLCH da USP).

⁷³ Sobre o assunto, ver: Luiz 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.; Adalgisa Arantes Campos. “A Morte a Mortificação e o Heroísmo: o “homem comum” e o “santo” na capitania das Minas”, In: Ouro Preto: *Revista do IFAC*, nº 2, 1995.

⁷⁴ AEAM. Livro H14, pp. 150v-151. Livro II, pp. 105-106v.

Nota-se que o bispo atribuiu os abusos e corrupções que aconteciam no âmbito de seu bispado à “laxidão dos tempos” – quiçá laicização da sociedade.⁷⁵ Tal “laxidão” seria a causa das pessoas não temerem a justiça divina e, portanto, não pagarem os dízimos, caindo, então, em pecado. Também atribuiu esse desregramento à ação dos eclesiásticos que, segundo ele, não se empenhavam com zelo e diligência no seu ofício pastoral para orientar os fiéis, de acordo com as *Constituições* diocesanas. Tais considerações podem corroborar a proposição de que, nesse período, a capitania de Minas Gerais estava acometida por uma certa laicização, conforme apontado no capítulo anterior. No entanto, é notória a tentativa do bispo de conter os “abusos e corruptelas” provenientes dessa possível contingência.

Além disso, dom Frei Domingos acrescentou que lhe chegara a notícia “não sem excessiva mágoa e lástima do nosso coração que alguns dos nossos mesmos diocesanos levados a cega, e torpe cobiça”, recolhem os dízimos mas descontam deles o que dão aos seus pastores de conhecenças. Assim, segundo o prelado esses diocesanos somente entregavam aos rendeiros de sua Majestade o que lhes sobrava, “sem lembrarem [com isso] que cometem um gravíssimo e execradíssimo pecado de furto por pertencerem nestas terras os dízimos inteiramente a sua Majestade fidelíssima (...)”.⁷⁶

⁷⁵ Nota-se que, dom Frei Domingos, apesar de ter registrado o “ato falho” de se referir ao preceito divino como dízimo e indicado que estava ocorrendo mudanças, que acarretavam o relaxamento dos costumes, continuou através de sua ação pastoral a implementar medidas, fundamentadas, evidentemente, pela teologia e pela intervenção régia, que visavam conter tais desvios. Assim, é possível que esse bispo não estivesse adequado propriamente à época do iluminismo, conforme assinalou Luiz Carlos Villalta em *“A Torpeza diversificada dos vícios...”* Op. Cit. e Maria do Carmo Pires em *Juízes e Infratores...* Op. Cit.

⁷⁶ AEAM. Livro H14, pp. 150v-151. Livro II, pp. 105-106v. Sobre a cobrança de conhecenças e emolumentos, taxas eclesiásticas, ver: Caio Boschi. *Os leigos e o poder...* Op. Cit., pp. 70-139.

Assim, o antístite distingue o preceito do dízimo das taxas que deveriam ser pagas aos eclesiásticos, mediante o ofício pastoral, como, por exemplo, as conhecenças aos confessores, e advertiu aqueles que descontavam dos dízimos tais taxas, classificando o gesto como pecado de furto.⁷⁷

Desse modo, a partir das cartas apresentadas, é possível notar que uma das características da ação pastoral de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel foi tentar conter os abusos, desvios e desregramento de seu rebanho, que configuravam pecado, por conseguinte, implicavam o destino da alma. Tanto que ele despachou uma portaria para o vigário geral de Sabará, em 6 de setembro de 1781, na qual registrou que, após realizar visita pastoral nas freguesias daquela comarca, localizou vários casos que deveriam ser emendados. Ele declarou que:

(...) algumas pessoas, esquecidas do fim para que nasceram, das obrigações de católicos, e invioláveis preceitos de Deus e da Igreja, vivem enlaçadas [entende-se concubinadas] e entregues às desordens dos vícios e vãos apetites com escândalo dos próximos e havendo nós de dar a providência com saudável remédio de nossas paternais admoestações para se desterrarem de entre nosso rebanho [esses] abusos, pareceu-nos conveniente fazer vir a nossa presença alguns dos fiéis que viviam no total esquecimento do seu dever (...) e se acham em rebeldia e desobediência (...).⁷⁸

Dessa maneira, tendo em vista as considerações dos dois prelados da diocese de Mariana, observa-se que eles estavam atentos quanto às práticas, consideradas pecaminosas, dos fiéis – furto, desobediência, concubinato. E difundiram através das cartas pastorais que, além dos pecados prejudicarem as almas, no que tangia à salvação, eram responsáveis pelos castigos remetidos pela justiça divina, que só poderia ser aplacada através de penitências.

⁷⁷ Sobre a cobrança de dízimos na Colônia, ver: Dom Oscar de Oliveira. *Os dízimos eclesiásticos do Brasil: nos períodos da Colônia e do Império*. Belo Horizonte, 1964. UMG.

⁷⁸ AEAM. Livro IV, pp. 6v-7v.

Nesse sentido, dom Frei Manuel da Cruz apontou, através de edital expedido em 12 de julho de 1753, que recebera um breve do papa Benedito XIV alertando para o fato dos campos, roças e casas de morada estarem sendo “infestadas por uma copiosa multidão de animais nocivos, principalmente formigas e outros bichinhos chamados baratas”. Ele divulgou que essa infestação era um castigo que teria como causa “alguma oculta maldição ou censuras eclesiásticas em curso”, reforçando, dessa forma, a idéia de que a ação pecaminosa dos fiéis despertara a censura da Igreja, a justiça divina ou, então, abrisse espaço para a ação demoníaca. Assim, o prelado mandou que os fiéis recorressem à divina justiça pois poderia se tratar de uma provação e que, dessa forma, deveriam fazer jejum, orar, dar esmolas, enfim, fazer penitência para que “os bichinhos ou espíritos imundos não perturbem e não infestem”.⁷⁹

Da mesma maneira, esse antístite se referiu ao terremoto de Lisboa que ocorreu no dia 1 de novembro de 1755, exatamente no dia de todos os santos, como castigo divino decorrente das ações pecaminosas da população – castigo este mencionado com freqüência ao longo de sua gestão episcopal, talvez, para suscitar a importância do pagamento de impostos cobrados pela Coroa para a reconstrução da cidade, bem como para subordinar as práticas da população às normas da Igreja.⁸⁰ Dessa maneira, dom Frei Manuel enfatizou a idéia de castigo bem como a de penitência e devoção. Sendo assim, em 30 de janeiro de 1756, o bispo declarou que

(...) chegando-nos a notícia dos lamentáveis [ultrajes?] e irreparáveis ruínas, que por ocasião de terremotos e incêndios experimentou a corte de Lisboa com

⁷⁹ AEAM. Livro W 41, pp. 10 - 12v. Livro II, pp. 38v-40.

⁸⁰ A relação entre o terremoto de Lisboa e a ação pecaminosa da população era tratada pelo Marquês de Pombal com certa resistência. ver: Sebastião José de Carvalho e Melo. *Memórias Secretíssimas do marquês de Pombal e outros escritos*. Portugal: Publicação Europa-América, s/d. (Agradeço a indicação a Ana Rosa).

algumas partes do reino de Portugal (...) permitidos talvez pela divina justiça em demonstração do justo castigo que merecem os multiplicados pecados com que temos ofendido a Suprema Majestade, não podendo conter nos olhos as lágrimas e no peito o sentimento, nós resolvemos fazer pública esta nossa inconsolável mágoa a todos os nossos súditos, para que ajudando-nos a chorar com lágrimas de verdadeira penitência tão sensíveis demonstrações da indignação divina, façamos quanto está da nossa parte por abrandar a suma Majestade por nossos delitos atendida antes que descarregue sobre nós com mais força os rigores de sua ira, que devemos com razão temer (...).⁸¹

É importante destacar que, reforçando a idéia de que o terremoto fora castigo divino, nessa carta, dom Frei Manuel assinalou, ainda, que o reino português era um “povo escolhido” por Deus, mas que em função de seus pecados poderia ser suplantado, assim como o fora o povo israelita. Segundo ele

(...) tendo sido esse reino sempre feliz em testemunho de promessa que ao seu primeiro rei [fez] o mesmo Deus no campo de Eurique, [assegurando-lhe] que nele e nos seus descendentes estabelecerá para si um império consignando-lhes as armas da que usariam e usando (...) como de instrumentos para debelar as seitas, destruir as infidelidades e propagar a nossa santa fé católica em todas as partes ainda mais remotas do mundo, agora porém parece que mostra trocado pelo amor, que sempre mostrou à nação portuguesa em indignação bem merecida por nossos pecados, do que se pode justamente recear nos suceda o mesmo que aconteceu ao povo israelita que tendo sido o povo amado de Deus chegou depois por seus depravados delitos a ser dos reprovados (...).⁸²

Esse mesmo bispo, quatro meses depois, anunciou que lhe chegou uma relação de Lisboa relatando a situação de Portugal após o terremoto. Nela se apontava que morreram setenta mil pessoas e que os sobreviventes se encontravam em extrema necessidade, inclusive, sem terem condições de realizar os sufrágios em intenção dos mortos – o que auxiliaria no trajeto das almas. Por esse motivo, o bispo

⁸¹ AEAM. Livro W 41, p. 13v. Livro I, pp. 17-17v.

⁸² Idem.

mandou que os párocos e sacerdotes do bispado de Mariana fizessem nas paróquias três missas por aquelas almas, indicando sua preocupação com as vias do além, ou seja, com o destino das almas.⁸³

Essa relação entre pecado, castigo e penitência, que, por sua vez, remetia à "geografia do além", fora também enfatizada pela Coroa portuguesa.⁸⁴ Tanto que, compreendendo o terremoto de Lisboa como castigo divino, ela estimulou a prática religiosa e devocional, sobretudo através da penitência. Confirmando isso, há uma ordem régia que dom Frei Manuel fez circular no bispado, na qual se assinalou que:

(...) sua Majestade, reconhecendo que por especial Patrocínio da santíssima sempre virgem Maria mãe de Deus foram os seus reinos preservados de maior e última ruína e conservada ileso ainda do mais leve prejuízo a sua real pessoa e família no horroroso terremoto (...), considerou-se obrigado a render-lhe as devidas graças com uma demonstração pública e perpétua que servisse [para] renovar a memória do benefício recebido e de implorar o patrocínio da mesma Senhora para o futuro. E comunicando-se com o Excelentíssimo e Reverendíssimo Cardeal de Lisboa (...) sua eminência com ela ordenou (...) Todos os anos no domingo de novembro em que se celebra a festa do Patrocínio de Nossa Senhora, realize jejum no sábado e uma solene procissão (...).⁸⁵

Da mesma maneira, instituiu que o "glorioso São Francisco de Borja" fosse considerado, invocado e reservado como patrono e protetor dos reinos de Portugal contra os terremotos, determinando que todos os anos se realizassem rezas e festa no dia desse santo.⁸⁶

⁸³ AEAM. Livro W4, pp. 14-15v. Livro H14, pp. 71-71v. Livro I, pp. 17v-18.

⁸⁴ Nota-se que, apesar do Marquês de Pombal ter visto tal relação com ressalvas devido a sua influência ilustrada, a Coroa não a descartou totalmente, o que remete à caracterização do Estado português do século XVIII realizada por Luiz Carlos Villalta, ver: "O Reformismo Ilustrado". In: *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura: Usos do Livro na América Portuguesa*. SP, 2000. (Tese de Doutorado apresentada ao Dept ° de História da FFLCH da USP.). pp.136-178.

⁸⁵ AEAM. Livro W41, pp. 17 a 17v. Livro II, pp. 51 a 52.

⁸⁶ AEAM. Livro W 41, p. 17v. Livro II, pp. 54-54v – edital de dom Frei Manuel da Cruz de 04 de junho de 1757. É importante salientar que São Francisco de Borja era um santo jesuíta, ver: Leandro Kamal. *Teatro da Fé...Op. Cit.*, p. 50.

O castigo também fora tema de carta pastoral de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel. Ele o abordou explicitamente ao se referir a um surto epidêmico ocorrido nas Minas Gerais no final da década de setenta do século XVIII.

Na carta, o prelado proferiu:

(...) amados irmãos e filhos devendo nós em todo o tempo humilharmos na presença do Pai da Misericórdia, dirigindo-lhe com simplicidade de coração as nossas fervorosas súplicas para que se digne lançar sobre nós as suas bênçãos; com maior razão e necessidade somos obrigados a duplicar as nossas preces quando [a justiça divina?] com a espada do seu furor desembainhada a vista das calamidades públicas que se nos representam, e sentindo-nos estas com grande mágoa de nossos corações nos deploráveis efeitos de um epidêmico e mortal contágio que principia a grassar nesta cidade contra a qual não tem prevalecido a [sorte] ou recurso algum humano não podemos deixar de exortar-nos para que unido o mútuo socorro das nossas orações com as vossas solicitemos aplacar a cólera divina e [apartar] de nós o flagelo com que nos ameaça o Deus da vingança (...).⁸⁷

É possível notar, a partir do fragmento acima, que Pontevel utilizou-se do mesmo sistema que dom Frei Manuel, qual seja o pecado “irritava” a justiça divina que, por sua vez, castigava a coletividade, mas, contudo, poderia ser aplacada através da penitência dos fiéis. Todavia, destaca-se que dom Frei Domingos, no referido trecho, salientou, primeiramente, que não havia recurso humano para conter a epidemia e, somente depois, evocou a penitência dos fiéis para aplacar a cólera divina. Tal procedimento poderia indicar um certo relaxamento ilustrado do bispo ou, mesmo, revelar indícios de uma sociedade já laicizada na segunda metade do século XVIII, no entanto, é importante frisar que ele não se afastou da doutrina tridentina, pelo contrário, continuou a difundir o programa salvífico.

⁸⁷ AEAM. Livro II, pp. 102v-103 – Carta pastoral de dom Frei Domingos de 21 de março de 1780.

Ressalte-se, portanto, que diante do castigo destinado à coletividade, os prelados orientaram os párocos e fiéis para fazerem penitências: jejuns, preces, orações, distribuição de esmolas, chorar com lágrimas verdadeiras e realizar procissões. Além dessa forma de penitência, realizada para aplacar a cólera divina, houve também orientação para se alcançar, individualmente, a remissão dos pecados, sobretudo, visando os lugares do além. Tal orientação refere-se à distribuição de indulgências na capitania de Minas Gerais.

O sistema de indulgências implicava um conjunto de atitudes penitenciais que os fiéis deveriam praticar para alcançar a remissão dos pecados e, assim, evitarem o prolongamento das penas do purgatório. Tal procedimento poderia ser adotado, ainda, em intenção dos mortos, conforme assinalou Le Goff, ao indicar que a distribuição de indulgências estaria diretamente relacionada ao surgimento desse “lugar intermédio”.⁸⁸ Desse modo, a indulgência estaria relacionada ao ato de arrependimento, isto é, de contrição ou atrição, diante da culpa que se sentia ao pecar e, por conseguinte, do temor diante do destino reservado à alma.

Elas teriam sido concedidas em momentos de jubileus papais, “que se estendiam por toda a cristandade”, como grandes campanhas promovidas pelo pontífice para que os fiéis pecadores obtivessem a graça do perdão mediante o cumprimento de rituais de penitência. Além disso, as indulgências poderiam, também, ser distribuídas pelos bispos, que tinham autoridade para promoverem jubileus relativos a questões específicas de seus bispados, conforme assinalou Lana Lage quando mencionou o jubileu promovido por dom Frei Manuel da Cruz, em 1751,

⁸⁸ Ver: Le Goff. *O Nascimento do Purgatório...* Op. Cit., p. 384.

para conter o “ataque das baratas” na capitania de Minas Gerais, considerado, então, como castigo divino.⁸⁹

No entanto, antes do Concílio de Trento, a concessão de indulgências fora tema de controvérsia no interior da Igreja, sobretudo porque, naquele período, era comum vendê-las aos fiéis, gerando “comércio” em torno delas. Sendo assim, Lutero, através de uma de suas 95 teses, questionou o poder do papa em concedê-las, argumentando que tal prática não assegurava uma verdadeira contrição.⁹⁰

Todavia, o Concílio de Trento deferiu um decreto sobre as indulgências, no qual assinalou que à Igreja foi concedido por Cristo o poder de remir os pecados através da concessão de indulgências, visando, desse modo, “emendar e corrigir os abusos”, e acrescentou: “(...) porém, que em concedê-las se pratique moderação conforme o artigo, e aprovado costume da Igreja, para que a disciplina eclesiástica não se enfraqueça com a demasiada facilidade (...)”.⁹¹ Assim, Trento, ao mesmo tempo em que corroborou a prática de distribuição de indulgências, alertou para que se agisse com rigor e se evitasse os excessos.

Tal decreto também indica que a prática de concessão de indulgências gerara abusos e “ganhos ilícitos”. Segundo consta, diante dessa prática

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 que todos os bispos, que cada um faça diligentemente resenha de semelhantes abusos (...).⁹²

⁸⁹ Lana Lage da Gama Lima. *A confissão pelo Avesso...* Op. Cit., p. 216.

⁹⁰ Ver: Dalila Zanon. *A ação dos bispos...* Op. Cit., p. 115. Lana Lage da Gama Lima. *A confissão pelo avesso...* Op. Cit., pp.181 e 215-216.

⁹¹ *O Sacrossanto e Ecumenico Concilio* Op. Cit., T. II., sessão XXV, decretos tridentinos, p. 489.

⁹² Idem.

Essa advertência de Trento quanto aos abusos talvez refira-se às especulações sobre o mundo do além, desencadeadas pelas indulgências, principalmente porque elas remetiam à idéia de purgatório, o que poderia, segundo o Concílio, despertar superstições. Por isso, é possível inferir que Trento estabeleceu a mesma relação entre indulgência e purgatório: tratando-os como temas sutis, que poderiam despertar interpretações supersticiosas, profanas, e, desse modo, caberia aos bispos acompanhá-los com cuidado.

Do mesmo jeito, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* abordaram esse tema com ressalva – assim como o fizeram com o purgatório –, referindo-se apenas, explicitamente, às indulgências na ocasião da festa do corpo de Deus. Sendo assim, definiram que, nesse período, receberiam indulgências os fiéis que participassem da procissão, confessassem, comungassem, assistissem à missa, dessem esmolas e fizessem orações na igreja.⁹³

No bispado de Mariana, as indulgências foram tema recorrente nas cartas pastorais de dom Frei Manuel da Cruz e nas de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel. Talvez porque, ao estarem relacionadas a outros temas, reforçassem pontos pertinentes à orientação pastoral desses prelados, tais como a salvação, a devoção e o ensinamento da doutrina. Desse modo, as indulgências, além de terem sido concedidas pelos pontífices, em alguns casos, mediante a impetração da Coroa – o que ocorreu no período do governo episcopal de Pontevel – foram, também, concedidas pelo primeiro bispo de Mariana.⁹⁴

⁹³ Sebastião da Vide. *As Constituições...* Op. Cit., L II, Título XVII, p. 195.

⁹⁴ As bulas papais impetradas pela Coroa portuguesa revelam a relação estreita entre o Estado e a Igreja e remetem, sobretudo, ao direito de padroado, conforme assinalado no capítulo 1 deste estudo.

Assim, dom Frei Manuel da Cruz divulgou uma bula do pontífice Benedito XIV, de 31 de janeiro de 1749, concedendo aos fiéis “indulgências, remissões dos pecados e relaxações das penitências” – quiçá do além –, desde que freqüentassem “sem interrupção o estudo da oração”, mental ou vocal, e, desse modo, rezassem ou meditassem. Tratava-se, nesse caso, de indulgências parciais, isto é, de perdão a uma parcela dos pecados, pois o perdão da totalidade apenas se adquiria através do recebimento de indulgência plenária.⁹⁵

Nessa mesma bula, o pontífice concedeu, ainda, indulgências para aqueles que ensinassem, aprendessem; enfim, que se dedicassem ao exercício da oração e estivessem, além disso, “verdadeiramente arrependidos e refeitos com a sagrada comunhão [e] rezassem a Deus piedosas preces pela concórdia dos príncipes cristãos, extirpação das heresias e exaltação da santa madre Igreja”.⁹⁶

Nesse caso, o intuito da concessão da indulgência foi o de estimular a prática da oração e o sacramento da eucaristia, através do qual se comungava com o Filho de Deus. Tal propósito foi difundido, ainda, em outra carta pastoral do referido prelado, na qual ele acentuou a importância de se ensinar os “homens rudes [a] orar e meditar, assim nas igrejas como em outra parte, em quaisquer lugares, público e particularmente”.⁹⁷ Percebe-se, assim, que embora não se tenha implantado escolas de catequese na capitania, as indulgências se configuraram como estímulo à instrução religiosa.

Além disso, elas foram concedidas como bênção apostólica para os fiéis que se encontrassem no leito de morte, com o propósito de reforçar a salvação, já

⁹⁵ AEAM. Livro H14, pp. 50v-52 – carta pastoral de dom Frei Manuel da Cruz de 31 de janeiro de 1749.

⁹⁶ Idem.

⁹⁷ AEAM. Livro II, pp. 25v-27 – carta pastoral de dom Frei Manuel da Cruz de 01 de agosto de 1749.

que a aquisição da indulgência garantia o perdão dos pecados. Tanto que o primeiro bispo de Mariana fez circular uma pastoral assinalando que o pontífice Benedito XIV atendendo

a grande necessidade que tem os fiéis cristãos que se acham constituídos em artigo de morte de socorros espirituais para que, com eles fortalecidos, possam resistir à raivosa fúria do infernal inimigo que como leão embravecido intenta devorá-los privando [-os] da eterna felicidade (...) foi servido conceder a bênção apostólica em seu nome (...) e indulgência plenária, e remissão de todos os pecados a todo o fiel cristão, de um e outro sexo, que estiver no artigo de morte, achando-se verdadeiramente penitente, [confesso] e comungado (...).⁹⁸

Tal fragmento remete, portanto, à visão de mundo difundida pela Igreja, segundo a qual, tanto a ação do demônio quanto a da justiça divina interferia no destino das almas. Nesse sentido, fez menção aos lugares do além – sobretudo, ao paraíso e ao inferno –, que se evidenciavam, ainda mais, no momento da morte, e indicou a importância dos sacramentos da penitência e da eucaristia, bem como da aquisição da indulgência como quesitos necessários para a salvação.

Quanto ao lugar do intermédio, o purgatório, foi mencionado quando fizeram referência aos sufrágios em intenção dos mortos ou ao difundirem que o fiel deveria se preocupar com a morte. Isto porque, esse momento, era considerado decisivo para o destino da alma, podendo o católico tentar atenuar suas penas no além.⁹⁹ Nesse sentido, dom Frei Manuel despachou uma carta pastoral tratando das controvérsias geradas em torno das instruções de testamentos relativas aos ofícios de sufrágio. Através dessa carta, reiteirou a importância de tais ofícios e admoestou

⁹⁸ AEAM. Livro I, p. 19. Livro III, pp. 27-27v- carta pastoral de dom Frei Manuel da Cruz de 03 de agosto de 1757.

⁹⁹ Acrescente-se que a idéia da boa morte, ou “a arte de bem morrer”, isto é, a boa conduta durante a vida e a obtenção dos sacramentos no leito de morte, foi bastante propagada na capitania de Minas Gerais. Sobre o assunto, ver: Adalgisa Arantes Campos. *A Vivência da Morte na Capitania das Minas*. Belo Horizonte, 1986 (Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia da UFMG).

aqueles que não se preocupavam com eles, alertando para as penas do purgatório.¹⁰⁰ Assim, proferiu:

[caso] algum testador, esquecido da sua alma e sem lembrar-se nem considerar as gravíssimas penas que há de padecer no fogo do purgatório, determinar no seu testamento que se não façam pela sua alma os ofícios que se costumam fazer na Igreja católica, o que se não deve esperar de um homem católico romano, [estaria fazendo] pouco caso e, ainda [desprezando] uns sufrágios tão úteis e conduzentes para o alívio das almas (...).¹⁰¹

Voltando-se diretamente ao tema das indulgências, o primeiro prelado de Mariana assinalou, ainda, que recebera uma bula papal, de janeiro de 1750, concedendo jubileu universal a todo o orbe católico “para que todos os fiéis por ele dispersos, pudessem completar e se enriquecer com as espirituais riquezas abrindo para isto o tesouro da Igreja (...) [para] o aproveitamento universal das almas”.¹⁰²

Desse modo, dom Frei Manuel, seguindo as orientações do pontífice, concedeu indulgência plenária para todos que, arrependidos, confessados e comungados, freqüentassem “por espaço de quinze dias contínuos ou interpolados” – no termo de seis meses –, a Catedral da Sé, a capela de Nossa Senhora do Rosário, a de Santa Ana e a de São Gonçalo.¹⁰³ Nessas visitas, os fiéis deveriam

¹⁰⁰ A preocupação com a salvação da alma consta dos testamentos, que além de prescreverem o número de missas que deveriam ser celebradas em intenção da alma, deixavam esmolas, libertavam escravos, etc. Ver: Eduardo França Paiva. “Testamentos, universo cultural e a salvação das almas nas Minas Gerais do setecentos.” In: *Revista do IFAC*. Ouro Preto: UFOP, 1995. n.º 2 pp. 84-90.

¹⁰¹ AEAM. Livro H14, pp. 52v-53. Carta pastoral de dom Frei Manuel da Cruz de 11 de novembro de 1749.

¹⁰² AEAM. Livro I, p. 7. Livro II, pp. 36-37. Carta pastoral de dom Frei Manuel da Cruz de 14 de novembro de 1751.

¹⁰³ É importante salientar que há um grande espaço de tempo entre a emissão da bula papal, concedendo indulgência – janeiro de 1750 – e o despacho da carta pastoral de dom Frei Manuel – novembro de 1751. Descartando-se a possibilidade dessa bula ter demorado quase dois anos para chegar ao bispado de Mariana, é possível inferir que o prelado a expediu, conforme necessidades circunstanciais: fossem elas, o excessivo pecado cometido pela população, que teria causado, segundo ele, a infestação das baratas, já mencionada ao se tratar da relação pecado-castigo, ou

fazer duas preces a Deus pela “exaltação da santa madre Igreja, extirpação das heresias, paz e concórdia dos príncipes cristãos e saúde e tranqüilidade de todo o povo católico”, adquirindo, com isso, o perdão de seus pecados.¹⁰⁴

Note-se que, no caso específico dessa bula, o cumprimento da referida penitência exigia que os fiéis cristãos de todas as regiões pertencentes ao bispado de Mariana se deslocassem até a cidade para visitar as referidas igrejas, o que poderia sugerir que boa parte deles não adquiririam a indulgência, devido às distâncias e dificuldades de locomoção. No entanto, o bispo delegou aos párocos e confessores do bispado o direito de dispensar das visitas os fiéis que se encontrassem em condições de impedimento, conforme prescrito na bula papal – quais sejam, estar preso, enfermo, recluso, ser criança sem idade de comungar e, ainda, “qualquer outro impedimento”.¹⁰⁵ Mas, em compensação, determinou a eles, párocos e confessores, que aplicassem aos fiéis, em substituição às visitas, “cartas pias e saudáveis obras, sendo uma delas (...) a meditação dos mistérios da paixão do nosso amabilíssimo redentor Jesus Cristo”. Tal medida sugere que o emprego da indulgência no bispado de Mariana, no período de dom Frei Manuel, além de estimular as “práticas visíveis de devoção”, ressaltadas através das visitas às Igrejas – tal qual no bispado de São Paulo –, enfatizou, ainda, a importância dos

mesmo a exteriorização da fé, obtida através do trânsito de fiéis na cidade de Mariana – o que pode indicar a tentativa do bispo de estimular as práticas religiosas e devocionais no bispado.

¹⁰⁴ Dalila Zanon, ao se referir a uma bula papal de 1775, cujo teor é semelhante ao que está sendo aqui apresentado, assinalou que “(...) 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 e intercalados) quatro igrejas de sua freguesia, provocariam, possivelmente, 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.” *Ação dos bispos...* Op. Cit., p. 118.

¹⁰⁵ AEAM. Livro I, p. 7 – pastoral de dom Frei Manuel da Cruz de 14 de novembro de 1751.

sacramentos, sobretudo o da penitência e o da eucaristia, buscando, com isso, inculcar nos fiéis a introjeção e reflexão de temas da doutrina católica.

Tanto que o tema da paixão de Cristo fora motivo de outra carta de dom Frei Manuel da Cruz, divulgada na capitania de Minas Gerais. Através dela, o prelado retomou uma bula papal, de 20 de dezembro de 1740, e acentuou que para “excitar nos ânimos de todos os fiéis católicos a memória da paixão e agonia de nosso senhor Jesus Cristo, donde emanou a vida, salvação e ressurreição”, os párocos deveriam tocar o sino de suas igrejas todas as sextas-feiras às quinze horas para que os fiéis, postos de joelhos, rezassem cinco Padre Nossos, cinco Ave-Marias e orassem a Deus pela paz e concórdia dos príncipes cristãos, extirpação das heresias, exaltação da santa madre Igreja e “também pela emenda dos pecadores”. Cumprindo esse ritual religioso, os fiéis receberiam, segundo o bispo, indulgências parciais equivalentes a cem dias de perdão “daquelas penitências que lhes foram impostas” – quiçá pela justiça divina.¹⁰⁶

Desse modo, na época de dom Frei Manuel, a concessão de indulgências no bispado de Mariana – assim como em São Paulo, no período de dom Frei Antônio da Madre de Deus – teria sido uma forma de estimular a prática religiosa dos fiéis, mas isto porque o bispo propagou na capitania o temor às penas que estariam reservadas no além e que poderiam, ainda, manifestar-se em vida, através de castigos. Além disso, através do ritual de penitência, que envolvia a concessão de indulgência, procurou-se introjetar em Minas Gerais a importância da instrução

¹⁰⁶ AEAM. Livro H14, pp. 79-79v. Livro II, pp. 56-56v. Carta pastoral de dom Frei Manuel da Cruz de 20 de setembro de 1757. A bula divulgada através dessa carta fora, também, objeto de carta pastoral do bispo de São Paulo, dom Fr. Antônio da Madre de Deus, expedida em 1754, portanto, três anos antes da carta de dom Frei Manuel. É interessante notar que a bula a que se referem, bem como o tema abordado são os mesmos, no entanto, há diferenças quanto à exposição do conteúdo e, inevitavelmente, quanto aos estilos. Ver: Dalila Zanoni. *A ação dos bispos...* Op. Cit., pp. 116 e 117. Assim, é possível notar que as bulas eram acatadas pelos bispos tanto de São Paulo quanto de Minas Gerais.

religiosa, bem como inculcar a relevância das autoridades da Igreja e dos príncipes cristãos, logo, do Estado, uma vez que era colocado como pressuposto para a remissão dos pecados a oração por eles.

Para apaziguar o castigo proveniente da justiça divina, a Igreja acenou com a possibilidade da intercessão dos santos – que eram considerados de alma pura e, portanto, habitantes do paraíso, lugar de Deus. Nesse sentido, as indulgências também foram ofertadas àqueles que praticassem atos de devoção aos santos.

Assim, dom Frei Manuel, fazendo jus ao direito que lhe fora conferido pelo pontífice Benedito XIV, concedeu indulgência plenária

aos irmãos da irmandade das onze mil virgens ereta na igreja matriz de nossa senhora da Nazaré de Cachoeira que, no dia [28] de outubro deste presente ano em que se celebra a festa dos gloriosos apóstolos São Simão e São Judas Tadeu e também se soleniza a festa das mesmas onze mil virgens, contritos e confessados (...) [visitarem] as suas matrizes ou capelas filiais no mesmo dia [28], e concedemos o mesmo jubileu a todos os mais fiéis (...) que no tal dia confessando-se, comungando e visitando as suas matrizes ou capelas filiais orarem a Deus na forma costumada da Igreja (...).¹⁰⁷

Mas esse não foi o único jubileu promovido por dom Frei Manuel, ofertando indulgências para quem cultuasse as onze mil virgens. Ao longo de seu governo episcopal é notório o incentivo às práticas devocionais a essas santas, sempre se referindo às onze mil, sobretudo porque elas eram tidas como padroeiras de toda a América e, além disso, intercediam, segundo o prelado, para conter o castigo divino. Assim, ele declarou:

¹⁰⁷ AEAM. Livro II, pp. 48-48 v – Carta pastoral de dom Frei Manuel da Cruz de 20 de setembro de 1756.

(...) desejando nós a todos os nossos diocesanos abundância de bens espirituais e que com a reforma de melhor vida, acompanhada do exercício das virtudes se mitigue o rigor com que a divina justiça gravissimamente ofendida da multidão de contínuos pecados, contra a sua divina majestade cometidos justamente tem castigado, espremeu o reino de Portugal, como lamentavelmente a todos é notório, ainda que já de poucos lembrado, considerando também especial benefício de ainda suspender para com este bispado o rigoroso flagelo de seus castigos com tanta razão merecidos pelas nossas abomináveis culpas, por intercessão das gloriosas santas onze mil virgens (...), a quem este bispado tributa uma especial devoção como padroeiras de toda esta América (...).¹⁰⁸

Nota-se, no trecho acima, que o bispo retomou o tema do terremoto de Lisboa como castigo divino para reforçar a relação pecado-castigo e difundir a idéia de que as santas intercediam junto a Deus para conter a ira divina. Desse modo, estimulou a devoção a elas, concedendo indulgências plenária e parcial aos fiéis que prestassem homenagens às referidas santas, no dia delas ou de sua festa na freguesia de Cachoeira do Campo.

Da mesma maneira, no governo episcopal de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel também foram expedidas cartas pastorais ofertando indulgências aos fiéis. Todavia, além de se configurarem em menor número, esse prelado não despachou carta concedendo indulgências, como fez seu antecessor; antes, divulgou breves papais, impetrados pela rainha, dona Maria I, autorizando as remissões dos pecados.

Assim, o prelado dominicano despachou uma carta pastoral, através da qual divulgou que

(...)a soberana rainha fidelíssima nossa senhora por efeitos de sua ardentíssima devoção para com o diviníssimo sacramento do altar [impetrou] do supremo

¹⁰⁸ AEAM. Livro W41, p. 24v. Livro H14, pp. 86-87 – Carta pastoral de dom Frei Manuel da Cruz de 12 de setembro de 1759.

pastor da Igreja o especial indulto de poderem todas as pessoas recitar o ofício, e os sacerdotes celebrar a missa determinada pela Igreja no dia da solenidade universal da mesma suprema majestade sacramentada em 24 de março de cada um ano com solene rito de 2^a classe (...) concedendo no predito de 24 de março as graças e indulgências (...).¹⁰⁸

Tal ofício consistia na emissão de cédulas assinalando uma hora exata do dia, ao longo de um ano, para os fiéis “adorarem ao santíssimo sacramento da eucarista”, realizando orações e estando “verdadeiramente contritos e confessados”.

Segundo dom Frei Domingos, o pontífice Pio VI, aceitou as súplicas da Rainha e emitiu um breve, em 04 de dezembro de 1781, concedendo indulgências a todos que no dia do santíssimo sacramento, isto é, do corpo de Deus, estivessem “verdadeiramente contritos, confessados e comungados”, participando dos ofícios, da missa e visitando as igrejas.¹⁰⁹

O bispo fez constar em outra carta pastoral que dona Maria I continuara a dar demonstrações de sua devoção para com o santíssimo sacramento, “no empenho de aumentar cada vez mais o culto do mesmo Senhor e o bem dos vassallos”. Desse modo, teria impetrado novamente ao sumo pontífice que “distribuisse os tesouros celestiais (...) para aumentar no mundo a veneração ao augustíssimo sacramento da eucaristia, manter a devoção dos fiéis no mesmo sacramento e, igualmente, para a salvação das almas.”¹¹⁰ Tal súplica fora acolhida pelo pontífice que reforçou no programa penitencial das indulgências –

¹⁰⁸ AEAM. Livro I, pp. 38- 39. Livro H14, pp. 153v- 154v – Carta pastoral de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel de 15 de março de 1783.

¹⁰⁹ Idem

¹¹⁰ AEAM. Livro I, pp. 39-39v. Carta pastoral de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel de 22 de março de 1784.

frequentemente propagado para se alcançar a remissão dos pecados –, a prática da oração mental.¹¹¹

Em outra carta, o referido antístite apontou que a Rainha teria solicitado ao Pio VI a “prorrogação das graças e indulgências da Bula da Santa Cruzada”. Segundo ele, a aquisição dessa bula garantiria “a santificação da nossa alma, e expiação dos nossos delitos por mais graves e enormes que eles fossem, [facilitando] os remédios da culpa no tribunal da penitência (...)”¹¹² Assim, as indulgências continuavam configurando-se como possibilidade de salvação nos idos da década de 80 do século XVIII.

Sendo assim, a concessão de indulgências, relacionada ao incentivo das práticas da doutrina e da devoção, serviu como um dos instrumentos, tanto da ação pastoral de dom Frei Manuel da Cruz como da de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel, para estimular na capitania de Minas Gerais a introjeção da visão de mundo católica deferida pelo Concílio de Trento.

Essa visão de mundo, segundo a qual o fiel deveria, na condição de pecador, realizar penitências para conter a ira divina, afastar a ação demoníaca e garantir a salvação de sua alma, perante um mundo do além fragmentado em paraíso, inferno e purgatório, faz parte da pastoral tridentina que, por sua vez, será o suporte da ação pastoral dos bispos de Mariana no século XVIII.

¹¹¹ Idem.

¹¹² AEAM. Livro H14, pp.155v-157, Livro I, pp. 39v-40v. Carta pastoral de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel de 24 de outubro de 1784. Segundo Dalila Zanon, as bulas da santa cruzada eram concedidas e renovadas pelos papas de seis em seis anos e configuravam “fonte de vultosas arrecadações para a Igreja e para o Estado português”, sendo publicadas “anualmente no reino através de procissão solene, na qual divulgavam as indulgências e graças que lucravam todos os que as obtinham”. Dalila Zanon. *A ação...Op. Cit.*, p. 122.

3- Pastoreando o rebanho: as orientações episcopais em Minas Gerais – 1748-1793.

O Episcopado de Mariana, recentemente colocado nas Minas Gerais, estivera antes unido ao Rio de Janeiro. Deste ficou separado (...) Limitando-se com o arcebispado da Bahia, [com os bispados] do Rio, de Pernambuco e de São Paulo, estende-se o território mineiro, longe e largamente estirado, por seis grandes vilas e muitos outros arraiais, com considerável população, ainda que se destaque por aquela única e pequena cidade que se denomina Mariana (...).

Dom Frei Manuel da Cruz – Relatório Decenal/ 1757.

3.1. A estruturação do ‘sistema de paróquias’.

A ação pastoral de dom Frei Manuel da Cruz (1748-1764) e a de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel (1780-1793) serão analisadas através das suas cartas pastorais, bem como através dos registros de visitas diocesanas realizadas por eles e pelos visitantes nomeados por dom Frei Manuel, em particular, durante sua gestão episcopal na diocese de Mariana.¹

A partir das pastorais é possível perceber, como se tentou indicar no capítulo anterior, que os dois bispos procuraram difundir na capitania de Minas Gerais a visão de mundo católica reafirmada pelo Concílio de Trento e pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Tais documentos trazem temas de natureza diversas, sendo que alguns desses, além de serem comuns a ambos os governos episcopais, reincidentem ao longo dos períodos que compreendem as mencionadas gestões.

Desse modo, neste capítulo, para efeito de exposição, destacam-se dois conjuntos de questões que marcaram a atuação desses antístites, sendo que, nesta parte, tratar-se-á das pastorais referente à tentativa dos bispos de estruturarem o “sistema de paróquias”, o que se procurou implementar através do controle das licenças eclesiásticas, da reafirmação da hierarquia da Igreja, da formação e capacitação do clero e da confecção de livros de assento de sacramentos. Na parte seguinte, o conjunto de questões implica a tentativa de

¹ Há de se destacar, contudo, que foi localizado no Arquivo Episcopal da Arquidiocese de Mariana apenas um registro de visita diocesana realizada por dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel. Tal fato remete às seguintes conjecturas: dom Frei Domingos, talvez, não tenha realizado visitas pastorais no bispado; os párcos não registraram as visitas do referido prelado; os registros das visitas diocesanas realizadas por este antístite foram extraviadas – talvez para outros acervos particulares, que não os do próprio Arquivo Episcopal.

vitalizarem as paróquias, através de orientações sobre as condições materiais dos templos religiosos, a difusão da doutrina católica, a administração dos sacramentos e o incentivo e controle das práticas religiosas e devocionais dos fiéis.

Saliente-se que, no mesmo período em que foram emitidas cartas pastorais relativas à estruturação do bispado, foram despachadas, por exemplo, cartas admoestando sobre a doutrina católica. Nesse sentido, a análise que se segue não apresentará um recorte propriamente cronológico, mas temático.

Entretanto, antes de se apresentar as atuações pastorais de dom Frei Manuel da Cruz e de dom Frei Domingos da Encarnação Pontével no bispado de Mariana no século XVIII, faz-se necessário ter em vista os dois principais aspectos que desencadearam a fundação do referido bispado: a necessidade metropolitana de estabelecer a ordem na capitania de Minas Gerais, para melhor executar a política tributária na região e a inviabilidade de centralizar as práticas religiosas das Minas a partir do antigo bispado do Rio de Janeiro.

Nesse sentido, foi visando pôr termo a circunstâncias avessas aos propósitos da Coroa e da Igreja – esta última ancorada nas resoluções do Concílio de Trento – que os dois preladados empreenderam suas práticas pastorais. Por isso, tanto dom Frei Manuel quanto dom Frei Domingos buscaram dar funcionalidade ao “sistema de paróquias” para, dessa forma, estruturar a Igreja e conter o relaxamento das práticas e costumes do clero e da população da capitania de Minas Gerais – conforme assinalado no capítulo 1 desse estudo.

O “sistema de paróquias”, que compreendia a subdivisão de um bispado em unidades paroquias interligadas, era, *per se*, um dado do organograma da Igreja, pois, sendo esta hierarquizada, cabia aos párocos e capelães, ou seja, ao baixo clero, o contato direto e cotidiano com os fiéis; já o contato da população com as autoridades superiores, tais como vigários de vara, juízes de fórum eclesiástico, cônegos e bispos, apenas se estabelecia em ocasiões solenes, em visitas diocesanas ou diante de questões de jurisdição eclesiástica e de casos reservados aos prelados. Desse modo, a paróquia era o lugar onde se deveria organizar e realizar as práticas religiosas cotidianas das populações das freguesias; por conseguinte, ela se constituía como base da estrutura eclesiástica.

A criação de paróquias, segundo as resoluções tridentinas, deveria ser realizada pelo bispo, já que este era considerado a autoridade suprema da Igreja no bispado – também denominado “delegado da Sé apostólica” ou “sumo sacerdote”. A ele, segundo o Concílio, cabia agregar os sacerdotes e distribuir a população de uma determinada área geográfica em paróquias, desde que se encontrassem dispersos e, por isso, sem condições de administrar e obter os sacramentos da Igreja. Além disso, as paróquias deveriam ser instituídas sob a responsabilidade direta de párocos, isto é, de curas de almas, os quais, auxiliados por eclesiásticos, tinham, entre outras funções, “administrar os sacramentos e celebrar o culto divino” aos fiéis, para, assim, “segurarem a salvação das almas”.²

² O *Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento*. Lisboa: Oficina de Antônio R. Galhardo, 1807. Tomo II, sessão XXI, cap. IV, pp. 67-69 e sessão XXIV, cap. XIII, p. 311.

O “sistema de paróquias”, contudo, não foi uma prerrogativa de Trento. Na época desse conclave a paróquia já representava uma instância importante da organização institucional da Igreja. Todavia, reforçou-se ainda mais a importância da paróquia, bem como de formar e disciplinar os clérigos para melhor “viabilizar o projeto reformador da Igreja”. Com esta medida pretendia-se “submeter a população a um código de práticas religiosas” já existente no período anterior à Reforma Católica. Tal projeto tinha como propósito uniformizar as práticas religiosas dos católicos, o que deveria ser executado através das unidades paroquiais. Assim sendo, as paróquias se configurariam como centros catalisadores da vida religiosa de um bispado, o que foi reiterado pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*.³

Quando dom Frei Manuel chegou ao bispado de Mariana, em 1748, encontrou um sistema de paróquias esmiuçado em pelo menos quarenta e cinco unidades. Tratava-se, entretanto, de um sistema ainda frágil, acarretado, entre outros motivos, pela grande extensão do antigo bispado do Rio de Janeiro, cuja sede episcopal ficava distante da capitania de Minas Gerais, inviabilizando, de certa forma, tanto a realização de visitas diocesanas em todo o território aurífero, quanto o acompanhamento direto do ofício religioso praticado na região.⁴

³ Lana Lage da Gama Lima. *A Confissão pelo Avesso: crime de solicitação no Brasil colonial*. São Paulo, 1990 (Tese de Doutorado apresentada ao Dept ° de História da FFLCH da USP). pp. 163-169.

⁴ Raimundo Trindade apresenta uma relação das quarenta e cinco paróquias organizadas no bispado de Mariana antes da chegada de dom Frei Manuel da Cruz na região. A partir dessa relação é possível notar que a maioria delas foi constituída antes de 1725, sendo que, em torno desta data, parte das mesmas tomaram-se colativas, isto é, mantidas com as cõngruas concedidas pela Coroa. Tal indicação demonstra o papel que os leigos exerceram na vida religiosa mineira, bem como a atuação dos bispos fluminenses na região aurífera, conforme assinalado no capítulo 1 desse estudo. Ver: Raimundo Trindade. *Arquidiocese de Mariana: subsídios para sua história*. 2ª ed. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1953. pp. 54 e 67-69.

De acordo com o relatório decenal que esse bispo enviou a Roma em 1757, quase uma década após o início de sua gestão na diocese de Mariana, a região das Minas passou a ser composta de “quarenta e três igrejas paroquiais maiores, com reitores colados, de três ainda amovíveis e de duzentos e oitenta e nove igrejas menores, a elas filiadas”.⁵

Desse modo, durante a administração episcopal do primeiro bispo de Mariana, além de muitas igrejas paróquias terem sido coladas, contendo cada qual um cura de almas remunerado pela Coroa, o número de capelas filiadas a tais igrejas tornou-se bastante expressivo, exigindo, então, uma melhor organização da vida paroquial, bem como o fortalecimento da hierarquia eclesiástica.

Já em 1780, ano da chegada de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel à diocese de Mariana, havia quarenta e seis freguesias coladas – entendem-se paróquias coladas.⁶ Isto elucida que o número geral de paróquias para o início dessa gestão episcopal manteve-se quase inalterado em relação ao governo de dom Frei Manuel. Porém, como já ressaltado, não é possível precisar o número de paróquias/freguesias, paróquias/vilas, paróquias/comarcas, nem o de capelas sem um estudo à parte, devido à coexistência de duas jurisdições administrativas: uma política e outra eclesiástica.⁷

⁵ AEAM – Relatórios decenais dos bispos de Mariana. V. 1 – Dom Frei Manuel da Cruz/1757. Cobia aos bispos, segundo Monsenhor Flávio Carneiro, diretor do referido Arquivo Episcopal, apresentarem relatórios decenais ao papa contendo informações sobre a situação de suas dioceses. No entanto, para o governo episcopal de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel não foi localizado o relatório. Talvez, encontre-se nos arquivos do Vaticano.

⁶ Adalgisa Arantes Campos. *A terceira devoção do setecentos mineiro: o culto a São Miguel e Almas*. São Paulo, 1994. (Tese de doutoramento apresentada ao Deptº de História da FFLCH da USP). p. 298.

⁷ Sobre o assunto, ver: Bárbara Fadel. *Clero e Sociedade: Minas Gerais, 1745-1817*. São Paulo, 1994. (Tese de Doutorado apresentada ao Deptº de História da FFLCH da USP).

Sendo assim, embora não seja possível, nesse estudo, esquadrihar com exatidão o número de paróquias relativo ao período de cada gestão episcopal, é importante ter em vista que, ao longo dos governos dos referidos prelados, o número de capelas erigidas pelos leigos era bem maior do que o de igrejas matrizes, que estavam diretamente vinculadas à instituição eclesiástica. Tal dado evidencia dois problemas enfrentados pelos bispos na diocese de Mariana: o delineamento da relação entre párocos e capelães e, o segundo, intrínseco ao primeiro, a tentativa de fortalecimento da hierarquia eclesiástica.

A relação entre párocos e capelães não era de todo harmoniosa, uma vez que os primeiros deveriam estar atrelados diretamente à instituição eclesiástica, sendo, por isto, remunerados pela Coroa e responsáveis, em suas paróquias, pela aplicação das orientações pastorais deliberadas pelos bispos, enquanto que os capelães estavam mais próximos dos leigos que os contratavam para lhes administrar os ofícios divinos.⁸

Dessa forma, é possível perceber, através das pastorais dos dois bispos em estudo, que a estruturação do sistema de paróquias implicou a reafirmação da autoridade do pároco e, por conseguinte, a submissão tanto dos capelães quanto dos fiéis à figura desse eclesiástico para, desse modo, garantir que a partir da igreja matriz, ou seja, da sede da paróquia, se organizasse a vida religiosa na localidade, bem como se implementasse as orientações episcopais.

Entretanto, assim como as capelas eram igrejas menores, filiais da

⁸ Marcos Magalhães Aguiar. "Capelão e vida associativa na capitania de Minas Gerais". In: *Varia História*. Revista do Deptº de História da UFMG nº 17, mar/1997. pp. 80-105. e Adalgisa Arantes Campos. *A terceira devoção do setecentos mineiro...* Op. Cit.

igreja paroquial, os capelães, apesar de remunerados pelos leigos, deveriam se submeter ao pároco, o qual tinha como obrigação controlar todas as práticas religiosas da freguesia e talvez controlar, ainda, a vida social, política e cotidiana dos fiéis e sacerdotes.⁹

O pároco era, portanto, o representante oficial da Igreja, enquanto instituição, na freguesia. Como autoridade local, inserido nas relações sociais da região, cabia-lhe zelar pela boa organização da igreja matriz, pelas práticas dos capelães das igrejas filiais e, sobretudo, cuidar da vida religiosa dos fiéis, ancorando-se, para tanto, nas determinações dos prelados.¹⁰

Depreende-se das pastorias que a função dos párocos de Mariana relativa ao acompanhamento da vida religiosa dos fiéis não deveria se diferir daquela que Dominique Julia destacou para a França no século XVIII, onde o cura de almas deveria

Ensinar os seus irmãos, socorrê-los nas suas aflições, consolá-los quando sofrem, encorajar as suas virtudes, ensinar-lhes o bom uso dos bens, facilitar-lhes o caminho na vida, afastar deles o horror da tumba e dar-lhes

⁹ Idem.

¹⁰ No entanto, o excesso de autoridade atribuído aos párocos certamente não se efetivou no cotidiano das paróquias, tendo em vista que muitos deles nem sempre conseguiam assistir a todo o rebanho devido à distância entre as capelas e a matriz da freguesia. Isto levou os fiéis a contratarem capelães para lhes ministrar os ofícios religiosos, resultando em conflitos freqüentes com os párocos. Tais conflitos, abordados de modo recorrente nas pastorais dos prelados de Mariana, tinham como principal motivo a cobrança de taxas eclesiásticas, isto é, taxas de emolumentos e conhecenças, cobradas pelas tarefas de celebração de sacramentos, sepultamentos, acompanhamentos e de outros serviços de assistência espiritual, que os fiéis terminavam pagando duplamente: aos párocos e capelães. Sobre esse assunto, ver: AEAM. Livro W 41, p. 07 – Edital de 13 de agosto de 1750; Livro H14, pp. 58-58v e Livro III, pp. 4-4v – Edital de 24 de maio de 1751. Livro II, pp. 37-37v e Livro III, pp. 5-5v – Edital de 24 de fevereiro de 1752. Livro III, pp. 14v-15 – Pastoral de 31 de março de 1755. Livro W41, pp. 16v-17. Livro I, p. 66 e Livro II, pp. 51-51v – Edital de 14 de fevereiro de 1757; Livro H14, pp. 84-85v e Livro II, pp. 57-58v – Pastoral (Ordem Régia) de 16 de julho de 1759; Livro IV, pp. 38-40v – Pastoral (petições e despachos) de 22 de outubro de 1789. Sobre o conflito entre párocos, capelães e fiéis, ver: Marcos Magalhães Aguiar. “Tensões e conflitos entre párocos e irmandades na Capitania de Minas Gerais.” In: *Texto de História*. Revista de Pós-Graduação em História da UNB, vol. 5 – n° 2, 1997.

como companhia, no momento da morte, a doce esperança; eis as tarefas de um bom pároco.¹¹

Ao longo do período estudado, os bispos de Mariana advertiram, continuamente, os párocos quanto à importância dessas tarefas, o que será perceptível ao se tratar das práticas religiosas e devocionais. Todavia, antes disso, faz-se necessário ressaltar que um dos principais traços da ação pastoral dos prelados de Mariana foi tentar organizar o sistema de paróquias, delimitando as instâncias de atuação dos párocos e clérigos, sobretudo porque, devido à extensão do território mineiro, essa fosse, talvez, a única forma de se conseguir viabilizar as orientações episcopais.

Para tanto, os antístites utilizaram, como instrumento de orientação e de controle da atuação dos clérigos do bispado de Mariana e das práticas religiosas dos fiéis, as cartas pastorais e as visitas diocesanas.

Tais cartas eram despachadas aos párocos que deveriam fixá-las às portas das matrizes e das capelas para que tanto os sacerdotes quanto os fiéis tomassem conhecimento das orientações dos prelados. Além disso, párocos e capelães deveriam ler as referidas cartas aos fiéis na estação da missa dominical e, ainda, remetê-las ao pároco da igreja matriz mais próxima depois de registradas, nos versos das mesmas, as datas de seus recebimentos e despachos. As pastorais precisavam circular pelas paróquias da comarca até chegar ao vigário da vara, responsável pela comarca eclesiástica, que, por sua

¹¹ [Pierre Picot de Clorivière]. *Le modèle des pasteurs ou précis de la vie de M. de Semin, curé d'un village dans le diocèse de T****, Paris, 1779. Imput: Dominique Julia. "O Sacerdote". In: Michel Vovelle (dir). *O homem do iluminismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1997. P. 281. (Agradeço a indicação dessa referência a Ana Rosa).

vez, remetia-a ao prelado. Esse procedimento deveria ser adotado da mesma maneira por todos os vigários a fim de garantir a circulação das orientações episcopais em todo o bispado.¹²

Ressalte-se novamente que as cartas pastorais continham orientações e determinações sobre os mais diferentes temas, tais como licenças eclesiásticas, ensino da doutrina, indulgências, sacramentos, festas, exéquias, atos solenes e devocionais, dentre outros.

Já as visitas diocesanas, também denominadas visitas pastorais, configuram-se como registros de visitas realizadas às freguesias do bispado, seja pelos próprios bispos ou pelos visitadores nomeados por eles. Na ocasião de uma visita, registravam-se, em média, catorze capítulos, nos quais o visitador observava o aspecto físico da Igreja, o decoro quanto aos ornamentos, alfaias, altares etc; admoestava sobre o aspecto organizacional do bispado, o que implicava verificar os livros da paróquia relativos aos assentos de sacramentos e à documentação, em forma de rol, que os párocos deveriam produzir.¹³ Além disso, nessas ocasiões, os visitadores, superiores aos párocos, verificavam os procedimentos locais, prescrevendo tanto sobre práticas religiosas quanto sobre aspectos da vida social, econômica e moral dos eclesiásticos e dos fregueses.¹⁴

¹² Tal procedimento foi expresso na maioria das cartas pastorais despachadas pelos bispos em estudo.

¹³ Assinalado no capítulo 1, "A Igreja nas primeiras décadas", e no Anexo 1.

¹⁴ Todavia, as visitas diocesanas seguiram, de um modo geral, o mesmo programa de observações, o que reforça seu caráter normativo.

Quanto à preocupação dos bispos em estruturar as paróquias, o que implicava a qualificação e uniformização dos membros do corpo eclesiástico, bem como a organização da vida administrativa das matrizes e capelas, é possível perceber que tal intento foi empreendido através da freqüente orientação para que os clérigos apresentassem suas licenças para atuarem em Minas Gerais.

As licenças eram documentos emitidos pelos bispos aos eclesiásticos, autorizando-os a exercer o ofício religioso no bispado, e a transitar na região. Elas deveriam ser concedidas após a consulta dos seguintes documentos: processo de habilitação *De Genere, Vitae et Moribus* – o qual atestava as gradações da carreira eclesiástica (por exemplo, se o eclesiástico era presbítero, diácono ou sub-diácono)¹⁵; declaração sobre exames e concursos, referentes ao exercício dos serviços da Igreja, isto é, declaração contendo a especialidade do ofício exercido pelo eclesiástico: se era confessor, pregador etc; e certidão emitida pelo pároco, contendo parecer sobre o desempenho dos sacerdotes, capelães e de quaisquer eclesiásticos pertencentes à sua freguesia.¹⁶ Logo, tal certidão, além de permitir aos bispos controlar a atuação dos clérigos do bispado – uma exigência do *corpus*

¹⁵ Note-se que um dos requisitos para a abertura e encaminhamento do processo de habilitação *De Genere, Vitae et Moribus* era a apresentação de declarações de batismo do ordinando, bem como de batismo, matrimônio e, se fosse o caso, de óbito dos pais e avós do mesmo, que eram feitas pelos párocos dos locais de origem do ordinando e de seus familiares. Dessa forma, essa documentação, por si, já revela a relevância do pároco na estrutura eclesiástica. Sobre os *De Genere* ver: Luiz Carlos Villalta. *A Torpeza diversificada dos vícios...* Op. Cit.; Bárbara Fadel. *Clero e Sociedade...* Op. Cit. e Alcilene Cavalcante de Oliveira. “*De Genere et Moribus*”. *Informativo do Centro Nacional de Referência Historiográfica (CNRH)*, Mariana, ano 3, n.º 5, pag.6 - Março de 1996.

¹⁶ Sobre o pároco verificar as licenças de sacerdotes e capelães, ver: AEAM. Livro II, pp. 27v-29 – Visita pastoral realizada a Ouro Branco, 23/11/1749. Livro W03, pp. 3v-6 – Visita ao Curral d’El Rey, 13/08/1750. Havia também licença específica para ermitão circular nas Minas Gerais, ver, por exemplo, Livro W41, pp. 20-22 – Visita ao Inficionado, 18/02/1758.

normativo que regia a diocese –, constituía-se em instrumento de enaltecimento da autoridade do pároco.¹⁷

Assim, dom Frei Manuel da Cruz, antes mesmo de chegar à capitania de Minas Gerais, determinou, através de carta pastoral, que todas os clérigos apresentassem “os seus papéis com folhas corridas e informação dos seus reverendos párocos, em carta fechada”, ao reverendo doutor Lourenço Coimbra, seu procurador, para que fosse possível “tomarem conhecimento das capacidades” dos eclesiásticos e “renovar-lhes” as licenças para realizarem os ofícios religiosos no bispado.¹⁸

Na referida carta, dom Frei Manuel da Cruz assinalou, ainda, que as licenças dos eclesiásticos fossem prorrogadas por 20 dias e que, durante este período, eles deveriam apresentar seus documentos ao dito procurador, sendo que, no término do prazo, as licenças que não tivessem sido “renovadas” seriam suspensas. Segundo o bispo, após o prazo estabelecido

(...) os reverendos párocos se não lhes permitirão uso algum das ditas licenças e muito menos aqueles que de novo {que recentemente} chegarem às suas freguesias, {sob} pena de lho estranharmos, como transgressores das nossas leis que queremos se observem (...).¹⁹

Percebe-se, portanto, que o procedimento adotado por dom Frei Manuel objetivava o controle institucional dos clérigos, que deveria ser empreendido pelos párocos. Sendo assim, reafirma-se a autoridade dos curas de

¹⁷ Sobre a exigência de disciplinarização dos clérigos e o controle que os bispos deveriam exercer sobre eles, ver: Sebastião da Vide. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Typografia 2 de dezembro, 1853. L III, Títulos de I –XXXII. pp. 176-212.

¹⁸ AEAM. Livro II, pp 23v-25- pastoral de dom Frei Manuel da Cruz, 28/02/1748.

¹⁹ Idem.

almas, como foi mencionado, a ponto de a certidão realizada por eles tornar-se requisito para “renovar” as licenças dos demais eclesiásticos.

Dom Frei Manuel esteve preocupado também com a instrução dos clérigos, pois a referida certidão despachada pelos párocos deveria conter, ainda, registros relativos à formação e aos ofícios religiosos praticados pelo clero. Quanto à formação, o pároco precisava participar de conferências de moral proferidas pelos eclesiásticos, que, segundo determinações episcopais, seriam realizadas nas freguesias. Assim, dom Frei Manuel da Cruz fez saber através de carta pastoral de 30 de janeiro de 1757 que

(...) sendo tão necessárias as conferências de moral como a experiência nos tem mostrado, estando-se já ordenado pelos nossos antecessores que em todas as freguesias deste bispado se façam as tais conferências, o que nos consta se não observa, mandamos a todos os reverendos párocos e a cada um em particular façam nas suas matrizes as ditas conferências, presidindo nelas ou nomeando, estando legitimamente desimpedidos quem faça as suas vezes, advertindo que para [fazerem] as ditas conferências basta que hajão duas ou três pessoas, e o reverendo pároco [deve?] determinar o dia e a hora em que se hão de fazer as conferências, [também?] a matéria que se hão de conferir para se estudarem [antes]; e, outrossim, mandamos que todos os eclesiásticos e pretendentes a ordens assistam prontamente às tais conferências, se não tiverem impedimento sob pena de que os sacerdotes que não assistirem não serão [admitidos] a confessores, nem os ordinandos e pretendentes a ordens, sem nos apresentarem com seus papéis e informações, certidão do reverendo pároco respectivo, em que nos atestará que assistiram ou a causa porque não assistiram às referidas conferências(...).²⁰

As conferências de moral deveriam ser realizadas periodicamente nas matrizes das freguesias sob a direção do pároco, contando com a participação de

²⁰ AEAM. Livro III, pp. 28-28v – Carta pastoral de dom Frei Manuel da Cruz, 30/01/1757.

outros eclesiásticos que almejassem se tornar confessores e com os demais membros do clero que quisessem galgar as graduações da carreira. Esses eventos contribuiriam para a melhor formação dos clérigos em relação aos preceitos religiosos a serem ministrados nas paróquias, tendo o pároco autonomia para agendar tais conferências e definir previamente a matéria a ser estudada.

Contudo, o bispo observou que, apesar desses eventos terem sido determinados por seus antecessores, não estavam sendo realizados, talvez pela negligência dos sacerdotes. Dessa maneira, dom Frei Manuel não apenas determinou que os párocos se encarregassem de executar as conferências em todas as paróquias do bispado, como também definiu que fossem assinaladas nas certidões tanto a participação como a justificativa de ausência daqueles que não pudessem comparecer a estas sessões. Isto porque o conteúdo das certidões podia configurar impedimento para a renovação da licença relativa ao exercício do ofício religioso nas Minas.²¹

Nas certidões também deveriam conter apontamentos sobre a prática de ofícios religiosos. Nesse sentido, ao visitar a freguesia de Catas Altas em nome de dom Frei Manuel da Cruz, em agosto de 1761, o doutor José dos Santos mandou que o pároco fizesse constar nas certidões – que seriam passadas aos eclesiásticos para solicitarem novas licenças – observações sobre o ofício dos pregadores. O pároco registraria se os eclesiásticos pregadores exortavam os fiéis quanto aos benefícios provenientes da oração mental.²² Buscava-se, com isso,

²¹ Ressalte-se que, de acordo com determinação régia, não deveria circular nas Minas sacerdote algum sem ocupação. Sendo assim, as licenças também configuravam instrumento de verificação e controle das atividades dos eclesiásticos da Capitania.

²² O exercício da oração mental foi amplamente estimulado no bispado a ponto de ser motivo de concessão de indulgência para quem o praticasse, conforme assinalado no capítulo anterior.

verificar se os pregadores seguiam as orientações pastorais do bispo sobre a importância de se estimular a prática desse tipo de oração e, por conseguinte, fazer com que eles a difundissem nas freguesias da capitania de Minas Gerais.²³ As certidões despachadas pelos párocos, desse modo, além de configurarem um quesito da vida administrativa do bispado, tornaram-se um meio de coagir os clérigos a implementarem as determinações do prelado, tanto relativa ao exercício religioso praticado nas paróquias, quanto em relação à sua formação. Além disso, reforçavam um mecanismo de controle, segundo o qual se concediam ou não licenças aos eclesiásticos mediante o parecer do pároco sobre seus desempenhos.

Os eclesiásticos, também, eram coagidos, através de ameaças, a agirem de modo coeso, ou seja, a seguirem todos as orientações do bispo. Na maioria das cartas e registros de visitas pastorais, aparece explicitamente que eles seriam excomungados e perderiam suas licenças caso não obedecessem às determinações do prelado. Tais ameaças abarcavam os planos espiritual e terreno, uma vez que a excomunhão remetia ao desligamento do eclesiástico da Igreja, o que comprometeria o destino de sua alma, e a perda da licença, proibindo-o de circular pelas Minas.

No governo de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel (1780-1793), o procedimento quanto às licenças não foi muito diferente daquele adotado na gestão de dom Frei Manuel. Através do Cônego Inácio, Pontevel mandou extinguir todas as licenças concedidas por seus antecessores e estabeleceu um prazo limite de quinze dias para que todas as pessoas que tivessem ocupações

²³ AEAM. Livro H14, pp. 107-112 – Visita a Catas Altas, 30/08/1761.

eclesiásticas “tirassem novas licenças”.²⁴ Alguns meses depois, porém, percebe-se que nem todos os clérigos haviam apresentado suas provisões para serem “vistas e cumpridas” pela autoridade episcopal, principalmente aqueles das freguesias de Vila Rica. Isso é notado quando o bispo ordenou ao doutor Inácio Ferreira, então vigário da vara da referida Vila, que mandasse os párocos de sua jurisdição publicarem um edital durante a estação da missa conventual, determinando que todos os eclesiásticos, assim seculares como regulares, apresentassem no prazo de trinta dias

(...) as provisões com que se acham usando de suas ordens e mais ministérios, não só as atuais como as preteridas e findas com os seus Exames que se tem feito ajuntando a elas suas cartas de ordens, sentença *de Genere* e todos os mais documentos que tiverem o bem de se mostrarem canonicamente ordenados, e aqueles eclesiásticos que não forem naturais deste bispado nos apresentarão [documento?] de seus prelados declarando cada um a sua naturalidade nos requerimentos que nos fizerem (...).²⁵

O documento acima foi remetido ao vigário da vara de Vila Rica, que deveria despachá-lo ao pároco da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias, que, por sua vez, deveria enviá-lo ao pároco de Nossa Senhora do Pilar (ou vice-versa), fazendo com que o edital fosse por todos conhecido. Além disso, cada pároco precisava publicar o edital na sua matriz e fazê-lo ser observado pelos eclesiásticos.

Todavia, o que se percebe é que, também na gestão de dom Frei Domingos, não se conseguiu estabelecer um controle efetivo de tais licenças, já que o mesmo edital sugere que religiosos de Vila Rica não seguiram as

²⁴ AEAM, Livro IV, p. 6 – Edital de 24/10/1779.

²⁵ AEAM, Livro II, p. 103v- Edital de 07/04/1780.

determinações despachadas anteriormente.²⁶ Tanto é assim que, oito anos depois, o doutor Inácio Ferreira, então vigário geral do bispado, fez circular uma portaria, datada de agosto de 1788, declarando que havia lhe chegado a notícia de que nas freguesias do termo de Mariana:

(...) se achavam alguns clérigos, usando de ordens, confessando e pregando sem licença e consentimento do Excelentíssimo Reverendíssimo Senhor Bispo, e alguns com muito mal procedimento, entrando e saindo do mesmo bispado sem apresentarem licença dos seus prelados e sem pedirem vênias ao mesmo Excelentíssimo prelado para exercerem ordens e ministério (...).²⁷

Diante disso, Pontevel teria determinado que os párocos apresentassem em segredo aos seu escrivão

(...) uma lista de todos os clérigos que se achassem existentes e adventícios nas suas freguesias respectivas declarando as licenças, provisões e ocupações que têm para exercitarem as suas ordens, confessar e pregar dando igualmente uma exata informação do seu procedimento com a declaração de sua assistência, e em que se ocupam, e que exercício têm (...).²⁸

O bispo procurava, com essa medida, tanto fazer com que os párocos tomassem conhecimento de todos os eclesiásticos que atuavam em suas freguesias, como também obter um levantamento preciso do número de eclesiásticos devidamente licenciados para exercer ofícios religiosos nas paróquias. Além dessa tentativa, Pontevel exigiu que os párocos “não admitissem em suas freguesias clérigo algum confessar, pregar e dizer missa sem lhe

²⁶ Infere-se, ainda, que o referido Edital faz menção à presença de membros de ordens regulares nas Minas, o que contradiz a disposição régia e os apontamentos historiográficos, segundo os quais havia o impedimento da circulação de tais religiosos na capitania das Minas. Todavia, há de se observar se a proibição de Ordens regulares nas Minas se estendia à presença de elementos das mesmas ocupando cargos na região.

²⁷ AEAM. Livro H14, pp. 159v-160 – Edital de 13/08/1788.

²⁸ Idem.

apresentarem as provisões que tiverem para isso”, devendo denunciar às instâncias competentes do bispado, os clérigos que não possuíssem tais documentos.²⁹

Logo, o procedimento de verificar as licenças, também na gestão de dom Frei Domingos, serviu como instrumento para afastar aqueles eclesiásticos que não tivessem uma ocupação efetiva no bispado e, ainda, tornou-se um meio de se fazer estruturar as paróquias, a fim de se implantar as orientações pastorais dos antístites referentes aos ofícios religiosos. Contudo, nota-se que dom Frei Domingos, diferentemente de seu antecessor, foi bastante rigoroso quanto à matéria em questão, pois mandou que os párocos lhe apresentassem uma lista de todos os eclesiásticos de suas freguesias, bem como especificassem suas funções.

Estas licenças estendiam-se, ainda, à manutenção de espaços religiosos de caráter particular, pois, no mencionado edital de 1780, dom Frei Domingos ordenou aos párocos de Vila Rica que

(...) façam patentes as pessoas que tiverem Ermidas ou Oratórios particulares dentro de suas casas em que se celebra missa, que dentro de trinta dias nos apresentem os títulos de suas Estações e confirmações para examinarmos as suas legitimidades, e se houverem algumas pessoas que desobedeçam a esta nossa determinação, o que não [esperamos?] havemos as ditas Ermidas e Oratórios por interditos e suspensas para neles o não celebrar, com a mesma pena de suspensão incorrerá o sacerdote que neles o fizer o que tudo observarão os reverendos párocos (...).³⁰

²⁹ Idem.

³⁰ AEAM, Livro II, p. 103v – Edital de 07/04/1780.

Dessa maneira, diante do fato de preceitos religiosos serem ministrados em ermidas ou oratórios existentes nas casas de particulares, dom Frei Domingos exigiu que estes lhe apresentassem títulos, entende-se licenças, para manterem tais espaços. Tal procedimento visou verificar a legitimidade desses espaços religiosos, bem como centralizar institucionalmente as práticas religiosas exercitadas neles, exigindo, para tanto, o controle dos eclesiásticos que nessas ermidas e oratórios celebravam, o que deveria ser observado pelos párocos.

Da mesma maneira que o seu antecessor, dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel utilizou as licenças para controlar a frequência dos eclesiásticos nas conferências de moral. Esse prelado, ao realizar visita pastoral à igreja matriz de Borda do Campo, em outubro de 1781, fez registrar que

A experiência que temos [?] desta visita nos tem mostrado a grande falta que tem feito a inobservância das pastorais que recomendam as palestras de moral pois só o grande estudo e conferências repetidas de casos se podem os confessores bem instruir nas decisões pertencentes ao foro da consciência. Portanto, mandamos com pena de suspensão *ipso facto* ao reverendo pároco desta freguesia e aos mais sacerdotes deste arraial e aplicação na distância de duas léguas que daqui em diante em todas as quintas-feiras, não sendo dia de feriado, se ajuntem na sacristia da matriz nas horas que determinarem, aí façam as suas conferências de que será presidente o referido pároco (...).³¹

Deste modo, dom Frei Domingos também observou que as orientações pastorais relativas às conferências ou palestras de moral não estavam sendo cumpridas e enfatizou a importância das mesmas para melhor preparar os clérigos para o exercício do ofício religioso. Para atingir tal objetivo, utilizou-se do mesmo

³¹ AEAM, Livro C-18, pp. 70-74v – Visita pastoral de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel de 07/10/1781.

procedimento de seus antecessores, qual seja: o pároco deveria despachar certidão contendo apontamentos sobre o desenvolvimento daquelas atividades, o que seria condição para se conceder licenças de ofício aos eclesiásticos. Nota-se, entretanto, que dom Frei Domingos, além de se referir à preparação específica de confessores e de admoestar uma freguesia em especial, ameaçou suspender o pároco caso as palestras não ocorressem e, ainda, determinou o dia em que elas deveriam ser realizadas, suprimindo, de certa forma, a autonomia atribuída aos párocos por dom Frei Manuel.

Diante das orientações dos dois bispos, é possível inferir que, apesar das conferências de moral não terem sido realizadas por todas as freguesias, tanto um quanto o outro insistiu para que as mesmas ocorressem no interior das igrejas matrizes do bispado, sob a responsabilidade dos párocos, a fim de complementar a formação dos clérigos, que poderia ser realizada no seminário de Nossa Senhora da Boa Morte, instituído por dom Frei Manuel da Cruz em 1750.³² Acrescente-se que dom Frei Domingos, visando à formação dos eclesiásticos, ao realizar visita pastoral à Borda do Campo, em 1781, assinalou:

(...) que todos os párocos e por conseqüência os mais que exercitando cura de almas substituem por eles nas suas respectivas capelas e aplicações, estudem e meditem de contínuo, e com o maior cuidado o Livro das *Constituições da Bahia* tão respeitáveis pela universal prática e [aleitação?]

³² A fundação de semiários era uma exigência do Concílio de Trento e apesar disto o Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte era um dos poucos institutos de formação do período colonial. Sendo assim, os estudos sobre esse período apontam que os clérigos eram despreparados para realizar o ministério sacerdotal. Ver: José Higino de Freitas. *Aplicação do Decreto Tridentino sobre os Seminários até 1889*. BH: Ed. São Vicente, 1979 – pp. 127-169. Raimundo Trindade. *Arquidiocese de Mariana: subsídios para a sua história*. BH: Imprensa oficial, 1953. V. I – pp. 371-402. Luiz Carlos Villalta. *A "Torpeza diversificada dos Vícios"...* Op. Cit., pp. 69-74. Maria do Carmo Pires. *Juízes e infratores: o Tribunal Eclesiástico do bispado de Mariana (1748-1800)*. Franca, 1997 (dissertação de Mestrado apresentada ao Dept ° de História da UNESP/Franca)- pp. 56-76.

dos bispados ultramarinos e deste nosso, que por elas se tem regido, e queremos e mandamos, que se [reja] para nela observarem e aprenderem distintamente ou como se devem haver no seu officio as obrigações, que devem intimar aos seus paroquianos e applicados, e as penas que concorrerão sendo transgressores.³³

Percebe-se, no trecho acima, a tentativa de Pontével em constituir um corpo eclesiástico instruído pelas determinações das *Constituições*, por conseguinte, pelas resoluções do Concílio de Trento e, assim, capaz de implementá-las na paróquia.

Os dois prelados de Mariana, portanto, visaram à uniformização e qualificação do clero, que poderiam ser observadas no momento da renovação das licenças. Todavia, como na maioria das visitas pastorais realizadas na gestão de dom Frei Manuel da Cruz, os párocos foram advertidos quanto à necessidade de se observar as licenças eclesiásticas, infere-se que não houve um controle efetivo dos clérigos que circulavam nas freguesias por negligência dos párocos, ocorrendo o mesmo no governo episcopal de dom Frei Domingos. Tal descuido talvez residisse no fato de apenas os eclesiásticos colados receberem cômguas da Coroa, representando, dessa forma, uma pequena parcela do clero mineiro, de modo que os demais sacerdotes ou se vinculavam às irmandades ou ficavam transitando pelas Minas descomprometidos com as determinações episcopais, do Estado e das autoridades paroquiais, sendo difícil aos párocos acompanhá-los.³⁴

Contudo, os dois bispos buscaram controlar tanto o corpo eclesiástico quanto o exercício do officio religioso das paróquias através das licenças, sendo

³³ AEAM. Livro C 18, pp. 70v-74v – Visita pastoral a Borda do Campo, 07/10/1781.

³⁴ Caio César Boschi. "O clero e a Inconfidência". In: *Anuário do Museu da Inconfidência*, IX. Ouro Preto: Ministério da Cultura: I.B.P.C., 1993. p. 112.

que, no governo episcopal de dom Frei Domingos, também, houve a preocupação com os espaços religiosos administrados por particulares e com a hierarquia eclesiástica, uma vez que esse prelado, quando tratou dos referidos espaços, despachou edital ao vigário da vara de Vila Rica e não aos párocos diretamente.³⁵

Conclui-se que através das licenças concedidas aos eclesiásticos os bispos procuravam tentar assegurar que o "pasto espiritual do rebanho" fosse condicionado pelas suas determinações e, dessa forma, as práticas religiosas dos fiéis deveriam ser ministradas e submetidas aos eclesiásticos devidamente licenciados. Além disso, a preocupação com as licenças era uma forma de garantir a estruturação das paróquias, uma vez que nelas deveria atuar um corpo eclesiástico bem formado e habilitado pela Igreja, enquanto instituição. Cabe ressaltar que isto apenas seria possível se as licenças fossem realmente observadas e se as certidões fossem legítimas, ou seja, se elas refletissem o rigor dos párocos quanto ao controle dos eclesiásticos de suas freguesias.

Ao procurar estruturar o sistema de paróquias, os bispos de Mariana não apenas se preocuparam em qualificar e uniformizar a prática do ofício religioso, como também destacaram, através de cartas pastorais e de visitas diocesanas, algumas questões relativas às funções administrativas que párocos e capelães deveriam exercer a fim de garantir maior visibilidade e controle sobre sua organização. Elas referem-se, entre outras, à confecção de livros contendo registros de batismos, matrimônios e óbitos ocorridos nas paróquias.

³⁵ A pastoral sugere que o vigário da vara era responsável por uma determinada região, na qual podia haver mais de um pároco, o que é notório para o caso de Vila Rica, que possuía duas freguesias, logo, dois párocos. Sobre a jurisdição eclesiástica, ver: Graça Salgado. *Fiscais e Meirinhos: a administração no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira/Pró-Memória, 1985.

Os registros haveriam de ser feitos pelos párocos em livros específicos e ficar depositados nas igrejas matrizes das freguesias para serem observados pelos visitantes. No entanto, dom Frei Manuel da Cruz despachou um edital em maio de 1750, no qual criticou os párocos por negligenciarem esta prescrição. Nele o bispo assinalou que:

(...) por nos constar com grande mágoa do nosso coração da grande falta e descuido que há em todo este bispado, nos assentos dos batizados, casamentos e defuntos por omissão dos reverendos párocos seguindo-se daqui graves e consideráveis prejuízos às nossas ovelhas, cuja ruína deve nosso pastoral cuidado quanto nos é possível reparar, mandamos a todos os reverendos párocos com pena de excomunhão maior a nós reservado que (...) faça o assento no livro a que pertencer, o que também farão debaixo da mesma pena os reverendos capelães filiais fazendo os ditos assentos nos cadernos que para isso terão, remetendo todos os meses aos reverendos párocos para os lançar nos livros logo que receber (...).³⁶

Nota-se que dom Frei Manuel destacou como próprio de sua função evitar a ruína de suas ovelhas, isto é, dos fiéis, o que estava sendo comprometido pela negligência dos párocos, que não registravam os batismos, matrimônios e óbitos de suas paróquias. Como os registros provinham da celebração dos sacramentos de batismo, de matrimônio e de extrema-unção – por conseguinte, de sepultamentos –, que estava diretamente relacionada aos nascimentos, casamentos e mortes nas paróquias, infere-se que os párocos, além de não estarem exercendo suas tarefas administrativas – de confeccionar os tais livros e assegurar que os capelães fizessem os registros em cadernos–, podiam não estar realizando os ofícios religiosos.

³⁶ AEAM. Livro H14, pp. 57-57v – Edital de 25/05/ 1750.

Sendo assim, o trecho citado acima destaca a tentativa do bispo em conseguir que os párocos ministrassem os sacramentos e os registrassem nos livros, bem como revela a importância da paróquia na vida social da capitania de Minas Gerais, já que todos os registros de nascimentos, casamentos e mortes ocorridos na freguesia eram da alçada dos párocos, mesmo que realizados nas capelas e assentados pelos capelães em cadernos. Esse procedimento denota, ainda, o intento de dom Frei Manuel de reforçar a hierarquia eclesiástica, o que proporcionou o delineamento de funções entre párocos e capelães, bem como sua tentativa de ter a referida visibilidade e controle sobre a vida administrativa das paróquias.

Todavia, nas visitas diocesanas realizadas durante a gestão de dom Frei Manuel da Cruz a Ouro Branco (12/08/1753), Curral d'El Rey (20/08/1753) e Morro Grande (08/01/1757), reincidiu a determinação quanto aos assentos dos sacramentos nos livros específicos, havendo orientação para que os mesmos, em especial o do batismo, fossem feitos ainda na sacristia, quando o pároco terminasse de realizar suas funções. Esse procedimento deveria ser adotado também pelo capelão, que necessitava ter um caderno de registros de sacramentos, o qual seria enviado todo mês ao seu pároco, conforme um formulário remetido por ele.³⁷ Apontou-se, ainda, na mesma visita a Morro Grande, que os capelães não estavam efetuando suas obrigações quanto aos assentos, cabendo ao pároco orientá-los no cumprimento dessa tarefa.

³⁷ AEAM. Livro II, pp. 40v-42v - Visita a Ouro Branco, 12/08/1753; Livro W 03, pp. 11v-16v – Boa Viagem, 20/08/1753; Livro III, pp.17v-25v – Morro Grande, 08/01/1757; Livro C 18, pp. 70v-74v. Borda do Campo, 07/10/1781.

A reincidência da orientação episcopal em relação aos registros, embora tenha sido localizada em apenas algumas freguesias, reitera a idéia de que os párocos não cumpriam todas as determinações do prelado, sugerindo que os mesmos não se mobilizavam totalmente diante das implicações do pecado de desobediência. Essa tendência dos párocos vai ao encontro dos apontamentos sobre Minas Gerais setecentista, segundo os quais o clero de Mariana era indisciplinado a ponto de pouco se diferenciar dos leigos, ou seja, dos homens de seu tempo.³⁸ Isto ocorria porque, segundo tais estudos, o clero não tinha vocação religiosa e era despreparado.³⁹ Além disso, a carreira sacerdotal era vista como outra qualquer, sendo atraente, sobretudo, por nobilitar os que a seguiam, “isto é, dava-lhes privilégios equivalentes aos dos nobres e, por isso, constituía um dos instrumentos de ascensão social”.⁴⁰

Contudo, a análise das pastorais demonstra a insistência do primeiro bispo de Mariana para reverter esse quadro e garantir que suas determinações fossem executadas nas freguesias. Tanto é assim que uma das primeiras medidas adotadas no início do governo episcopal de dom Frei Manuel foi fundar o Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte para ofertar não apenas a educação aos jovens das Minas, mas também para possibilitar a formação dos candidatos

³⁸ Sobre o assunto, ver: José F. Carrato. *Igreja, Iluminismo e Escolas Mineiras Coloniais*. São Paulo: Ed. Nacional, 1963. (Brasiliana, 317). Luiz Carlos Villalta. *A “torpeza diversificada dos vícios”...Op. Cit.*; Maria do Carmo Pires. *Juízes e infratores...Op. Cit.*

³⁹ José Ferreira Carrato. *Igreja, Iluminismo...Op. Cit.*, pp. 51-79. Caio Boschi. *Os Leigos e o poder: imandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. SP: Ática, 1986. (Ensaio 116). pp, 79-86 ; Luiz Carlos Villalta. *A “torpeza diversificada...”*. Op. Cit., p. 61-80. Maria do Carmo Pires. *Juízes e Infratores...Op. Cit.*, pp. 69-111.

⁴⁰ Luiz Carlos Villalta. *A “Torpeza diversificada...”*. Op. Cit., p. 77.

ao sacerdócio, que, posteriormente, seria complementado, ainda, através das conferências de moral, como assinalado anteriormente.

Porém, apesar dos esforços de dom Frei Manuel, os problemas de indisciplina, de desobediência, de práticas heterodoxas do clero persistiram nas últimas décadas do século XVIII, logo, no período da gestão de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel. Essa reincidência é explicada pelo fato de a Sé ter ficado vacante entre os períodos dos governos episcopais em estudo. Durante a vacância (1764-1779), o bispado de Mariana teria sido marcado pelo desgoverno e pelo relaxamento da moral e dos costumes.⁴¹

Talvez por esta razão, dom Frei Domingos tenha enfrentado problemas semelhantes aos de dom Frei Manuel da Cruz. Nesse sentido, na visita à freguesia de Borda do Campo, assinalou que:

provendo no espiritual e temporal por obviar o descaminho e negligência que tem havido nos assentos dos batizados, enterros e casamentos considerando que a maior parte desta freguesia se compõe de capelas que têm cura de almas e que não podem os seus capelães, coadjutores satisfazer as suas precisas obrigações sem terem os livros [?] por onde se possam governar e instruir nas obrigações de seus ofícios (...). Mandamos com pena de suspensão *ipso facto* e proibição do exercício de suas ordens a todos os reverendos capelães desta freguesia que forem cura de almas que no tempo de seis meses que correrão depois da publicação destes, façam comprar o Livro das Constituições e um Catecismo Romano; outrossim, no [termo?] de três meses debaixo da referida pena farão comprar três livros que serão por nós [?] rubricados para nele se fazerem os assentos dos batizados, enterros e casamentos com decisão quartando em tudo a forma das Constituições Livro I, Tomo 20, folhas 78 [?], L 4, Tomo [49?], folhas

⁴¹ José Ferreira Carrato. *Igreja, Iluminismo...* Op. Cit., pp. 51-79; Caio Boschi. *Os leigos e o poder...* Op. Cit., pp. 79-86 ; Luiz Carlos Villalta. *A "torpeza diversificada..."*. Op. Cit., p. 61-80; Maria do Carmo Pires. *Juízes e Infratores...* Op. Cit., pp. 69-111.

831, 832, 833 (...) que será tudo a custa da fábrica ou de quem de direito for.⁴²

Dom Frei Domingos continuava, portanto, a chamar a atenção dos párocos e capelães quanto à necessidade de registrarem os sacramentos, vinte um anos depois de dom Frei Manuel ter passado o primeiro edital sobre o assunto. Acrescente-se que é possível notar que esse prelado foi ainda mais enfático do que dom Frei Manuel ao admoestar os eclesiásticos a ponto de, ao apoiar-se nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, que regiam o bispado, citar o Livro, o Tombo, a página e o artigo que estavam sendo infringido pelos párocos e capelães.

Além disso, Pontevel assinalou, no fragmento citado, que havia capelães exercendo a função de cura de almas naquela freguesia, o que sugere que havia um certo contingente de clérigos qualificados atuando nas capelas de Borda do Campo – talvez, fruto do esforço de seu antecessor. Outra possibilidade de interpretação é que, em função do número de capelas, os capelães exercessem o ofício de cura de almas, na condição de coadjutores. Nota-se, entretanto, que o bispo exigiu que as capelas obtivessem os livros das *Constituições* e o *Catecismo Romano* para que os capelães melhor conduzissem os ofícios religiosos. Essa orientação elucidada, assim como aquela referente às palestras de moral, a preocupação desse prelado com a formação dos clérigos,

⁴² AEAM. Livro III, pp. 70v-74v - Visita a Borda do Campo, 07/10/1781. Ressalte-se que além dos três livros para assentar os Batismos, Casamentos e Enterros, dom Frei Domingos mandou comprar um Livro das *Constituições* e um do *Catecismo Romano*. Tal medida sugere que esse prelado procurou divulgar as concepções e determinações de tais livros, que reproduziam as diretrizes do Concílio de Trento.

bem como sua tentativa de normatizar as práticas religiosas de acordo com as resoluções do Concílio de Trento.⁴³

É importante observar que o *Catecismo Romano* configurava versão simplificada dos *Decretos Tridentinos*, destinada à evangelização dos católicos. No entanto, o Marquês de Pombal visando à secularização de Portugal e domínios, na época de D. José I, teria estimulado a utilização do *Catecismo de Montpellier*, cuja orientação era mais adequada aos seus propósitos ilustrados.⁴⁴ Sendo assim, o fato de dom Frei Domingos e dom Frei Manuel terem indicado a utilização do catecismo tridentino na diocese de Mariana configura um indício de que ambos os bispos foram empreendedores dos ditames tridentinos e, ainda, que o propósito pombalino no que tange à utilização do *Catecismo* não foi difundido pelos prelados da diocese de Mariana.

Outro aspecto destacado por dom Frei Domingos na visita a Borda do Campo, refere-se, especialmente, ao assento de casamentos. Nela o prelado determinou que

(...) para que não aconteça como tem sucedido alguma vez nesta matriz e continuamente nas suas respectivas capelas curadas fazerem-se assentos dos casamentos sem a própria assinatura das testemunhas que assistiram à celebração do matrimônio contra a disposição do Concílio de Trento, sessão 24 [que determina que antes de saírem da Igreja façam o assento e as testemunhas assinem], declarando especialmente [estarem?] sem impedimento pelo não haver, ou dispensa que precedesse na forma de direito, Constituição do Reino, e da nossa: Livro I, Tomo 73, versículo = e

⁴³ Os referidos livros deveriam ser comprados à custa da fábrica, isto é, das reservas pecuniárias das igrejas. O eclesiástico responsável pela fábrica confeccionava um livro de contabilidade da igreja, registrando as entradas e, sobretudo, as saídas – gastos com velas, ornamentos, paramentos, etc.

⁴⁴ Sobre a relação entre os propósitos pombalinos e o *Catecismo de Montpellier*, ver: José Hígino de Freitas. *Aplicação no Brasil do Decreto Tridentino...* Op. Cit., pp. 70-72.

assinará com as testemunhas nomeadas ao pé de cada termo o pároco ou sacerdote.⁴⁵

Assim, dom Frei Domingos não apenas reforçou a importância de se registrarem os matrimônios celebrados na freguesia, como ainda determinou que as testemunhas assinassem o livro, declarando-se inclusive se não havia impedimento para a realização do consórcio. Essa definição, além de demonstrar a tentativa do bispo em organizar os livros de assento conforme as resoluções tridentinas, revela sua preocupação em garantir a legitimidade do matrimônio. Tal cuidado era bastante pertinente, tratando-se de uma época em que o consórcio deveria ser regido pelo “princípio de igualdade”, isto é, que os “cônjuges deviam possuir a mesma condição, serem iguais na idade, no status social, nas posses, na situação física e moral”⁴⁶ – a ponto de haver na capitania de Minas Gerais tentativas de impedir casamentos entre desiguais.⁴⁷ Além disso, segundo Ida Lewkowicz aumentou o número de matrimônios na Capitania nas últimas décadas do século XVIII, acarretado pela comutação das despesas matrimoniais empreendida por dom Frei Manuel da Cruz, exigindo, conseqüentemente, melhor observação dos consórcios na gestão de Pontevel.⁴⁸

⁴⁵ AEAM. Livro C18, pp. 70v-74v –Visita pastoral de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel de 07/10/1781.

⁴⁶ Luiz Carlos Villalta. “O Diabo na livraria dos Inconfidentes”. In: Adauto Novaes (org.). *Tempo e História*. Companhia das Letras, 1997. p. 380.

⁴⁷ Luiz Carlos Villalta. *A “torpeza diversificada...”*. Op. Cit., pp. 42-48. Maria do Carmo Pires. *Juízes e infratores...”*. Op. Cit., pp. 124-125.

⁴⁸ Ida Lewkowicz. *Vida em família: caminhos da igualdade em Minas Gerais (séculos XVIII e XIX)*. São Paulo, 1992. (Tese de Doutorado apresentada ao Dept ° de História da FFLCH da USP). pp. 188-200.

Todavia, apesar das pastorais demonstrarem a preocupação de dom Frei Domingos em implementar o projeto tridentino na capitania de Minas Gerais, em buscar a visibilidade administrativa e a legitimidade, no caso, dos matrimônios, Luiz Carlos Villalta apontou que esse prelado, assim como os inconfidentes, foi influenciado pelas idéias do seu tempo: “o iluminismo chegava até a autoridade máxima da diocese de Mariana, um iluminismo oficial, de Pombal e seus sucessores, embora proibido por Roma (...)”.⁴⁹

Em função dessa influência, ao ver do referido historiador, Pontével também esteve inserido em um universo moral marcado por contradições e conflitos, que refundia as normas, as regras e os “valores construídos no cotidiano”. Desse modo, segundo ele, o prelado teria irrompido o voto de celibato e tido um filho, que chegou inclusive a galgar os níveis da carreira sacerdotal, sem tornar pública sua paternidade, o que não correspondia ao procedimento exigido para a ordenação. O bispo teria dispensado, ainda, a amásia do governador Luiz da Cunha Menezes, a pedido deste, da obrigação de apresentar os banhos (proclamas) necessários para a realização do casamento com Jerônimo Xavier de Souza.⁵⁰ Assim, é importante salientar que há uma contradição entre os apontamentos de Luiz Carlos Villalta e a ação pastoral empreendida pelo bispo, o que talvez possa ser explicada, entre outros motivos, pelo fato de as pastorais

⁴⁹ Luiz Carlos Villalta. “O Diabo na Livraria dos Inconfidentes”... Op. Cit., p. 376. Saliente-se que a proposição de que o iluminismo teria influenciado a elite letrada da Colônia, na segunda metade do século XVIII, foi adotada, também, por Augustin Wernet, ao destacar que, em função disso, no referido período o catolicismo seria denominado ilustrado, principalmente o do âmbito letrado. Augustin Wernet. *A igreja Paulista no século XIX*. SP: Ática, 1987. pp. 54-95.

⁵⁰ Luiz Carlos Villalta. “O Diabo na Livraria dos Inconfidentes”... Op. Cit., p. 387.

serem documentos normativos, produzidos pelos antístites e destinados ao baixo clero e aos fiéis, de modo que dificilmente contrariariam as proposições da Igreja que o bispo procurava implementar.

Por outro lado, é possível questionar a pertinência dessa associação entre dom Frei Domingos e o iluminismo, sobretudo porque o historiador estabeleceu essa relação, ancorando-se quase que exclusivamente no fato de Pontevel ter mantido livros de natureza ilustrada em sua biblioteca, mas, como observou Natalie Davis, “as pessoas não necessariamente concordam com os valores e idéias dos livros que lêem”. Além disso, segundo a historiadora, há de se considerar um livro impresso como “um mensageiro de relações” e não como “uma fonte de idéias e imagens”.⁵¹ Conclui-se, portanto, que Pontevel provavelmente tenha sido um “homem de seu tempo” e, como tal, adquiriu e talvez tenha lido obras relativas ao pensamento iluminista, todavia, ignoramos como as leu e algumas de suas cartas pastorais, como foi visto, reforçam sua vinculação com Trento.

Voltando ao tema da organização das paróquias, nota-se que além dos livros de assento dos sacramentos, exigia-se que houvesse nas igrejas matrizes do bispado um livro de tombo destinado às cópias tanto dos capítulos de visitas diocesanas realizadas às freguesias, quanto das cartas pastorais remetidas a elas – pois, como já assinalado, as pastorais, antes de serem enviadas ao pároco vizinho, precisavam ser transcritas em livro próprio, o que ficava também a cargo dos párocos .

⁵¹ Cf. Natalie Davis. “O Povo. E a palavra impressa”. In: *Culturas do Povo – sociedade e cultura no início da França Moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 159.

A preocupação dos bispos em registrarem os ofícios religiosos (administração dos sacramentos) e as correspondências do bispado endossa a percepção de que era uma forma de organizar administrativamente a vida religiosa da freguesia e um meio de centralizá-la institucionalmente. Até porque os párocos pautariam suas práticas pelas orientações dos bispos, que se encontravam redigidas nos Livros das Pastorais.

Aos párocos cabia, além do controle administrativo das pároquias, a realização de determinados levantamentos solicitados pela Coroa portuguesa. Nesse sentido, dom Frei Manuel da Cruz despachou uma pastoral em 09 de dezembro de 1756, assinalando que

(...) porquanto é sua Majestade servido recomendar-nos, que ordenemos aos párocos desta diocese que faça cada um uma relação de lugares, e povoações de suas freguesias {contendo} as distâncias que há de uns a outros {lugares} e os seus nomes, declarando, também, os rios que pelas ditas povoações passam, os nomes com que se denominam, se são navegáveis, e os seus nascimentos, as lagoas, e dias de jomanda que há de um rio a outro, declarando também as pessoas que há de comunhão nas suas freguesias e capelas anexas (...) {mandamos} a todos que façam a sua relação com clareza, individuação e boa letra {tendo, para tanto, um mês para fazê-la}.⁵²

Tratava-se, assim, de uma ordem régia de Dom José I exigindo que se fizesse um levantamento de caráter geral (povoados e hidrografia) de cada freguesia. A partir da citação acima é possível inferir que tal levantamento era um meio de a Coroa obter conhecimento sobre as localidades da capitania de Minas Gerais, o que poderia servir como instrumento de controle das atividades auríferas exercidas na região, sobretudo porque o ouro das Minas era, principalmente, o de

⁵² AEAM. W41, p. 16v – Ordem Régia de 09/12/1756.

aluvião, isto é, retirado dos rios. Além disso, o fragmento enaltece, mais uma vez, o papel exercido pelos párocos nas freguesias, bem como indica o vínculo de dependência dos párocos, em especial, com o Estado, resultando, desse modo, na assertiva de que o clero era um tipo de funcionário da Coroa, conforme assinalado pelos estudos sobre Minas Gerais setecentista.⁵³

Na gestão de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel, por sua vez, coube aos párocos realizarem mapas das populações de suas freguesias, “distribuindo-as por dez classes distintas”, conforme ordem régia. Esses mapas deveriam ser enviados anualmente aos provisoros de comarcas, que remeteriam ao Governador da Capitania. Contudo, o referido prelado observou que os párocos “se têm portado com tanta negligência na observância deste mandato” que o Governador repetiu-lhe novamente as determinações.⁵⁴

Percebe-se, assim, que o esforço dos bispos de estruturar as paróquias, destacando a figura do pároco, destinava-se, também, ao serviço da administração política da Capitania, sobretudo porque eram os eclesiásticos que estavam em contato direto com a população das localidades.

Além disso, apesar do intento, é possível concordar com Caio Boschi quanto ao fato de os bispos não terem conseguido obter uma prática uniforme dos párocos e capelães do bispado de Mariana.⁵⁵ Tanto que dom Frei Manuel da Cruz também mandou publicar um Edital divulgando uma carta encíclica do reverendo padre ministro provincial da Ordem Seráfica da província do Rio de Janeiro,

⁵³ Ver: Caio Boschi. “Notas sobre Hegemonia, Igreja e Estado no Antigo Regime”. In: *Revista do Dept ° de História*. FAFICH/UFMG, nº 1 nov/ 1985.; Caio Boschi. *Os Leigos...* Op. Cit., p. 107.; Maria do Carmo Pires. *Juízes e Infratores...* Op. Cit., p.80.

⁵⁴ AEAM. Livro H14, pp.151-151v – Edital de 10/11/1780.

⁵⁵ Caio Boschi. *Os Leigos...* Op. Cit., pp. 75-95.

através da qual buscava recompor o seu rebanho. A carta oferecia perdão àqueles que haviam enveredado pelo caminho da apostasia. Tal divulgação no bispado de Mariana corrobora a idéia de que circulavam livremente na capitania de Minas Gerais religiosos desvinculados de seus institutos, apesar dos esforços dos prelados para tentar contê-los.⁵⁶

Essa não adequação dos eclesiásticos à tentativa de uniformização implementada pelos prelados foi observada, ainda, em algumas vigararias, isto é, paróquias, cujos vigários passavam “cartas de seguro aos réus culpados sem exceção de caso”, sem terem para isto jurisdição e sem seguirem as regras e *Constituições* que regiam o bispado. Em contrapartida, dom Frei Domingos anulou todas as cartas de seguro que não tivessem o seu beneplácito.⁵⁷

O mesmo prelado buscou reafirmar, ainda, a hierarquia eclesiástica, expedindo várias portarias para nomear vigários, geral e de vara, cujo caráter, às vezes, era interino. Dom Frei Domingos esperava, talvez, uma ação mais contundente dos ocupantes desses cargos em relação aos párocos, a ponto de procurar evitar que tais vigararias não fossem preenchidas.⁵⁸

No entanto, até mesmo com o Cabido diocesano Pontevel enfrentou dificuldades. Uma delas é relatada através de um alvará régio, no qual se arrolou um conjunto de representações e apelações do Cabido sobre o provimento ou colação de uma conezia de prebenda inteira e duas dignidades – isto é, sobre a ocupação de alguns cargos do Cabido –, que resultaram em querela implicando

⁵⁶ Ibidem. pp. 79-81. AEAM. Livro H 14, pp. 157v-158. Livro. II, pp. 110v-111v – Edital de 14/07/1785.

⁵⁷ AEAM. Livro IV, p. 6v – Portaria de 14/08/1780.

⁵⁸ AEAM. Livro IV, p. 7v – Portaria de 23/03/1782. Livro II, p.114v – Termo de Posse de Vigário, 27/02/1790. Livro IV, pp. 43v-44 – Portaria de 04/03/1793.

decretos, ofícios e cartas de Dona Maria I, da Mesa de Consciência e Ordens, da Secretaria de Estado além das de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel. O alvará elucida que o Cabido recorreu à Coroa frente ao indeferimento do bispo quanto à ocupação de cargos, o que demonstra que, talvez, nem mesmo o Cabido – que era composto pelo alto clero do bispado – se submetesse às determinações do prelado.⁵⁹

Nesse sentido, embora tenham sido apontados indícios de que a atuação dos clérigos se manifestou de forma dispersa e descentralizada durante as duas gestões episcopais, tal como no período que antecedeu a criação do bispado, as pastorais dos bispos denotam uma contínua observação das práticas dos eclesiásticos. Assim, ambos os prelados, ao se referirem às licenças, às certidões e aos livros de assento – que deveriam ser confeccionados pelos párocos –, estabeleceram como um dos eixos de suas ações pastorais a organização das pároquias, visando, dessa maneira, criar uma malha na extensão da capitania de Minas Gerais que lhes permitisse garantir a uniformização do ofício religioso, a capacitação dos clérigos, bem como a implementação de suas orientações pastorais, conforme o intento reformador definido pelo Concílio de Trento e pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*.

⁵⁹ AEAM. Livro IV, pp. 41-43v – Alvará de 20/03/1793. José Ferreira Carrato. *Igreja, Iluminismo...Op. Cit.*, pp. 59-64.

3.2 – A vitalização das unidades eclesiais:

3.2.1- As condições materiais dos templos religiosos

Os bispos de Mariana, além de se preocuparem em ter um corpo eclesial qualificado e coeso atuando no bispado e em adquirir visibilidade da estrutura administrativa das paróquias – expressa pelas licenças, certidões, livros de tomo e de assento de sacramentos –, procuraram, através de pastorais, observar as condições das igrejas matrizes para que se pudesse realizar o culto católico.

Nesse sentido, fazem parte do exórdio recorrente das visitas pastorais apontamentos em relação às condições materiais dos templos religiosos, especialmente sobre suas instalações, seus ornamentos e paramentos sacerdotais. Tais registros são minuciosos: observavam “o sacrário, pia batismal, santos óleos, pedras de aras, altares e mais ornamentos pertencentes ao culto divino”.⁶⁰ Percebe-se também, através das visitas, que os prelados se preocupavam com a limpeza do interior do templo e com as vestimentas de clérigos, assim como o asseio dos mesmos.

A manutenção e provimento para que tais condições correspondessem às exigências dos bispos dependiam das fábricas, que constituíam uma instância das paróquias, sendo responsáveis pela administração das rendas e do patrimônio das igrejas e capelas. A fábrica funcionava como uma espécie de “tesouraria” dos templos religiosos, devendo conter, desse modo, livro de registros de receita e despesas. Ela receberia anualmente um dote da Coroa portuguesa, desde que

⁶⁰ AEAM. Livro II - visita pastoral a Ouro Branco- 16 de maio de 1761.

pertencesse a uma igreja ou capela colada. Tinha, ainda, como fonte de receita parte das taxas provenientes das celebrações de missas festivas e fúnebres, bem como de sepultamentos e multas.⁶¹

Na visita realizada ao Curral d'El Rey, em agosto de 1753, registrou-se a alteração de um capítulo de uma visita anterior, relacionada à aquisição de ornamentos para a matriz. A causa de tal alteração residiu na "pobreza da fábrica".⁶² A pobreza seria pertinente se se considerar que cada igreja matriz, mesmo que colada, dependendo da freguesia, possuía como filiais várias capelas, ficando ao encargo da fábrica a manutenção de todas elas. Todavia, há de se salientar que as capelas poderiam ter suas próprias fábricas, não recebendo o dote da Coroa quando não coladas. Percebe-se que, nesse caso, as receitas provinham exclusivamente das referidas taxas de celebração, onerando, às vezes, os fregueses e, mesmo, não conseguindo suprir as necessesidades dos templos, tanto em relação às reformas das instalações, quanto aos ornamentos exigidos para a uniformização do culto católico.⁶³

Acrescente-se, ainda, que a Coroa deixava de enviar o dote às fábricas, mesmo sendo estas pertencentes, em alguns casos, a templos colados, como é possível notar através da visita realizada à igreja paroquial de Santo Antônio de

⁶¹ Guilherme Pereira das Neves. *E Receberá Mercê: a Mesa de Consciência e Ordens e o Clero Secular no Brasil (1808-1828)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997. pp., 227-228. Lana Lage da G. Lima. *A confissão...* Op. Cit., p. 390 e Dalila Zanon. *A Ação Pastoral dos Bispos e a Orientação Tridentina em São Paulo (1745-1796)*. Campinas, 1999. (Dissertação de Mestrado apresentada ao Dept ° de História do IFCH da UNICAMP). pp., 85-89.

⁶² AEAM. Livro W 03, pp. 11v-16v – Visita pastoral a Boa viagem do Curral del Rey – 20/08/1753.

⁶³ Em várias pastorais constam reclamações de fregueses quanto à cobrança de taxas de celebração. O motivo, como assinalado anteriormente, referia-se ao duplo pagamento, isto é, pagamento ao pároco e ao capelão. Todavia, é possível sugerir uma certa relação entre as taxas cobradas pelos eclesiásticos e as que se destinavam às fábricas.

Ouro Branco, em maio de 1761, na qual o visitador José dos Santos fez registrar que

(...) até agora se não deu execução ao provimento que deixei na visita próxima preterida, mando que o reverendo pároco leia especialmente todo [?] provimento para sua [?] observância, em virtude do qual requererá logo a sua Majestade fidelíssima no que lhe encarrego gravíssimamente a sua consciência, vista a necessidade em que se acha esta igreja e sacristia, destituída de ornamentos e mais alfaias necessárias para que em atenção as sobreditas urgentíssimas necessidades se digne o mesmo Senhor mandar prover a mesma dos ornamentos de todos os cinco altares e mais alfaias necessárias, mandando-lhe, outrossim, dar uma cômgrua anual para a dita sacristia (...).⁶⁴

Dessa maneira, o representante de dom Frei Manuel da Cruz não apenas chamou a atenção do pároco para a inobservância de suas determinações anteriores, como as reiterou e o mandou recorrer à Coroa para resolver a falta de ornamentos na igreja, indicando, então, que a igreja, apesar de colada, não recebia o dote. Este procedimento já tinha sido adotado em visitas realizadas em 1756, 1757 e 1759, nas quais consta uma certa crítica à Coroa, por não estar cumprindo o papel que lhe cabia de prover as igrejas, sendo que delas recolhiam os dízimos.⁶⁵ Assim, embora os estudos sobre Minas Gerais setecentista apontem que a Igreja estava associada ao Estado, devido ao sistema de padroado, e, ainda, que a política do Marquês de Pombal teria restringido a ação da mesma,

⁶⁴ AEAM. Livro II – Visita pastoral a Ouro Branco- 16 de maio de 1761.

⁶⁵ AEAM. Livro III, pp. 17v-25v – Visita a Morro Grande, 08/01/1757. Livro III, pp. 29v-33v – Visita a Morro Grande, 15/08/1759. Sobre os dízimos, ver: Dom Oscar de Oliveira. *Os Dízimos Eclesiásticos do Brasil: nos períodos da Colônia e do Império*. BH: Universidade de Minas Gerais, 1964.

infere-se que dom Frei Manuel, autoridade máxima da Igreja na capitania de Minas Gerais, não se submeteu passivamente à essas condições.⁶⁶

Na visita realizada à freguesia de Curral d'El Rey, em outubro de 1756, o visitador fez registrar um capítulo com o seguinte teor:

(...) achei a capela maior, sacristia e ornamentos em lamentável estado, e como conheço seguindo as regras jurídicas de que Sua Majestade fidelíssima que Deus guarde, como Senhor dos dízimos pertencentes a dita Igreja, padroeiro e donatário da mesma tem obrigação de edificar a dita capela mor, sacristia e ornamentos dela para com eles se celebrarem os cultos divinos e conheço que por [omissão?] dos reverendos párocos e negligência culpável em lhe não dar conta pelo seu régio Tribunal da Mesa de Consciência é a causa de não mandar por [prontos?] os provimentos necessários para o seu reparo. Mando que o reverendo pároco que na frota seguinte dê conta ao dito Senhor pelo dito Tribunal com a cópia deste capítulo, expondo-lhe patente a necessidade em que existe a dita capela mor, sacristia e ornamentos porque tenho por certo que o dito Senhor como zelador do divino culto há de por prontos as providências necessárias para que pela sua Fazenda Real faça o dito reparo como Monarca que é e rei piíssimo e fidelíssimo não há de permitir que a dita casa de Deus não esteja com aquele asseio e limpeza e decoro que lhe é devido (...) recebendo como recebe os dízimos da dita Igreja que a mesma são devidos por direito divino.⁶⁷

Nota-se, no trecho acima, que o visitador primeiramente evocou a obrigação que a Coroa tinha de suprir os reparos da igreja, mas, em seguida, atenuou, assinalando que o pároco teria sido omissos por não comunicar ao tribunal da Mesa de Consciência e Ordens sobre a necessidade dos reparos. O visitador apontou, ainda, que o monarca jamais deixaria a casa de Deus em estado lamentável. Percebe-se, entretanto, que o argumento é retórico e tem

⁶⁶ Caio Boschi. *Os Leigos e O Poder...* Op. Cit., pp. 71-79 e pp.109-135. Bárbara Fadel. *Clero e Sociedade...* Op. Cit., p.46. Maria do Carmo Pires. *Juízes e Infratores...* Op. Cit., pp. 15-27.

⁶⁷ AEAM. Livro W 03, pp. 17-31 – Visita ao Curral d'El Rey, 29/10/1756.

como propósito assegurar o provimento da igreja, sobretudo porque o capítulo deveria ser enviado à Mesa de Consciência e Ordens.

Por outro lado, dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel, diferentemente do primeiro bispo de Mariana, ao realizar visita a Borda do Campo, em outubro de 1781, deparou-se com “estragos da igreja” e mandou “os paroquianos desenvolverem as obras para o agrado de Deus”; cobrou zelo do pároco e responsabilizou-o diretamente pelos ornamentos, vasos sagrados e tudo o mais da igreja.⁶⁸ Desse modo, Pontevel atribuiu os reparos do templo religioso aos próprios fregueses, ignorando, contudo, a responsabilidade da Coroa, o que denota maior submissão desse prelado ao regalismo português, se comparado ao seu antecessor. Sendo assim, verifica-se que houve alteração da orientação dos dois prelados de Mariana no que se refere à relação com a Coroa portuguesa nesses assuntos.⁶⁹

3.2.2- A difusão da doutrina católica nas paróquias

Tanto dom Frei Manuel da Cruz quanto dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel procuraram difundir a doutrina católica na capitania de Minas Gerais, utilizando-se, para tanto, de um amplo conjunto de pastorais que implicou orientações sobre a pintura das paredes dos templos religiosos, o ensino

⁶⁸ AEAM. Livro C18, pp., 70v-74v – visita a Borda do Campo, 07 de outubro de 1781.

⁶⁹ Tal diferença não será possível tratar nesse estudo. No entanto, inferem-se algumas conjecturas: dom Frei Manuel, em contrapartida ao governo pombalino, desenvolveu uma prática pastoral, em algumas freguesias, que forçava o Estado português a cumprir as obrigações definidas pelo padroado régio; em função do regalismo português ou mesmo da configuração que adquiriu o Estado metropolitano no último quartel do século XVIII, dom Frei Domingos atribuiu a manutenção dos templos religiosos aos próprios fregueses.

da doutrina católica e, mesmo, a administração dos sacramentos e as práticas religiosas e devocionais, que serão temas dos itens seguintes.

Assim, um dos aspectos muito presente nas visitas pastorais realizadas durante a gestão pastoral de dom Frei Manuel da Cruz, sobretudo a partir de 1757, refere-se à pintura dos motivos da via sacra nas paredes das igrejas matrizes, o que representava um meio de se implementar a doutrina católica nas paróquias.⁷⁰ Tratava-se de um recurso imagético, prescrito pelo Concílio de Trento e, como tal, aplicado aos templos religiosos europeus desde meados do século XVI.⁷¹

Nesse sentido, no bispado de Mariana, José dos Santos, ao realizar visita ao Inficionado, em fevereiro de 1758, mandou “pôr nas paredes da matriz cores da via sacra, o que será bom para as almas dos vivos quanto para as do purgatório”.⁷² Na visita a Catas Altas, em março de 1758, além de aparecer a mesma orientação, recomendou-se, ainda, ao pároco “admoestar os fregueses a freqüentarem”.⁷³

Parece, no entanto, que na paróquia do Inficionado tal determinação não foi acatada, tendo em vista que em outra visita realizada àquela freguesia, em agosto de 1761, José dos Santos insistiu, ao recomendar ao pároco,

capelão e algum religioso franciscano, que coloquem as cruzes da via sacra [pois] a meditação sobre os dolorosíssimos tormentos da paixão e

⁷⁰ AEAM. Livro III, pp. 17v-25v – Visita a Morro Grande, 08/01/1757. Saliente-se que a pintura nos templos religiosos, segundo Adalgisa Campos, cumpriam um papel didático. Ver: Adalgisa Campos. “A morte, a mortificação e o heroísmo: o “homem comum” e o “santo” na capitania das Minas.” In: *Revista do IFAC*. Ouro Preto: UFOP, 1995 – n.º 2 pp. 5-12.

⁷¹ Christine Poletto. *Art et Pouvoirs a l'Age Baroque: crise mystique et crise esthétique aux XVI et XVII siècles*. Paris: Ed. L'Harmattan, s/d.

⁷² AEAM. Livro W 41, pp. 22 a 23 – Visita ao Inficionado, 18/02/1758.

⁷³ AEAM. Livro H 14, pp. 81-83v – Visita a Catas Altas, 04/03/1758. Livro III, pp. 29v-33v – Visita a Morro Grande, 15/08/1759.

indulgências podem ser aplicadas as benditas almas do purgatório, sendo úteis para os vivos como para os defuntos.⁷⁴

A recomendação foi reiterada, na mesma época, em Catas Altas, acrescentando, apenas, àquela de 1758, que os fregueses deveriam “fazer a meditação sobre os tormentos da paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo”.⁷⁵ Essa orientação vai ao encontro de um movimento do medievo que se revigorou na Europa, entre os séculos XVI-XVII, denominado “Devoção Moderna”, que foi difundido posteriormente na Colônia através dos apontamentos de moralistas dos séculos XVI a XVIII, segundo os quais, o centro da vida cristã era imitar cristo: sua paixão, fé, caridade, piedade cristão e sua santificação.⁷⁶

A reincidência dessa orientação nas pastorais, além de corroborar a difusão do programa salvífico promovido por dom Frei Manuel – indicado no capítulo anterior –, sugere que os párocos não cumpriram a determinação dos visitantes e, ainda, que o paliativo encontrado para se aplicar o recurso imagético, visando incentivar a população iletrada a refletir sobre o sacrifício de Jesus, foi estender a determinação aos capelães e aos religiosos franciscanos. Isto porque, talvez, estes últimos religiosos se pautassem pela imitação da vida de Cristo.⁷⁷

⁷⁴ AEAM. Livro W 41, pp. 28 a 30v – Visita ao Inficcionado, 23/08/1761.

⁷⁵ AEAM. Livro H 14, pp. 107-112 – Visita a Catas Altas, 30/08/1761.

⁷⁶ ver: Leandro Kamal. *Teatro da Fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. SP: Hucitec, 1998. pp., 45-47. Claudete Araújo. *Imagens, cotidiano e doutrinas na Colônia: uma abordagem de gênero sobre discursos e vivências morais no século XVIII*. São Paulo, 1998. (Dissertação de Mestrado apresentada ao Dept ° de História da PUC/SP). pp. 54-66.

⁷⁷ Diante disso, há de se corroborar a hipótese de que circulavam nas Minas membros de Ordens religiosas, talvez, licenciados pelo prelado. Ou, então, que os membros das Ordens Terceiras eram tratados como se pertencessem à própria Ordem religiosa, o que vai ao encontro do apontamento de Adalgisa Campos, segundo o qual, “os terceiros se sentem *ordem*”, ver: Adalgisa Campos. “A morte, a mortificação...”. Op. Cit., p. 8 (trata-se da nota 25).

Além disso, na maioria das visitas diocesanas realizadas no período do governo episcopal do primeiro prelado de Mariana, foi determinado aos párocos que ensinassem a referida doutrina aos fregueses. Tal orientação – que também consta da visita realizada por dom Frei Domingos e de suas cartas pastorais – foi complementada com a exigência de que cada paróquia obtivesse o *Catecismo Romano* e estimulasse o exercício da oração mental. Nas pastorais, apontou-se, ainda, que o aprendizado da doutrina seria quesito para se obter sacramentos religiosos.

Assim sendo, na visita realizada à freguesia do Curral d'El Rey, em setembro de 1748, registrou-se:

Recomendo e encarrego muito que se ensinem a doutrina cristã aos seus fregueses e aplicados ao menos nos domingos e dias santos fazendo-lhe também suas práticas espirituais nas quais não só lhes mostrarão a fealdade e horror da culpa, instrumento do inferno, para que fujam dela, mas também lhe advertirão a formosura da graça, as delícias da glória, a bondade infinita e incomparável de Deus, para que mais o amem.⁷⁸

Nota-se, no trecho acima, que não foi discriminado, explicitamente a matéria a ser ensinada, tampouco a forma de execução, apenas definiram-se os domingos e dias santos para o ensino da doutrina, conforme determinado pelo Concílio de Trento.⁷⁹ Contudo, depreende-se do referido trecho que tal matéria deveria enfatizar uma visão maniqueísta, respaldada pela idéia de “geografia do além”, segundo a qual o inferno ocupava um lugar, e o paraíso, outro, conforme apontado no capítulo anterior.⁸⁰

⁷⁸ AEAM. Livro W 3, pp. 6 -7^A - Visita ao Curral d'El Rey, 11/09/1748.

⁷⁹ O *Sacrossanto e Ecumênico...* Op. Cit., Tomo II, sessão XXIV, capítulo IV, pp. 279-281.

⁸⁰ O visitador referiu-se, ainda, à doutrina como doutrina cristã e não católica. Tal designação sugere que, na época, a idéia de catolicismo, proveniente da Reforma Católica, ainda fosse algo

Da mesma forma, em visita realizada, no ano seguinte, à freguesia de Catas Altas, registrou-se que “uma das principais obrigações dos reverendos párocos é ensinar a doutrina cristã aos seus fregueses”, reafirmando que este deveria ser feito aos domingos e dias santos na estação da missa, ou seja, no período reservado aos avisos – como também consta do decreto tridentino e das *Constituições Primeiras da Bahia*.⁸¹ Todavia, o visitador assinalou que nesse intervalo permaneciam poucos fiéis no templo religioso e, diante dessa constatação, determinou ao pároco que “ensine todos os domingos e dias santos de tarde (...) assinando hora determinada para o tal exercício e mandando tocar o sino para ele”.⁸²

Sendo assim, o representante de dom Frei Manuel da Cruz, ao reservar, naquela localidade, um período especialmente para a realização do ensino da doutrina, bem como ao estabelecer um cerimonial – toque de sino – para agregar os fiéis e dar início às atividades doutrinárias, procurou implementar na paróquia a resolução tridentina quanto à matéria em questão.⁸³ Por conseguinte, a referida orientação indica, além da pouca assiduidade dos fregueses às missas, a tentativa do primeiro bispo de Mariana de implantar o que

a ser construído, ou, então, que os protestantes não eram vistos como cristãos. De qualquer modo, faz-se necessário salientar que no período em estudo, isto é, em Minas Gerais no século XVIII, os protestantes não tiveram expressão de destaque na capitania.

⁸¹ O Sacrossanto e Ecumênico... Op. Cit., Tomo II, sessão XXII, capítulo VIII, pp. 103-105. Sebastião da Vide. *Constituições Primeiras...* Op. Cit., Livro III, Título XXXII. p 212.

⁸² AEAM. Livro H 14, pp. 46-50 - Visita a Catas Altas, 20/08/1749.

⁸³ Segundo Jean Delumeau foi a partir das resoluções do Concílio de Trento que se procurou implementar o ensino da doutrina em outro momento que não o da cerimônia da missa. Além disso, teria sido após o referido conclave que teria se intensificado a formação de Escolas de Catecismo na Europa. ver: Jean Delumeau. *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona: Editorial Labor, 1973. pp. 244-246.

se poderia caracterizar como “escola de catecismo” na capitania das Minas Gerais.⁸⁴

Essa tentativa de catequização dos fregueses teria sido complementada pelos dois bispos de Mariana ao determinarem que as paróquias deveriam adquirir o *Catecismo Romano*. Destaca-se, assim, que na visita ao Morro Grande, fez-se o seguinte registro:

Mando ao reverendo pároco e a todos os capelães das capelas filiais, que das fábricas da matriz e de suas capelas filiais comprem para cada uma delas o *Catecismo Romano*, e que por ele façam as práticas aos fregueses e aplicados, todos os domingos, e dias santos na forma nele exposta e declarada, para os dias determinados para o que lhes concedo o tempo de seis meses para o mandarem buscar ao Rio de Janeiro ou onde se acharem pois para isso foram mandados imprimir, e para este fim foram aprovados (...).⁸⁵

Desse modo, a doutrina deveria ser ensinada na paróquia através do livro intitulado *Catecismo Romano*, que a igreja matriz e as capelas filiais deveriam possuir, e, ainda, através dos púlpitos, de onde o pregador deveria ensiná-la através da explicação do Evangelho. Esta orientação foi reiterada por dom Frei Domingos da Encarnação Pontével na visita que realizou a Borda do Campo. Nela o prelado determinou que os párocos

(...) devem aplicar pelo seu povo todas as missas conventuais dos domingos e dias santos para aí mesmo fazerem as práticas ou lições do catecismo,

⁸⁴ É importante salientar que no período que antecedeu a chegada de dom Frei Manuel da Cruz à capitania de Minas Gerais, a educação, inclusive religiosa, dos jovens da região era realizada através de “ocasionais aulas domésticas”, ministradas, às vezes, pelas mães ou pelos “capelães das casas e fazendas”. Contudo, eram insuficientes para a formação, tendo em vista que, segundo Carrato, os moradores reclamaram ao bispo, recém-chegado, a necessidade de estudos públicos” nas Minas. José Ferreira Carrato. *Igreja, Iluminismo...* Op. Cit., pp. 96-121.

⁸⁵ AEAM. Livro III, pp. 11-13 – Visita a Morro Grande, 23/10/1753.

explicação do Evangelho com as mais exortações e avisos que devem ao rebanho por obrigação de ofício.⁸⁶

Portanto, nessa localidade em particular, diferentemente de seu antecessor, dom Frei Domingos considerou que o momento apropriado para o ensino da doutrina era a estação das missas de domingo e de dias santos, prescindindo, dessa forma, daquela orientação que configurava o ensino do catecismo como “escola de catequese”.

Na visita realizada, em 1753, à igreja de São João Batista do Morro Grande, ficou bastante evidente o caráter salvífico da orientação de dom Frei Manuel da Cruz em relação ao ensino da doutrina. Nela o visitador assinalou:

(...) continuem ensinando a doutrina cristã a seus fregueses e aplicados não só com práticas espirituais, que muitos pela sua rudez não percebem, mas também com os rudimentos da fé pelas orações e explicação delas, para que os rudes, ignorantes se façam capazes de perceber o que nas práticas doutrinárias lhes advertem para o bem de suas almas, e para que conheçam o que lhes é necessário para sua salvação (...).⁸⁷

Assim, considerando a “ignorância” dos fregueses, estabeleceu-se que o ensino da doutrina se realizasse também através da explicação de orações para que eles fossem esclarecidos sobre os preceitos a serem seguidos a fim de garantir a salvação de suas almas. Não se trata, contudo, de uma medida inovadora de dom Frei Manuel, pelo contrário, demonstra apenas que ele seguia rigorosamente as *Constituições*, as quais, nessa matéria, determinavam que a doutrina fosse ensinada, também, através de exercícios religiosos.⁸⁸

⁸⁶ AEAM. Livro III, pp. 70v-74v - Visita a Borda do Campo, 07/10/1781.

⁸⁷ AEAM. Livro III, pp. 11-13 – Visita a Morro Grande, 23/10/1753.

⁸⁸ Sebastião da Vide. *Constituições Primeiras...* Op. Cit., Livro III, Título XXXII. p 212.

Em outra visita, realizada a Ouro Branco, no mesmo ano, registrou-se que era função do pároco aconselhar os senhores para mandar seus filhos e escravos à igreja a fim de aprenderem a doutrina católica.⁸⁹ Assim, percebe-se que a orientação de dom Frei Manuel da Cruz determinava que a todos, independentemente do lugar social que ocupassem, fosse ensinada a doutrina católica. Tal propósito remete, mais uma vez, ao esforço do referido prelado de catequizar a população das Minas com base no programa salvífico reforçado pela legislação eclesiástica, o que deveria ser implementado, também, por meio dos sermões dos pregadores durante a celebração das missas.

Com essa finalidade, na visita a Catas Altas, de agosto de 1761, registrou-se um capítulo com o seguinte teor:

E como também o não fazerem os pregadores a sua obrigação nos púlpitos, cuidando só nas flores de conceitos aéreos e elevados, e não nos frutos dignos de penitência, que devem colher os ouvintes dos seus sermões é causa da condenação de muitas almas, como testificam muitos e lastimosos exemplos com que Deus Nosso Senhor tem revelado que caem as almas no inferno como a mais miúda chuva no tempo do inverno por culpa dos pregadores, sendo esta a razão porque o mesmo Senhor justissimamente [se queira] que sendo a sua evangélica e divina seara muito dilatada, são muito poucos os operários da sua seara, pelo que muito exorto, e admoesto em o Senhor a todos os pregadores, para que em todos os seus sermões, ainda panegíricos, misturem discursos ascéticos e doutriniais, em que exagerem a virtude, [cassem?] o vício e o pecado, e aconselhem a prática do santo exercício da oração mental e devoção de Nossa Senhora (...).⁹⁰

Assim sendo, a tentativa de doutrinar a população das Minas se propagava tanto durante as missas através dos sermões dos pregadores como,

⁸⁹ AEAM. Livro II, pp. 40-42v – Visita a Ouro Branco, 12/08/1753.

⁹⁰ AEAM. Livro H 14, pp. 107-112 – Visita a Catas Altas, 30/08/1761.

diretamente, pelo ensino da doutrina, que, em algumas freguesias, deveria ocorrer em outra ocasião que não a da referida celebração. Cabe lembrar aqui que as cartas pastorais assim como os capítulos de visitas deveriam ser lidos durante as missas conventuais, constituindo-se, desse modo, em mais um instrumento para alertar os fregueses quanto à importância dos preceitos. Além disso, ressalte-se que o ensino da doutrina servia tanto para difundir o programa salvífico, como para normatizar as práticas dos fiéis, o que ia ao encontro do intento metropolitano de estabelecer a ordem na Capitania, conforme assinalano no capítulo 1 desse estudo.

De outro modo, o exercício da oração, recorrente nas pastorais dos bispos de Mariana, como foi destacado, também cumpria o papel de doutrinação. Tanto que o pontífice Benedito XIV concedeu, em janeiro de 1749, indulgências parciais para quem se dedicasse às orações, seja ensinando ou aprendendo. Acrescente-se que, nesse mesmo ano, dom Frei Manuel despachou uma carta pastoral assinalando que “para procurarem a salvação eterna e para servirem a Deus como demais feito, não tem coisa mais oportuna e saudável e necessária que a oração”.⁹¹ Após essa exposição o bispo remeteu-se à bula do mencionado pontífice, concedendo indulgência para quem praticasse a oração mental.

Esse tipo de oração tinha um caráter abrangente, como é possível perceber através de uma visita realizada a Catas Altas, em agosto de 1749, na qual o visitador assinalou que

O tempo da oração mental deve ser ao menos meia hora dentro da qual se lerá o ponto da oração e se farão vários atos de contrição, fé, esperança e

⁹¹ AEAM. Livro II, pp. 25v-27 – Carta pastoral de dom Frei Manuel da Cruz, 01/ 08/1749.

caridade, oferecimento, petições e ação de graças, na freguesia que trazem os livros espirituais que tratam desta matéria.⁹²

A orientação revela que a oração mental implicava diversos atos religiosos, vinculando-a diretamente ao ensino da doutrina. Tanto que em visita a Ouro Branco, em agosto de 1753, dom Frei Manuel assinalou que encontrou o pároco ensinando a “doutrina cristã” aos seus fregueses,

fazendo-lhes práticas nas estações e dirigindo-os pelos caminhos da salvação. Pelo que lhe recomendamos continue nos mesmos exercícios afavorando-os nos exercícios espirituais sendo o principal o da oração mental como meio eficaz que conduz as almas para o fim da salvação, a que todos aspiramos (...).⁹³

Nota-se, no trecho acima, que nem todos os párocos eram negligentes quanto à execução das orientações episcopais e, ainda, que, novamente, foi confirmado o aspecto salvífico da oração mental. Saliente-se que a ação pastoral desse prelado referente a tal matéria foi retomada por dom Frei Domingos ao ordenar aos párocos que a executasse, observando, para tanto, o livro de tombo da paróquia.⁹⁴ Além disso, imprimiu-se um caráter solene à prática da oração mental a ponto de se destacar, em visita realizada ao Curral d’El Rey, que durante esse exercício espiritual, assim como durante as missas conventuais, as lojas – isto é, as vendas ou pequenos comércios – deveriam ficar fechadas.⁹⁵ Mas não

⁹² AEAM. Livro I, pp. 12v-15 – Visita a Catas Altas, 20/08/1749.

⁹³ AEAM. Livro II, pp. 40v- 42v - Visita a Ouro Branco, 12/08/1753.

⁹⁴ Em várias cartas pastorais despachadas por dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel, aparece a orientação para que os párocos observassem as pastorais de seus antecessores, sobretudo, as de dom Frei Antônio de Guadalupe e as de dom Frei Manuel da Cruz, o que se reiterou na visita realizada por ele à freguesia da Borda do Campo. AEAM. Livro III, pp. 70v-74v - Visita a Borda do Campo, 07/10/1781.

⁹⁵ AEAM. Livro W 03, pp. 3v-6 – Visita ao Curral d’El Rey, 15/08/1750.

se esclareceu se se tratava apenas das lojas ao redor dos templos religiosos ou se se referia às lojas existentes na freguesia.⁹⁶

Do mesmo modo, seis anos depois, além de ter sido assinalado, na mesma freguesia, que através da oração mental “até os maiores pecadores” passariam para “o feliz estado da graça”, orientou-se o pároco para que esta fosse realizada de manhã para homens e mulheres e à noite só para os homens, contribuindo, assim, para o caráter misógino da sociedade mineira colonial.⁹⁷ A determinação tinha, evidentemente, o propósito de manter as mulheres em casa durante a noite.⁹⁸ Essa medida não se referia apenas às ocasiões de realização da oração, mas também às demais atividades religiosas que implicassem a freqüência noturna das mulheres às igrejas, excetuando-se, segundo Adalgisa Campos, as solenidades “por ocasião do Tríduo Sacro: Quinta-feira, Sexta-feira da paixão e Sábado”.⁹⁹ Aquelas que transgredissem essa determinação deveriam pagar pena pecuniária, que se destinaria aos “cofres” das fábricas.¹⁰⁰

⁹⁶ Há uma certa controvérsia na diferenciação entre lojas e vendas, o que é elucidado por Renato P. Venâncio e Júnia F. Furtado. “Comerciante, Tratantes e Mascates”. In: Mary Del Priore (org.). *Revisão do Paraíso: os brasileiros e o Estado em 500 anos de História*. RJ: Campus, 2000. pp. 93-114.

⁹⁷ AEAM. Livro W 03, pp. 17-31 – Visita ao Curral d’El Rey, 29/10/1756. Sobre tal caráter, ver: Luiz Carlos Villalta. *A “Torpeza diversificada...”*. Op. Cit., pp. 37-42. Marilda Santana Silva. *As Mulheres no Tribunal Eclesiástico do Bispado de Mariana (1748-1830)*. Campinas, 1998. (Dissertação de Mestrado apresentada ao Dept ° de História do IFCH da UNICAMP). pp. 52-99.

⁹⁸ Mas, segundo Renato Venâncio e Júnia Furtado, “a sociedade brasileira colonial conviveu, assim, com uma dupla realidade: ao mesmo tempo que os valores patriarcais restringiam, ou procuravam restringir o mundo feminino à reclusão doméstica, as mulheres, através das atividades comerciais, conquistavam o espaço público, circulando livremente pelas ruas e caminhos.” In: Mary Del Priore (org.). *Revisão...Op. Cit.*, pp. 108-109. Sobre a reclusão de mulheres em recolhimentos religiosos, ver: Leila Mezan Algranti. *Honradas e Devotas – Mulheres da Colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1770-1822*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

⁹⁹ Adalgisa Arantes Campos. “Semana Santa nas Minas Gerais: imandades do Santíssimo Sacramento e do Senhor dos Passos (séculos XVIII-XIX)”. p. 2 – (mimeografado).

¹⁰⁰ AEAM. Livro II, pp. 40v- 42v - Visita a Ouro Branco, 12/08/1753.

Como não poderia deixar de ser, dado a importância atribuída a ela por Trento, o ensino da doutrina católica foi um aspecto bastante expressivo da ação pastoral dos bispos de Mariana, sendo difundido, como já mostrado, através dos seguintes meios: pinturas das paredes das igrejas, do catecismo, do sermão e da prática da oração mental. Observar-se-á, ainda, que os dois antístites determinaram que o ensino e, conseqüentemente, a aprendizagem da doutrina pelos fregueses seriam condição para que estes recebessem os sacramentos.

Nesse sentido, dom Frei Manuel deixava claro que “não admitirão à satisfação de preceito a pessoa alguma que ao menos não souber o que lhe é necessário (...) para se salvar”.¹⁰¹ Da mesma maneira, dom Frei Domingos chamou a atenção para esta matéria. Apontou, portanto, que o aprendizado da doutrina era condição para se receber o preceito da confissão e, dessa forma, estabelecendo que se executasse o ensino da doutrina, sobretudo, antes do “tempo da quaresma”, já que nessa ocasião dever-se-ia realizar a desobriga quaresmal – isto é, momento no qual o católico era obrigado a comungar e confessar.¹⁰² Acrescente-se que esse prelado ordenou, ainda, que, ao se batizar adultos, deveria ser verificado se eles estavam instruídos na doutrina.¹⁰³

Do mesmo modo, o antecessor de dom Frei Domingos, em visita pastoral realizada a Catas Altas, em agosto de 1749, assinalou:

(...) exortamos a todos os fregueses mandem aos seus filhos e também escravos aprender a doutrina na hora que lhes for determinado, e além disto saibam os pais de família e os senhores dos escravos que têm obrigação

¹⁰¹ AEAM. Livro III, pp. 11-13 – Visita a Morro Grande, 23/10/1753.

¹⁰² AEAM. Livro C 18, pp 70v-74v – Visita a Borda do Campo, 07/10/1781. Sobre a reafirmação tridentina em relação à desobriga quaresmal, ver: Lana Lage da Gama Lima. *A Confissão pelo Avesso...* Op. Cit., pp. 441-447.

¹⁰³ AEAM. Livro C 18, pp. 70v-74v – Pastoral a Borda do Campo, 07/10/1781.

gravíssima de ensinar a doutrina a toda a sua família e o reverendo pároco não desobrigue a alguém sem primeiro ser examinado e aprovado na doutrina (...).¹⁰⁴

Nota-se, portanto, que ambos os prelados condicionaram, também, a desobriga quaresmal ao aprendizado da doutrina. Isto porque, através da doutrina, além de se difundir a visão de mundo católica, prescrevia-se os delitos “públicos e escandalosos” que os fiéis deveriam evitar para garantir a salvação de suas almas.

Considerando que a sociedade mineradora era dotada de um perfil bastante heterogêneo, apresentando índices expressivos de mestiçagem, concubinato, filhos naturais e ilegítimos, prostituição, enfim, traços que não correspondiam à ortodoxia católica, conforme apontado pelos estudos sobre Minas Gerais setecentista – apresentados no primeiro capítulo desse trabalho – é compreensível que os dois bispos tenham enfatizado o ensino/aprendizagem da doutrina para tentar reverter essa tendência “desviante” das populações das Minas, bem como difundir a visão de mundo católica.

3.2.3 – A administração dos sacramentos e a “pastoral da intervenção”

Ao analisar as pastorais dos referidos prelados, é possível perceber que, assim como o ensino da doutrina, os dois bispos chamaram a atenção para a importância de todos os sacramentos (batismo, confirmação, eucaristia, matrimônio, confissão, extrema-unção e ordem), insistindo, particularmente, em

¹⁰⁴ AEAM. Livro H 14, pp. 46-50 – Visita a Catas Altas, 20/08/1749.

alguns e enfatizando a necessidade desses serem ministrados aos escravos, como será mostrado adiante.¹⁰⁵

Antes, contudo, faz-se necessário salientar que Trento reforçou a idéia de que a obtenção dos sacramentos, ministrados pela Igreja, era o principal meio dos homens irem, segundo a doutrina, ao encontro de Deus. Sendo assim, através do recebimento dos sacramentos, estabelecia-se uma estreita relação entre a vida terrena e o universo celeste, tanto que, no *Baptisterio e Cerimonial dos Sacramentos da Santa Madre Igreja Romana*, consta que

(...) pelo sacramento do batismo o homem alcança novo ser espiritual e vida de graça: e pelo da confirmação recebe o aumento dela: e com o divino manjar do corpo de cristo {entende-se eucaristia, comunhão ou sacramento do altar}, divina sustentação: assim pelo da penitência {que implicava a confissão} se lhe dá remédio e medicina às enfermidades da alma, que são os pecados.¹⁰⁶

Nesse sentido, em várias visitas pastorais, foi assinalado que a freqüência aos sacramentos “é o meio mais adequado para a emenda das culpas”.¹⁰⁷ Sendo que a culpa resultava de atos considerados pela Igreja pecaminosos, que, por conseguinte, comprometiam a salvação.

Outro aspecto a ser destacado é que o ministério de cada sacramento era envolto por todo um cerimonial, definido em minúcias no “Catecismo e Ritual

¹⁰⁵ Há de se ressaltar que, em comparação aos apontamentos pastorais de dom Frei Manuel da Cruz, os de dom Frei Domingos resultam em menor número, ocorrendo o mesmo em relação aos enunciados sobre os sacramentos, sendo que este prelado se ateve mais especificamente ao sacramento da penitência. Tal fato é decorrente, talvez, da pouca documentação encontrada para esse governo episcopal, pois, como já sugerido, as pastorais de dom Frei Domingos devem ter sido extraviadas.

¹⁰⁶ *Baptisterio e Cerimonial dos Sacramentos da Sancta Madre Igreja Romana*. Coimbra: Oficina de Luis Seco Freireira, 1730. p. 52.

¹⁰⁷ AEAM. Livro H 14, pp 107-112 – Visita a Catas Altas, 30/08/1761. Livro III, pp 29v-33v – Visitas a Morro Grande, 15/08/1759.

Romano”, que implicava ornamentos, paramentos, condições físicas dos templos e procedências específicas.¹⁰⁸ Além disso, nos dias de celebração dos preceitos, que deveria ser realizada no interior das igrejas e capelas das paróquias do bispado de Mariana, dom Frei Manuel da Cruz ordenou que as lojas ficassem com “as portas meio abertas”.¹⁰⁹ Tal medida indica que o cerimonial se estendia ao exterior dos templos religiosos, afetando o cotidiano da população.

Aliás, cabe destacar que a ênfase na administração dos sacramentos, recorrente na ação pastoral dos bispos de Mariana no século XVIII, fazia parte do programa de reforma dos costumes e da moral, que os prelados implementaram visando controlar a vida cotidiana dos fiéis, bem como uniformizar as práticas religiosas no bispado.¹¹⁰ Esse intento ia ao encontro da necessidade metropolitana de normatizar as práticas das populações da capitania para melhor viabilizar seu programa tributário, conforme assinalou Caio Boschi, e seu projeto civilizatório, segundo Marco Silveira.¹¹¹ Assim, em visita pastoral a Ouro Branco, em maio de 1761, registrou-se um capítulo com o seguinte teor:

O reverendo pároco e capelães não admitam a satisfação dos preceitos a pessoas casadas que estiverem ausentes e separados de seus consortes, e não admitam por fregueses pessoa alguma sem primeiro lhe constar de sua pátria, estado e se vai ou não [censurado?], e sendo homem e mulher sem saber {antes} se são legitimamente casados.¹¹²

¹⁰⁸ *Baptisterio e Cerimonial dos Sacramentos da Sancta Madre Igreja ...* Op. Cit.

¹⁰⁹ AEAM. Livro W 41, pp. 28- 30v – Visita ao Inficionado, 23/08/1761.

¹¹⁰ sobre o assunto, ver: Lana Lage da Gama Lima. *A Confissão pelo Avesso...Op. Cit.* e Fernando Londoño. *Público e Escandaloso...Op. Cit.*

¹¹¹ Caio Boschi. *As visitas diocesanas...Op. Cit.*. Marco Antônio Silveira. *O universo do indistinto: Estado e sociedade nas Minas setecentistas (1735-1808)*. São Paulo: Hucitec, 1997.

¹¹² AEAM. Livro II – Visita a Ouro Branco, 16/05/1761.

Essa tentativa de controlar os consórcios e a origem dos fregueses estendeu-se também aos escravos. Dom Frei Manuel, portanto, teceu várias críticas aos proprietários de cativos, apontando que, “apesar de serem instruídos na doutrina cristã, deixam os seus escravos sem os sacramentos”.¹¹³ Dessa forma, não deixava de lado os escravos, que representavam um contingente populacional expressivo na capitania de Minas Gerais, insistindo para que fossem incorporados às práticas religiosas do catolicismo.¹¹⁴ Certamente o que o bispo tinha na lembrança nesse momento eram os títulos das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* referentes aos escravos.¹¹⁵ No entanto, infere-se que para os “senhores de escravos” o intento não era vantajoso à medida que implicava tanto o afastamento dos cativos do trabalho, quanto o pagamento de taxas aos eclesiásticos para lhes administrarem os sacramentos.

Da mesma forma, a tentativa de controle das populações se manifestou também na realização do sacramento batismal. Além de ter sido determinado, através de pastorais, que não fosse concedida licença para eclesiásticos batizarem em templos em que não houvesse pia batismal, assinalou-se que, nos assentos de batismos de escravos infantes ou adultos, mesmo que libertos, deveria constar o nome do seu senhor e os motivos da liberdade, dentre os quais,

¹¹³ AEAM. Livro H 14, pp. 107-112 – Visita a Catas Altas, 30/08/1761.

¹¹⁴ Isto porque, segundo Eduardo da França Paiva, não interessava a Metrópole manter a “diversidade sociocultural” engendrada na Capitania pelas várias etnias. Assim, impunha-se uma forma de pensar o mundo ancorada no modelo católico e europeu, que “alcançou bastante sucesso entre nós”. Eduardo F. Paiva. “Testamentos, universo cultural e a salvação das almas nas Minas Gerais do setecentos”. In: *Revista do IFAC*. Ouro Preto: UFOP, 1995. nº 2. pp.84-85.

¹¹⁵ Sebastião da Vide. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...* Op. Cit., Título XXIV, p. 86.

se a alforria fora comprada.¹¹⁶ A execução dessa determinação resultaria em um possível levantamento “socioeconômico” dos escravos e libertos das Minas Gerais, o que, certamente, serviria para melhor controlá-los.

O primeiro bispo de Mariana não poderia deixar de mencionar a questão dos batizados dos filhos naturais afinal tratava-se de uma capitania na qual poucos se casavam, sendo mais freqüente os matrimônios entre os brancos – contingente menos populoso da sociedade. Sendo assim, a região apresentava índices expressivos de concubinato e ilegitimidade, conforme apontaram Iraci da Costa e Ida Lewkowick.¹¹⁷ Considerando, talvez, essa situação, dom Frei Manuel apontou que devido à culpa dos pais, que procriaram fora dos laços do sagrado matrimônio, o batismo de seus rebentos deveria ser realizado de forma bem simples, isto é, sem pompa alguma, sem luzes e ornamentos.¹¹⁸ Com tal determinação, evidentemente, os filhos naturais eram discriminados, ainda mais se tratando de uma época cuja pompa exercia papel relevante nos cerimoniais.¹¹⁹

Acrescente-se que nos assentos de batismos, a prole dos “não-casados”, daqueles que não obtiveram o sacramento do matrimônio, era registrada como sendo filhos naturais. Tais orientações tornavam-se um meio de

¹¹⁶ AEAM. Livro W 03, pp. 17-31 – Visita pastoral ao Cural d’El Rey, 29/10/1756. Livro III, pp. 17v-25v – Visita a Morro Grande, 08/01/1757.

¹¹⁷ Iraci del Nero da Costa. *Populações Mineiras*. São Paulo: FIPE, 1981, pp.40-91. Ida Lewkowick. *Vida em Família: caminhos da igualdade em Minas Gerais (séculos XVIII-XIX)*. São Paulo, 1992 (Tese de Doutorado apresentada ao Deptº de História da FFLCH da USP). pp. 186-192. Luiz Carlos Villalta. “A Torpeza diversificada...” Op. Cit., pp. 15-48.

¹¹⁸ AEAM. Livro W 03, pp. 17-31 – Visita ao Cural d’El Rey, 29/10/1756.

¹¹⁹ Sobre o uso e significado da pompa em Minas Gerais no século XVIII, ver: Adalgisa Campos. “Semana Santa nas Minas Gerais...”. Op. Cit.

coagir os fiéis a não transgredirem a doutrina católica e, sobretudo, de fazê-los seguir o preceito do matrimônio.¹²⁰

Parece, entretanto, que a exigência de dom Frei Manuel não foi adotada por todos os párocos do bispado, pois estabeleceu-se multa aos sacerdotes que celebrassem os batismos de filhos naturais com pompa.¹²¹ Essa medida sugere que os eclesiásticos, talvez, realizassem as cerimônias sob pressão de pais ou padrinhos pertencentes aos altos segmentos da sociedade mineira, os quais, provavelmente, não se submeteriam à realização de um batismo sem que houvesse celebração marcada por ornamentos. Ainda mais se se considerar que os batismos de filhos naturais ocorriam em meio a festejos, conforme assinalou Luciano Figueiredo.¹²²

Além disso, em visita realizada ao Curral d'El Rey, em outubro de 1756, lembrava-se que os sacramentos deveriam ser realizados no interior dos templos religiosos, destacando que os matrimônios não fossem celebrados em casas, mas sim nas igrejas e capelas.¹²³ Apesar dessas exigências, na mesma ocasião, permitiu-se a celebração de matrimônios de escravos, mesmo diante do impedimento de seus senhores, denotando, assim, que em matéria de religião a Igreja, como talvez não pudesse ser diferente, sobrepunha-se à autoridade dos senhores.

¹²⁰ Todavia, considerando os apontamentos historiográficos sobre o concubinato, apontados no capítulo 1 desse estudo, há de se concluir que as medidas empreendidas pelo bispo, embora expressassem a tentativa de reverter o quadro, não obtiveram êxito.

¹²¹ AEAM. Livro III, pp. 17v-25v – Visita a Morro Grande, 08/01/1757.

¹²² Sobre os batismos de filhos naturais, ver: Luciano Figueiredo. *Barrocas Famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1997. p. 121.

¹²³ AEAM. Livro III, pp. 17v-25v – Visita a Morro Grande, 08/01/1757.

A circulação dessas determinações na capitania de Minas Gerais, embora tenha ocorrido em uma freguesia específica, possibilita destacar três aspectos importantes da ação pastoral de dom Frei Manuel em relação aos sacramentos: a tentativa de reformar os costumes através da administração dos preceitos, a insistência para se incorporar os escravos ao culto católico e, por conseguinte, o combate à resistência dos senhores em prover os sacramentos a seus escravos. Esse último aspecto foi melhor elucidado na visita realizada, em agosto de 1761, à freguesia de Catas Altas. Nela registrou-se um capítulo com o seguinte teor:

E porque também me chegou a notícia com inconsolável mágoa do meu espírito que os mesmos senhores de escravos laboravam no absurdo de os deixar notória e escandalosamente amancebados sem lhes procurar o remédio de os casarem, pedindo-lhes muitas vezes os mesmos escravos para evadirem o dano das suas almas e consciências, fazendo-se, por isso, mais réu os senhores deles, e acredores dos castigos retíssimos da Divina Justiça, não só eternos para as suas almas e de seus escravos, mas também temporais nas perdas das conveniências e, ainda, da vida dos mesmos escravos, sendo talvez esta razão por onde se considera tão desolada esta capitania das Minas, assim na falta de ouro como também aumento dos referidos escravos {que morrem} pois se casassem poderiam procriar e multiplicar de sorte, que se aumentariam os senhores no número deles (...).¹²⁴

Depreende-se, dessa forma, que os proprietários de escravos não se empenhavam em promover a celebração do matrimônio de seus cativos. Talvez, pelas despesas que tais cerimônias acarretavam, como já foi inferido, ou porque consideravam os escravos como peças mesmo, não sendo necessário, por isso,

¹²⁴ AEAM. Livro H 14, pp. 107-112 – Visita a Catas Altas, 30/08/1761.

submetê-los aos preceitos religiosos que eles, senhores, deveriam seguir. Em contrapartida, o visitador os admoestou apelando para os castigos provenientes da justiça divina, que resultariam, no plano espiritual, no comprometimento do destino das almas, tanto dos escravos quanto dos senhores, e, no plano terreno, nos prejuízos vivenciados pela escassez do ouro e pela morte de escravos. O apelo, foi o argumento principal da admoestação do visitador e serviu para tentar persuadir os proprietários de escravos a evitarem o concubinato entre os cativos, mas também para difundir a visão de mundo católica em Minas Gerais.

Assim, observa-se que houve da parte do bispo a tentativa de reformar também os costumes dos escravos, principalmente, no que tange à prática do concubinato, valorizando, portanto, o matrimônio. Essa medida era bastante pertinente, tendo em vista que a sociedade mineira setecentista tinha elevados índices de concubinato, principalmente, entre negros e mestiços, conforme estudos realizados.¹²⁵

A desobediência aos preceitos de Deus e da Igreja era classificada como pecado e, por conseguinte, comprometia tanto o destino da alma como, também, era considerado a causa dos castigos provenientes da justiça divina. Todavia, os pecados poderiam ser perdoados, desde que o pecador recebesse o sacramento da confissão.

Segundo Lana Lage da Gama Lima, o Concílio de Latrão, em 1215, estabeleceu a obrigatoriedade da confissão anual na quaresma a fim de extirpar

¹²⁵ Sobre casamento e concubinato, ver: Fernando Londoño. *Público e Escandaloso...* Op. Cit.; Luiz Carlos Villalta. *A "Torpeza diversificada..."*. Op. Cit.; Ida Lewkowicz. *Vida em família...* Op. Cit.; Luciano Figueiredo. *Barrocas Famílias...* Op. Cit..

os pecados dos fiéis, “preparando-os, através da absolvição e da imposição das penitências, para a comunhão pascal”. No entanto, de acordo com a mesma autora, essa prática não teria adquirido o contorno esperado, ao longo da Idade Média, sendo relegada

(...) a reconciliação com Deus e com a comunidade cristã para a hora da morte, quando a certeza do fim iminente da vida terrestre, a dúvida quanto ao destino da alma e o medo dos sofrimentos do purgatório e do inferno anulavam todas as restrições do sacramento.¹²⁶

Entretanto, Lana Lage aponta que, no século XVI, o Concílio de Trento reforçou a obrigatoriedade quanto à confissão anual na quaresma, sendo reiterada, ainda, por certas Ordens religiosas na Europa e através das missões no novo mundo. A seu ver, esta orientação foi implementada pelo clero reformista, fazendo parte, inclusive, das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* e tornado-se exigência de bispos dos séculos posteriores ao mencionado concílio. Para a autora, através de pastorais, tais prelados “tentaram garantir na colônia a desobriga do maior número possível de fiéis.”¹²⁷ Isto é, a confissão, a comunhão e a penitência na época da quaresma.

Do mesmo modo, Fernando Londoño assinalou que a prática dos sacramentos, sobretudo o da confissão e o da comunhão, foi uma exigência dos “bispos e autoridades eclesiásticas alinhadas com o projeto de reforma dos fiéis.”¹²⁸ Sendo assim, “os bispos seguidores das *Constituições* quiseram fazer do

¹²⁶ Lana Lage da Gama Lima. *A confissão pelo Avesso...* Op. Cit., pp. 441-442.

¹²⁷ *Ibidem*, pp.448-456.

¹²⁸ Fernando Londoño. *Público e Escandaloso...* Op. Cit., p. 193.

batismo, da quaresma e dos sacramentos espaços de afirmação da moral católica na linha do Concílio de Trento.”¹²⁹

Em Minas Gerais essa perspectiva também foi implementada através das ações pastorais de dom Frei Manuel da Cruz e de dom Frei Domingos da Encarnação Pontével, tanto que os dois bispos, além de admoestarem sobre a importância dos sacramentos, como se procurou mostrar, enfatizaram, em particular, a obrigatoriedade da desobriga quaresmal.

O tema da confissão, como não poderia ser diferente, aparece sempre nas pastorais dos referidos bispos, dirigindo-se quer aos fiéis, quer aos confessores na expectativa de reformar os costumes dos diocesanos mas também moralizar aqueles que deveriam ouvi-los no ato do sacramento. Assim, em visita pastoral realizada ao Curral d'El Rey, em agosto de 1750, o visitador determinou que a confissão de mulheres fosse realizada sempre em confessionários, excepcionalmente em outras partes da igreja e, apenas, em caso de enfermidade, em suas casas.¹³⁰ A medida, presente em inúmeras pastorais, procurava, evidentemente, impedir uma atmosfera de informalidade e aproximação entre as partes, que não fosse aquela estritamente estabelecida pela relação entre o confessor e a confitente.¹³¹ É possível perceber, ainda, que essa medida pode ter sido uma maneira de reafirmar o aspecto cerimonioso da administração do sacramento, mas também uma forma de propagar o discurso católico, segundo o

¹²⁹ Ibidem, p. 194.

¹³⁰ AEAM. Livro W 03, pp. 3v-6 – Visita ao Curral d'El Rey, 15/08/1750.

¹³¹ Tal medida poderia ser uma forma de impedir o “crime de solitação”. Ver: Lana Lage Lima. *A Confissão pelo Avesso...Op. Cit.*, pp. 65-93.

qual a mulher trazia em si o pecado e ameaçava aqueles que dela se aproximassem.¹³²

Na ocasião da confissão, além de ter sido determinado que o sacramento fosse realizado com “recato e modéstia”, assinalou-se, nas visitas pastorais realizadas no governo episcopal de dom Frei Manuel como naquela realizada por dom Frei Domingos, que não se administrasse o preceito quaresmal, isto é, não “desobrigasse” aos separados ou ausentes de seus consortes. Assim, nessa ocasião, além de se aproveitar para verificar o aprendizado da doutrina, como indicado acima, procurava-se reforçar o sacramento do matrimônio.¹³³ Tanto que, dom Frei Domingos advertiu, explicitamente, que o mesmo impedimento deveria ser aplicado em relação aos “pecadores públicos ou concubidados”.¹³⁴

Saliente-se que todos os fregueses, independentemente das condições sociais, deveriam receber os sacramentos implicados, o da confissão e o da eucaristia, na desobriga quaresmal, havendo orientação pastoral específica para se administrarem os mesmos preceitos aos enfermos, embora estes não se encontrassem em artigo de morte. Tal postura, segundo os visitantes, tinha como propósito evitar que os enfermos “morram sem os sacramentos”.¹³⁵

Desse modo, fica claro que, através da desobriga quaresmal, os bispos procuravam intervir na vida cotidiana da população da Capitania com o intento de

¹³² Sobre a relação entre mulher e pecado, ver: Leila Mezan Algranti. *Honradas e Devotas...* Op. Cit.; Claudete Araújo. *Imagens, cotidiano e doutrinas na Colônia: uma abordagem de gênero sobre discursos e vivências morais no século XVIII...* Op. Cit.

¹³³ AEAM. Livro W03, pp. 11v-16v – Visita ao Curral d’El Rey, 20/08/1753. Livro C18, pp. 70v-74v – visita a Borda do Campo, 07/10/1781.

¹³⁴ AEAM. Livro C18, pp. 70v-74v – Visita a Borda do Campo, 07/10/1781.

¹³⁵ AEAM. Livro H14, pp. 46-50 – Visita a Catas Altas, 20/08/1749. Livro W03, pp. 17-31 – Visita ao Curral d’El Rey, 29/10/1756. Livro III, pp. 17v-25v – Visita ao Morro Grande, 08/01/1757. Livro C 18, pp. 70v-74v – Visita a Borda do Campo, 07/10/1781.

trazê-los para junto da Igreja, garantindo-lhes a salvação.¹³⁶ A fim de enfatizar esse propósito era confeccionado o rol da desobriga, que permitia aos párocos ter o levantamento daqueles que não se desobrigassem.

Segundo Lana Lage, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, seguindo a mesma perspectiva do Concílio de Trento, determinou que, antes da realização da desobriga quaresmal, o pároco deveria “percorrer pessoalmente todas as ruas e casas de sua freguesia”, a fim de confeccionar um rol, contendo os dados dos fregueses. Confeccionada essa lista, o pároco assinalaria o nome dos que “satisfizessem o preceito quaresmal”, bem como daqueles que não recebessem os sacramentos, pois, diante de tal desobediência, seriam excomungados e condenados a pagarem multas, sendo seus nomes “divulgados na missa do primeiro domingo após a Páscoa, denominado Bom Pastor”.¹³⁷

Além disso, a lista deveria ser enviada às autoridades competentes do bispado, o que permitia estabelecer tanto o controle sobre as atividades dos eclesiásticos quanto ter visibilidade sobre as práticas dos fiéis diante da administração dos sacramentos. Saliente-se que, diante do recebimento dos róis, as autoridades deveriam despachar cartas aos párocos, respaldando a ação destes frente aos transgressores, isto é, frente àqueles que não se desobrigavam.

Todavia, a confecção do rol da desobriga, também denominado rol dos confessados, na diocese de Mariana, embora tenha sido exigida pelos bispos, não

¹³⁶ Sobre o assunto, ver: Lana Lage da Gama Lima. *A Confissão...* Op. Cit.; Fernando Londoño. *Público e Escandaloso...* Op. Cit.

¹³⁷ Lana Lage da Gama Lima. *A Confissão pelo Avesso...* Op. Cit., pp 454-455.

foi realizada satisfatoriamente pelos párocos. Em visita realizada por Theodoro Jacome, em janeiro de 1757, à freguesia do Morro Grande, registrou-se:

Porque tenho achado que os reverendos párocos não advertem sobre o que tão estreitamente lhes manda a *Constituição* sobre os mandarem os róis dos confessados ao juízo para se registrarem, e se proceder com carta de participantes contra os rebeldes, sendo certo, que pela dita falta de se não mandarem no tempo determinado na mesma *Constituição*, fazem os ditos rebeldes pouco caso das censuras, e vão existindo sem procurar remédio para a sua salvação e sem evitarem as culpas, sendo também certo que a mesma *Constituição* impõem pena de dois mil réis aos reverendos párocos que não mandarem os ditos rois [no tempo determinado conforme a distância] (...).¹³⁸

Percebe-se, desse modo, que o representante de dom Frei Manuel, ancorando-se nas *Constituições*, esteve vigilante quanto ao procedimento dos párocos, referente à confecção do rol e, sobretudo, em relação ao envio do mesmo ao juízo de comarca, advertindo-os que seriam impostas penas aos negligentes, o que reitera, novamente, a tentativa do bispo em reverter o quadro de desobediência e negligência do clero da capitania de Minas. Além disso, o visitador elucidou que a desobriga era um meio de se extirpar os pecados e garantir a salvação, como também demonstrou preocupação com o enquadramento dos “rebeldes”, ou seja, dos que não seguiam os preceitos. Essa postura vai ao encontro do que Fernando Londoño apontou quanto à desobriga permitir “restaurar o controle sobre os fiéis, efetivando uma das metas da reforma”.¹³⁹

¹³⁸ AEAM. Livro III, pp. 17v-25v – Visita a Morro Grande, 08/01/1757.

¹³⁹ Fernando Londoño. *Público e Escandaloso...* Op. Cit., p. 197.

O mesmo procedimento foi adotado por dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel, muitos anos depois, ao visitar a freguesia de Borda do Campo. Em tal visita, consta um capítulo com o seguinte teor:

Com sentimento de nosso espírito achamos nesta igreja alguns descuidos graves que têm o seu nascimento na culpável omissão do reverendo pároco e de seus respectivos capelães e coadjutores, pois devendo o rol da desobriga ser acabado até a domingo da quinquagésima e registrado na sua comarca respectiva (...) tem se passado quase todo o ano sem se concluir o rol, sem ser registrado, nem haver procedimento formal contra os rebeldes, resultando desta omissão gravíssimo prejuízo ao bom regimento da Igreja e bem espiritual de nossos súditos, objeto principal de nosso trabalho. Portanto, mandamos com pena de suspensão *ipso facto* ao reverendo pároco que no termo de quinze dias conclua o rol e no de trinta dias nos apresentará certidão de como se acha registrado na comarca, aliás lhe poremos as penas efetivas das *Constituições* e as mais permitidas em direito ficando assim advertido para com mais [?] cuidar nas obrigações paroquiais.¹⁴⁰

O referido bispo não apenas se utilizou do mesmo procedimento de seu antecessor como foi bastante incisivo em relação ao pároco, chamando-lhe a atenção sobre o seu ofício e citando, como em outras ocasiões, o Livro, o tomo e as folhas das *Constituições* relativas, no caso em questão, as penas que deveriam ser aplicadas aos “rebeldes” e que estavam sendo negligenciadas pelos eclesiásticos. Desse modo, confirma-se que dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel, mesmo governando o bispado de Mariana nas últimas décadas do século XVIII, período marcado pela influência iluminista, segundo Laura de Mello e Souza e Luiz Carlos Villalta, procurou, através de sua ação pastoral, instruir o

¹⁴⁰ AEAM. Livro C 18, pp. 70v-74v – Visita a Borda do Campo, 07/10/1781.

corpo eclesiástico e, através da desobriga quaresmal, buscava “converter” a população de Minas Gerais, aplicando, para tanto, a legislação eclesiástica.¹⁴¹

Sendo assim, dom Frei Domingos está incluso entre os bispos do século XVIII que, segundo Fernando Londoño, investiram na desobriga quaresmal “porque apostavam num modelo de fé e de prática da fé externo, visível e quantificável, que passava pela instituição eclesial, pelo controle, pela disciplinarização”, implicando, evidentemente, as práticas religiosas e devocionais, que serão tratadas adiante.¹⁴²

Baseando-se em tal modelo, o rol da desobriga foi utilizado, ainda, para controlar a presença dos fregueses às missas, ocasião em que se administrava o sacramento da eucaristia, também denominado da comunhão e, no qual, o sacerdote deveria apresentar-se com vestimentas adequadas e com asseio. Nesse sentido, tanto no período da gestão episcopal de dom Frei Manuel da Cruz quanto no de dom Frei Domingos, determinou-se que os párocos e capelães tivessem em mãos o rol para verificarem as presenças das pessoas que deveriam assistir às missas nas suas matrizes e capelas, e para que pudessem identificar os ausentes e, assim, condená-los na forma das *Constituições*. A punição estendia-se, também, aos proprietários de escravos que não conduzissem seus

¹⁴¹ Sobre a influência do iluminismo na capitania de Minas Gerais, na segunda metade do século XVIII, ver: Laura de Mello e Souza. *Norma e Conflito: aspectos da História de Minas no século XVIII*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999. pp., 83-150. Luiz Carlos Villalta. *Reformismo Ilustrado, censura e práticas de leitura: usos de livro na América Latina*. São Paulo, 1999. (Tese de Doutorado apresentada ao Dept.º de História da FFLCH da USP). Álvaro de Araújo Antunes. *Espelho de Cem Faces: o universo relacional do advogado setecentista José Pereira Ribeiro*. Belo Horizonte, 1999. (Dissertação de Mestrado apresentada ao Dept.º de História da FAFICH da UFMG).

¹⁴² Fernando Londoño. *Público e Escandaloso...Op. Cit.* p. 198.

escravos para o recebimento dos sacramentos, fazendo-os, de outro modo, trabalhar em dia santo.¹⁴³

Os bispos de Mariana não procuraram intervir na vida cotidiana dos fiéis apenas durante a desobriga quaresmal, mas ao longo de seus governos episcopais. Um aspecto bastante recorrente nas suas ações foi combater os rituais afro-brasileiros praticados na capitania de Minas Gerais que, como destacou Luiz Mott, ameaçavam a hegemonia católica.¹⁴⁴

Tais ritos, denominados batuques e calundus, eram realizados com instrumentos sonoros e através de danças, sendo que no caso do calundu, em particular, havia poções e paramentos adequados à prática de cura.¹⁴⁵ As duas manifestações aparecem nas pastorais como espaços lúdicos e como tal eram considerados profanos e evocativos do Demônio, como explica o texto da visita pastoral realizada a Morro Grande, em outubro de 1753:

Consta que nestas Minas (...) fazem alguns bailes [?] a que chamam calundures, sendo estes fatos supersticiosos, e de sua natureza maus e muito arriscado a introduzir-se neles o demônio, capital inimigo de nossas almas (...)¹⁴⁶

Ao que tudo indica tais práticas eram comuns na capitania de Minas Gerais, pois os dois bispos continuamente registraram capítulos de visitas

¹⁴³ AEAM. Livro W 03, pp. 3v-6 – Visita ao Curral d'El Rei, 15/08/1750. Livro III, pp. 11-13 – Visita a Morro Grande, 23/10/1753. Livro C18, pp. 70v-74v – Visita a Borda do Campo, 07/10/1781.

¹⁴⁴ Luiz Mott. "O Calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739". In: *Revista do IAC*. Ouro Preto: UFOP, 1994. N° 1- pp. 73-83.

¹⁴⁵ Idem.

¹⁴⁶ AEAM. Livro III, pp. 11-13 – Visita a Morro Grande, 23/10/1753. Observa-se que Luiz Mott assinalou no referido artigo sobre o calundu que discorda de Laura de Mello e Souza quanto à "grafia do étimo calundu (por ela escrito "calundures" e "calundeiro" em vez de "calunduzes" e "calunduzeiros)". No entanto, nota-se que a designação utilizada na pastoral é "calundures". Ver. Luiz Mott. "O Calundu- Angola..." Op. Cit., p. 81 (trata-se da nota 1) e Laura de Mello e Souza. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. SP: Cia das Letras, 1986. p. 267.

diocesanas, tanto proibindo os referidos ritos quanto multando quem deles participasse ou permitisse “que façam em suas casas e roças, danças e ou batuques”.¹⁴⁷ Ao visitar o Inficcionado, em fevereiro de 1758, o visitador proibiu a “dança chamada batuque {por ser} muito desonesta e provocativa de sensualidades”.¹⁴⁸ Da mesma maneira, dom Frei Domingos proibiu “bailes e serenatas com mistura de sexos”, bem como batuques.¹⁴⁹

Essa intervenção nos costumes da população visava coibir manifestações que não estivessem sob a tutela da Igreja enquanto instituição, as quais, de certo modo, inviabilizavam a implantação do programa salvífico na Capitania. Assim sendo, paralelamente à tentativa de se fazer cumprir a administração dos sacramentos, os bispos combateram os ritos afro-brasileiros com o argumento de que possuíam cunho supersticioso, profano e demoníaco. Da mesma forma, procuraram restringir, ainda, as atividades das irmandades, submetendo-as à autoridade dos párocos e reiterando o fortalecimento do sistema de paróquias.

Nesse sentido, a realização de práticas religiosas promovidas pelas irmandades, seja nas matrizes, onde tinham altares de seus santos de devoção, ou nas capelas, onde, amiúde, empregavam capelães para lhes administrar o culto religioso, dependia de licença concedida pelos párocos. Por isso, determinou-se que “as festas, novenas, procissões e quaisquer funções só podem

¹⁴⁷ AEAM. Livro III, pp. 40v-42v – Visita pastoral a Ouro Branco, 12/08/1753.

¹⁴⁸ AEAM. Livro W 41, pp. 20-22 – Visita ao Inficcionado, 18/02/1758.

¹⁴⁹ AEAM. Livro C 18, pp. 70v-74v – Visita a Borda do Campo, 07/10/1781.

ser realizadas (...) com o beneplácito do pároco”.¹⁵⁰ A medida visava restringir a autonomia das irmandades quanto à organização das festas e manifestações religiosas dos fiéis, submetendo-as à centralização da estrutura eclesiástica.

Da mesma forma, em visita diocesana a Ouro Branco, em agosto de 1753, o representante de dom Frei Manuel proibiu a publicação, nos templos religiosos da freguesia, de apontamentos de irmandades que não fossem eretas e que não possuíssem suas cartas de compromisso.¹⁵¹ Essa medida configura uma das formas utilizadas pelos prelados de estabelecer o controle sobre as irmandades e de submetê-las às normas estabelecidas pelas *Constituições*, embora Caio Boschi tenha assinalado que “a partir de meados do século {XVIII}, raras eram as irmandades que se sujeitaram ao poder do Ordinário”, pois recorriam ao Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens, instância do Estado metropolitano que, amiúde, deferia requerimentos relativos à Igreja, ignorando, contudo, a alçada da mesma.¹⁵²

Além disso, na mesma visita, determinou-se que a festa votiva só poderia ocorrer quando se tratasse, estritamente, de devoção – sugerindo que apenas se realizassem festas no dia do santo padroeiro. Com isso, observa-se, novamente, a tentativa de se restringir as atividades das associações de leigos.

As restrições estenderam-se, também, às músicas cantadas nas festas religiosas, a ponto de dom Frei Manuel despachar uma carta pastoral em

¹⁵⁰ AEAM. Livro W 03, pp. 6-7^A – Visita ao Curral d’El Rey, 11/11/1748. Livro III, pp. 17v-25v – Visita a Morro Grande, 08/01/1757. Livro III, pp. 29v-33v – Visita a Morro Grande, 15/08/1759.

¹⁵¹ AEAM. Livro II, pp. 40v-42v – Visita a Ouro Branco, 12/08/1753.

¹⁵² Caio Boschi. *Os Leigos e o Poder...* Op. Cit., p. 116. Sobre a atuação do Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens, ver: Guilherme Pereira das Neves. *E Receberá Mercê...* Op. Cit., pp. 193-290.

setembro de 1753, assinalando que: “o nosso predecessor dom Antônio de Guadalupe visitando pessoalmente esta capitania de Minas Gerais achara nas músicas que se cantavam nas festividades muita profanidade”. Diante disso, o bispo ordenou “que nas festividades das igrejas se cantem as músicas com introito gradual e com [múnus?] próprio da festividade que se celebrar, sendo tudo conforme o rito da Igreja nas ditas festividades (...)”.¹⁵³ Essa orientação tinha, certamente, o propósito de normatizar as práticas religiosas, inclusive as de cunho festivo.¹⁵⁴

Outra forma de intervir nas irmandades foi determinando que o pároco presidisse as eleições da mesa diretora das mesmas, cabendo a ele o desempate dos votos, não assinasse “a eleição em que fiquem reeleitos algum ou alguns oficiais do ano antecedente” e, tampouco, legitimasse eleição de confrarias “que não for de compromisso ou tiver título de exceção (...) porque só poderão fazer festividades em louvor aos santos com o título de devotos”.¹⁵⁵ Dom Frei Domingos, por sua vez, interviu enfaticamente nas práticas das irmandades, determinando que elas somente poderiam realizar festas no dia do seu santo ou orago.¹⁵⁶

Essas medidas despachadas pelos bispos de Mariana para conter a autonomia das irmandades não significaram restrição às práticas religiosas e

¹⁵³ AEAM. Livro W 41, pp. 12v-13 – Carta pastoral de dom Frei Manuel da Cruz, 09/09/1753.

¹⁵⁴ Aliás, é importante destacar que as festas realizadas na capitania de Minas Gerais eram marcadas por todo um cerimonial previamente estabelecido. Sobre esse assunto, ver: Cecília Figueiredo. “Festa e urbanidade em Mariana no século XVIII: as relações entre as festas e a organização da vida urbana”. In: *Revista do IFAC*. Ouro Preto: UFOP, 1995. n.º 2 pp. 62-68. Íris Kantor. *Pacto Festivo...* Op. Cit.

¹⁵⁵ AEAM. Livro III, pp. 17v-25v – Visita a Morro Grande, 08/01/1757.

¹⁵⁶ AEAM. Livro C 18, pp. 70v-74v – Visita a Borda do Campo, 07/10/1781.

devocionais realizadas em Minas Gerais. Pelo contrário, foi um meio adotado, como já se apontou, para subordiná-las ao programa de orientações que, dentre outros aspectos, visava centralizar a vida religiosa da região nas esferas da instituição eclesiástica, logo, nas instâncias das paróquias. Mesmo porque outro eixo que se destaca da ação pastoral dos referidos antístites é, exatamente, o incentivo às práticas religiosas e devocionais.

Conclui-se, portanto, que os bispos tentaram, através de suas pastorais, reformar os costumes da população, utilizando-se, para tanto, da administração dos sacramentos e de medidas punitivas que visaram coibir, por um lado, as manifestações “de cunho popular” que não se enquadrassem às normas eclesiásticas como, por exemplo, os batuques e as músicas consideradas profanas, e, por outro lado, a autonomia das associações leigas.

3.2.4 – A exteriorização das práticas religiosas e devocionais

Uma das formas utilizada pelos bispos para estimular as práticas religiosas e devocionais foi através da concessão de indulgências e de orientações para que se realizassem atos de penitência, conforme apontado no capítulo anterior. Assim, diante do pecado, que comprometia a salvação e despertava a ira divina, resultando em castigo, o católico deveria fazer penitências para aplacar a ira divina. As penitências eram estabelecidas, também, na ocasião da desobriga quaresmal, especificamente, no momento da obtenção do sacramento da confissão, no qual o fiel para adquirir o perdão, mediante o pecado, e se reconciliar com Deus, deveria praticar atos religiosos como fazer jejum, ir à

igreja, rezar, fazer preces, participar de procissões, realizar novenas, dar esmolas, chorar com lágrimas, etc.¹⁵⁷

Nesse sentido, no edital que dom Frei Manuel despachou, nomeando o padre José dos Santos como visitador diocesano, além de discorrer sobre o exercício da caridade, admoestou sobre a importância da realização do que ele denominou “espiritual banquete”, o qual compreendia “votos, devoção às almas do purgatório, rezas, orações, jejuns, esmolas e obras pias”.¹⁵⁸

Destaca-se que uma das práticas religiosas recorrentes nas pastorais do referido prelado refere-se ao exercício da caridade, tanto para com os vivos quanto para com as almas do purgatório.¹⁵⁹ Dessa forma, em visita pastoral a Catas Altas, em agosto de 1761, registrou-se um capítulo com o seguinte teor:

Da mesma sorte muito recomendamos que assim na matriz como nas capelas de povo mais numeroso se peçam pelos fiéis esmolas para o exercício da caridade a qual se praticará assim como na capital do bispado aonde dentro da Santa Sé catedral se veneram as sagradas imagens dos santíssimos corações de Jesus, Maria, José com uma numerosa irmandade cujo principal exercício é o da santa caridade pedindo para este efeito esmolas assim de ouro como de mantimentos que se distribuem pelos pobres miseráveis, presos, órfãos e viúvas, e outras obras para o que o reverendo pároco e cada um dos capelães nomearão duas ou mais pessoas de paz e temente a Deus as quais pedirão, na matriz e pelas capelas respectivas, esmolas especialmente de mantimentos, e de tudo o mais que lhes derem pelo amor de Deus as quais lhe entregarão aos reverendo pároco e capelães, estes as distribuirão, a sua eleição pelas pessoas mais necessitadas (...).¹⁶⁰

¹⁵⁷ Ver no capítulo anterior as páginas 106 ss.

¹⁵⁸ AEAM. Livro H14, pp. 105-106v - Edital de dom Frei Manuel da Cruz, 08/07/1760.

¹⁵⁹ AEAM. Livro III, pp. 29v-33v – Visita a Morro Grande, 15/08/1759. Livro W03, pp. 31-35v – Visita ao Curral d’El Rey, 11/11/1759. Livro H14, pp. 105-106v – Edital de dom Frei Manuel da Cruz, 08/07/1760. Livro W41, pp. 28-30v – Visita ao Inficionado, 23/08/1761.

¹⁶⁰ AEAM. Livro H14, pp. 107-112 – Visita a Catas Altas, 30/08/1761.

Nota-se, assim, que o visitador determinou como prática religiosa o exercício da caridade – considerada uma das maiores virtudes católicas¹⁶¹ –, definindo, para tanto, o procedimento a ser adotado na paróquia no que tange ao recolhimento e distribuição de esmolos.¹⁶² Tal procedimento remete à idéia de campanha religiosa em prol dos necessitados, sobretudo porque se discriminou, no caso em questão, a doação de mantimentos como espécie de esmolos.

O trecho citado revela, de um lado, o papel que os eclesiásticos deveriam exercer no âmbito da freguesia: ser conhecedores da situação socioeconômica de seus paroquianos e centralizar as atividades, uma vez que foi atribuído a eles o encargo de distribuir os mantimentos. Por outro lado, considerando que as pastorais referentes à caridade datam do final da década de 1750, percebe-se que o declínio da atividade mineradora teria, evidentemente, causado repercussão negativa na vida econômica das freguesias, estando a Igreja atenta a este fato.

Observa-se, ainda, no referido trecho que o exercício da caridade servia para incentivar a devoção aos Sagrados Corações de Jesus, Maria e José, o que fica ainda mais explícito ao longo do capítulo, quando o visitador determinou que o pároco e capelães distribuíssem as esmolos aos necessitados

¹⁶¹ Manuel Bernardes. *Nova Floresta*. SP: Ed. Anchieta S. A., 1946. V. III. Tomo III (fac similada, 1711). pp. 1-140.

¹⁶² Além desse caso específico, em outra pastoral, foi determinado aos confessores que exortassem os penitentes a doarem esmolos, sobretudo, para a “caixa da bula da Santa Cruzada”. Ver: AEAM. Livro W03, pp. 17-31 – Visita ao Curral d’El Rey, 29/10/1756. Além disso, há um capítulo de visita a Catas Altas de 30 de agosto de 1761, no qual elogiam-se e descrevem os exercícios espirituais praticados no Recolhimento das Macaúbas e se determina aos párocos que peçam esmolos para elas, bem como lembrem aos fiéis que as beneficiem em seus testamentos. In: AEAM. Livro H14, pp. 107-112.

fazendo, porém, primeiro do produto das ditas esmolos [?] imagens dos três santíssimos corações, exemplares da mais perfeita caridade, e os coloquem na sua matriz e capelas, para desta sorte se afervorarem os fiéis, na devoção de tão santíssimos objetos, e lucrarem as inumeráveis indulgências que os tem concedido a quem praticar a sua devoção e culto como também para se aumentar a virtude da caridade que é a rainha e maior de todas as virtudes, por ser o maior sinal da predestinação dos escolhidos e a sua falta o indício maior da condenação dos réprobos, como nos ensinou Cristo bem [nosso no seu] sagrado Evangelho e catando em nome dos pobres as esmolos que lhe fazem os caritativos, condenando aos [precitos?] por não praticarem o despêndio das esmolos, devendo advertir tanto o reverendo pároco como os capelães, quem forem omissos nessa diligência, que além de merecerem o desagrado de Deus, incorrerão também no de sua Excelentíssima Reverendíssima por cuja ordem é lavrado especialmente este provimento.¹⁶³

Desse modo, a referida prática religiosa foi atrelada à devoção aos Sagrados Corações de Jesus, Maria e José, uma vez que, antes de se distribuírem as esmolos, dever-se-ia confeccionar as imagens de tais corações e “afervorar” os fiéis a cultuá-las. Tal prática devocional já vinha sendo estimulada por dom Frei Manuel da Cruz no bispado de Mariana, desde 1749. Esse bispo, segundo Luiz Mott, teria entrado em contato com a mencionada devoção através de seu amigo jesuíta, o padre Malagrida, ainda no Maranhão.¹⁶⁴

Para Raimundo Trindade, este culto simbolizava o combate ao jansenismo e à expansão do luteranismo, além de configurar o comunicado aos corações dos homens, afervorando os povos no que tange à religiosidade.¹⁶⁵ Ainda, segundo Trindade, o Marquês de Pombal teria se erguido contra essa

¹⁶³ Idem.

¹⁶⁴ Luiz Mott. “Modelo de santidade para um clero devasso: a propósito do cabido de Mariana, 1760”. In: *Revista do Departamento de História*, n ° 9, Belo Horizonte, 1989. pp. 113-117.

¹⁶⁵ Raimundo Trindade. *A Arquidiocese de Mariana...* Op. Cit., 302-313.

prática devocional nos domínios portugueses, devido ao seu intento iluminista. No entanto, o autor não explicitou como se desencadeou tal resistência, apenas sugeriu que a devoção ao Sagrado Coração representava o ideal tridentino, do qual o bispo era empreendedor e o Marquês de Pombal, por sua vez, queria extirpar do reino.¹⁶⁶

Mas o primeiro ministro de D. José I não teria sido o único a se contrapor ao culto dos Sagrados Corações. Esta devoção teria gerado uma longa contenda entre o primeiro bispo de Mariana e o cabido, tendo início em 1749 e atingindo o auge em 1752. No primeiro momento, o cabido, não aceitando a devoção ao Sagrado Coração de Jesus propagada pelo bispo, escondeu a imagem que entronizaria o culto na Catedral, pois alguns cônegos, segundo Luiz Mott, consideravam a imagem "horrenda" e achavam que essa devoção "feria a ortodoxia litúrgica ao cultuar-se apenas uma parte isolada do santíssimo corpo de Cristo".¹⁶⁷ A querela se agravou quando o bispo mandou avisar, seguindo os requisitos do cerimonial, que assistiria a uma missa conventual na catedral, durante a qual o vigário-geral pregaria sobre o Coração de Jesus. O cabido, ignorando o aviso, iniciou a missa antes de o bispo chegar, infringindo, desse modo, o protocolo, desrespeitando o regimento da Catedral e, sobretudo, desacatando solenemente dom Frei Manuel da Cruz.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Idem.

¹⁶⁷ Luiz Mott. "Modelo de Santidade...". Op. Cit., p. 115.

¹⁶⁸ Sobre o assunto ver: Raimundo Trindade. *A Arquidiocese...* Op. Cit.. Sobre os vários motivos da contenda entre dom Frei Manuel da Cruz e o cabido de Mariana, ver: Alcilene Cavalcante de Oliveira. *A Diocese de Mariana (1748 - 1764): palco de conflito entre o bispo e o cabido*. Ouro Preto, 1999. (monografia de especialização do curso de Arte e Cultura Barroca do IFAC/UFOP).

O prelado, contudo, continuou incentivando o culto ao Sagrado Coração, associando-o ao exercício da caridade e estimulando, inclusive, a fundação de irmandades para essa devoção, conforme depreende-se da citação anterior. Tal intento se verificou, ainda, nas décadas posteriores ao governo de dom Manuel, até porque era uma prática estimulada, também, em outros bispados. Confirma-se essa prática através de uma carta pastoral, localizada por Dalila Zanon, que foi despachada pelo bispo da diocese de São Paulo, dom Frei Manuel da Ressureição, datada de 1778, cujo teor, segundo a historiadora, “demonstra o desejo da rainha D. Maria I de imprimir devoção ao Sagrado Coração de Jesus em todo o reino português e domínios.”¹⁶⁹

Da mesma forma, o estímulo ao culto dos Sagrados Corações repercutiu no governo episcopal de dom Frei Domingos da Encarnação Pontével na diocese de Mariana – o que não poderia ser diferente já que o bispo foi nomeado pela rainha D. Maria I. Assim, esse prelado despachou um edital, datado de dezembro de 1790, no qual assinalou:

Fazemos saber que desejando sua Majestade aumentar com religiosa piedade o culto do santíssimo coração de Jesus fez impetrar da sagrada Congregação dos Ritos, por breve expedido em nove de junho deste presente ano (...) a faculdade para que em todos os seus reinos e domínios se haja daqui em diante de celebrar universalmente a festa da Dedicção da Real Igreja do mesmo santíssimo coração (...).¹⁷⁰

Percebe-se, no trecho acima, tanto o incentivo à devoção, a qual implicava a freqüência de fiéis às missas celebradas a este culto e a realização de

¹⁶⁹ Dalila Zanon. *A ação dos bispos...* Op. Cit., p. 130.

¹⁷⁰ AEAM. Livro H14, pp. 160v-161 – Edital de dom Frei Domingos da Encarnação Pontével, 01/12/1790.

festas, preces e orações com mesmo propósito, como, nota-se também a intervenção da rainha nas questões religiosas, conforme assinalado no capítulo anterior.

Outra prática religiosa, sempre presente nas pastorais de dom Frei Manuel da Cruz, refere-se à devoção de Nossa Senhora, denominada devoção Mariana. Isso se deu de tal modo que foi determinado aos confessores lembrar aos penitentes reincidentes sobre a “cordial devoção de Nossa Senhora para evadir do precipício da culpa e da condenação eterna”.¹⁷¹ Assim sendo, o católico que reincidisse em pecado deveria praticar atos de devoção à referida santa. Além disso, ordenou-se aos eclesiásticos que orientassem os fiéis para que no dia de Nossa Senhora rezassem o rosário, coroa ou terço,

(...) insinuando-lhes que a fervorosa prática desta devoção Mariana é também um dos mais prováveis sinais de nossa predestinação eterna cujo efeito lhes lerão à estação da missa nos ditos dias um exemplo ou prodígio de Nossa Senhora pelo catecismo ou outro livro devoto (...).¹⁷²

Reitera-se, desse modo, que as práticas religiosas estavam intrinsecamente ligadas às práticas devocionais, as quais se realizavam devido à concepção de que havia a intervenção dos santos, no mundo do além, em prol daqueles que lhes demonstrassem atos de devoção. Sendo assim, considerando o esforço dos bispos em fazer introjetar a visão de mundo católica na capitania de Minas Gerais e a atuação das irmandades na região, há de se inferir que tais

¹⁷¹ AEAM. Livro II - Visita a Ouro Branco, 16/05/1761.

¹⁷² AEAM. Livro H14, pp. 107-112. Visita a Catas Altas, 30/08/1761. O estímulo a tal devoção aparece, ainda, nas seguintes visitas: Livro II, pp. 29v-33v – Visita a Morro Grande, 15/08/1759. Livro W 03, pp. 31-35v – Visita ao Curral d’El Rey, 11/11/1759. Livro W 41, pp. 28-30v – Visita ao Inficcionado, 23/08/1761.

práticas deveriam ser bastante freqüentes no bispado de Mariana, assim como foram no bispado de São Paulo.¹⁷³

Outra forma de estimular a religiosidade dos fiéis aparece nas pastorais que dom Frei Manuel redigiu procurando viabilizar o processo de beatificação e canonização do Padre José de Anchieta. Nesse sentido, despachou uma pastoral datada de janeiro de 1758, na qual assinalou:

(...) por ser tão próprio de nosso pastoral officio, não só encaminhar por todos os modos possíveis as almas de nossos súditos para Deus senão também procurar o culto e honra dos santos e servos de Deus cá na terra, atendendo nós uma e outra coisa fazemos saber a todos os fiéis deste bispado, por autoridade apostólica se tem mandado ao Arcebispado da Bahia e mais bispados deste Brasil, fazer um processo dirigido à beatificação e canonização do venerável servo de Deus o padre José de Anchieta, sacerdote e professo da Companhia de Jesus, a quem todo este Brasil se deve mostrar agradecido e devoto (...) exortamos {portanto} a todos que com fervorosa devoção e grande fé se encomendem (...).¹⁷⁴

Dom Frei Manuel elucidou, no trecho acima, que o seu officio consistia em empreender a salvação das almas de seus súditos, o que confirma sua tentativa de incutir o programa salvífico na capitania de Minas Gerais, mas também a preocupação com as práticas devotas relativas aos santos, reafirmando, assim, o aspecto que se tem destacado de sua ação pastoral. A partir disso, divulgou a abertura do processo de canonização de José de Anchieta, mencionando a importância deste jesuíta para o Brasil e estimulando os fiéis para a sua devoção. Saliente-se que esse empenho do bispo em viabilizar a

¹⁷³ Dalila Zanon. *A ação dos bispos...* Op. Cit., p. 112-143.

¹⁷⁴ AEAM. Livro W 41, pp. 20-21 – Carta pastoral de dom Frei Manuel da Cruz, 17/01/1758.

canonização de Anchieta ocorreu paralelamente à tentativa de Pombal de restringir a atuação dos jesuítas.

Nesse sentido, no ano seguinte, dom Frei Manuel teve que escrever uma outra carta pastoral, divulgando uma ordem régia, na qual o rei D. José I assinalava que os jesuítas cometeram crime de lesa majestade, ao proporem

(...) por objeto principal das suas clandestinas maquinações (...) e enfeitarem com a peste de tão perniciososa doutrina, não só a Corte mas também as províncias do Reino, surpreendendo nelas a credulidade dos fiéis para os alienarem com sugestões imperceptíveis e sinistras das suas primeiras, e principais obrigações da caridade com o próximo e sujeição ao Trono, enquanto cristãos e enquanto vassallos: e é muito verossímil que o mesmo tenha procurado praticar nessas capitanias com o infame ódio que tem declarado contra a minha real pessoa e governo (...).¹⁷⁵

Nesta ordem régia, consta, ainda, que seria enviado ao bispo uma relação das doutrinas e crimes cometidos pelos membros da Companhia de Jesus, a qual dom Frei Manuel, assim como os demais bispos do reino e dos domínios, deveria observar para que não se praticassem no bispado. Diante disso, o primeiro bispo de Mariana concluiu a pastoral assinalando que não havia “casa de religiosos da Companhia” na região, mas para

satisfazermos as obrigações do nosso ofício pastoral devemos prevenir aos nosso súditos com admoestações [sacritíferas?] a que se não manchem e inficcionem com algumas doutrinas perniciosas contra a nossa Santa Sé apostólica, ou sediciosas contra a real pessoa do nosso soberano Monarca e seu feliz governo principalmente com as que se contêm no exemplar, que também foi servido remeter-nos o mesmo Senhor, com o título = Erros ímpios e sediciosos que os religiosos da Companhia de Jesus ensinaram aos réus que foram justificados e pretenderam espalhar nos povos deste reino (...).¹⁷⁶

¹⁷⁵ AEAM. Livro W 41, pp. 25-25v – Pastoral de dom Frei Manuel da Cruz, 23/11/1759.

¹⁷⁶ Idem.

Embora não seja possível perceber, através do documento citado, qual foi efetivamente o delito cometido pelos jesuítas, é notório que o mesmo faz parte de um conjunto de situações, implicando questões de ordem econômica, política, social, cultural e religiosa, arregimentado no período pombalino, que resultou na expulsão desses religiosos do reino português.¹⁷⁷

Além disso, faz-se necessário destacar que dom Frei Manuel deve ter agido com uma certa reserva em relação à referida ordem régia, sobretudo porque, segundo Raimundo Trindade, esse bispo vinha se empenhando desde o início da década de 1750 para receber no bispado membros da Companhia de Jesus a fim de entregar-lhes a direção do Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte, sendo que somente dois anos antes, aproximadamente, tal propósito fora alcançado.¹⁷⁸ Observa-se, ainda, que o bispo, apesar de ter mencionado que seguiria, anexo a carta pastoral, a relação contendo as infrações dos jesuítas, determinou que esta não fosse registrada no livro de tombo da paróquia, evidenciando, assim, tal reserva.

Não é possível verificar se a querela entre a Coroa e os jesuítas interferiu diretamente no processo de beatificação e canonização do padre José de Anchieta. Entretanto, a orientação para esse fim só voltou a aparecer nas pastorais de dom Frei Manuel da Cruz, em 1761. Nesse ano, o bispo referiu-se, novamente, ao processo, admoestando os fregueses para que realizassem

¹⁷⁷ Sobre a relação entre Pombal e os jesuítas, bem como as questões que estavam implicadas, ver: Francisco Falcon. *A Época pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*. SP: Ática, 1993.; Kenneth Maxwell. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. RJ: Paz e Terra, 1996.; Luiz Carlos Villalta. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura: Usos do Livro na América Portuguesa*. São Paulo, 2000. (Tese de doutorado apresentada ao Dept. de História da FFLCH da USP).

¹⁷⁸ Raimundo Trindade. *A Arquidiocese de Mariana....Op. Cit., pp.371-390.*

orações e preces destinadas à intercessão de Anchieta e observassem os prodígios provenientes do auxílio do jesuíta, o que deveria ser comunicado imediatamente aos párocos. Essa medida indica que, apesar do bispo ter se submetido às determinações régias anteriores, não desistiu de incentivar a canonização do jesuíta.¹⁷⁹

O incentivo às práticas devocionais aparece também nas pastorais de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel. A maior incidência é relativa ao Santíssimo Sacramento e, mesmo assim, mediante a intervenção da rainha dona Maria I que, em algumas ocasiões, impetrou ao pontífice a concessão de indulgências para estimular tal devoção, conforme assinalado no capítulo anterior.¹⁸⁰ Além disso, dom Frei Domingos despachou um edital, em maio de 1782, no qual consta que:

Fazemos saber que obtendo a augustíssima e fidelíssima Rainha, nossa Senhora, as reais instâncias suas do santíssimo padre Pio VI por decreto de 07 de fevereiro de 1781 a extensão dos officios e missas próprias da beata Rita de Cássia Virgem e do beato Gonçalo [?] (...) nos seus respectivos dias próprios a saber da beata Rita a 22 de maio e a do Beato Gonçalo a 16 de novembro (...) mandamos a todos os nossos súditos sacerdotes e quaisquer eclesiásticos que tiverem a obrigação do officio divino rezem anualmente os officios; e os sacerdotes celebrem também as missas próprias dos já referidos beatos nos seus dias apontados ou nos outros segundo as ordens das rubricas se hajam alguma vez de transferir (...).¹⁸¹

¹⁷⁹ AEAM. Livro II – Visita a Ouro Branco, 16/05/1761. Livro H14, pp. 107-112 – Visita a Catas Altas, 30/08/1761.

¹⁸⁰ Nota-se que o incentivo à devoção ao Santíssimo Sacramento, assim como a devoção aos Sagrados Corações de Jesus, Maria e José, remetem ao tema da paixão de Cristo, propagado tanto na gestão de dom Frei Manuel quanto na de dom Frei Domingos, sendo nesse último governo episcopal através da impetração da Coroa.

¹⁸¹ AEAM. Livro I, pp. 38 – Edital de dom Fei Domingos da Encarnação Pontevel, 12/05/1782.

Assim, a rainha não apenas solicitou ao pontífice indulgências para fortalecer a devoção aos símbolos sagrados, isto é, sacramentados pela doutrina e constantes no calendário religioso, como impetrou, também, confirmação para se fazer realizar ofícios religiosos em prol daqueles notoriamente beatificados, o que poderia ser uma forma de estimular seus processos de canonização, bem como de estimular as práticas religiosas e devocionais no reino e domínios. Coube, dessa forma, a dom Frei Domingos a implementação dessas resoluções no bispado de Mariana.

As práticas religiosas e devocionais, além de se pautarem pelo calendário litúrgico e de santos da Igreja, às vezes alterado a pedido da Coroa, realizavam-se, outrossim, nas ocasiões de nascimento, casamento e morte de membros da família real e, mesmo, das autoridades eclesiásticas.¹⁸² Ressalte-se que tais práticas, conforme assinalado no capítulo anterior, eram marcadas pela exteriorização da fé.

Nesse sentido, dom Frei Manuel despachou uma carta pastoral em dezembro de 1760, divulgando que havia recebido uma carta régia, na qual se anunciava a celebração do matrimônio da Princesa do Brasil, filha do rei, com o infante Dom Pedro, seu tio. Na carta régia, datada de junho de 1760, Sua Majestade notificou ao bispo que

(...) para não só me assistais neste distinto prazer mas também me ajudeis a pedir a Deus com as vossas fervorosas orações e com as dos vassallos

¹⁸² As práticas religiosas e devocionais também eram solicitadas pelos segmentos menos abastados da sociedade e pelos membros das irmandades. Sobre o assunto, ver: Eduardo França Paiva. *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. BH, 1993 (Dissertação de mestrado apresentada à UFMG); e, do mesmo autor, "Testamentos, Universo Cultural e Salvação das Almas...". Op. Cit.; Adalgisa Arantes Campos. *A terceira devoção do setecentos mineiro...* Op. Cit.

diocesanos que abençoe tão feliz consórcio e (...) se é de festejar com todas as demonstrações de alegria que espero é vossa fidelidade e zelo conhecidos e que são correspondentes a uma ocasião para mim e para meus reinos e vassallos tão aplausível (...).¹⁸³

Assim, diante do matrimônio entre consagüíneos – certamente para fortalecer o poder político da família real portuguesa – e da preocupação da Coroa com o aspecto religioso, o bispo admoestou a todos os diocesanos para que

rendam graças e lhe tributem infinitos louvores {e que} todos os reverendos párocos (...) celebrem este inexplicável gosto nos mais fervorosos e festivos atos espirituais, fazendo com que nas suas matrizes em ação de graças se cante com toda a solenidade uma [*Te Deum Laudamus?*] e se celebrem missa cantada com sermão, pedindo a Deus abençoe tão importante e necessário consórcio, e fazendo com que nas suas freguesias ponham os seus fregueses três dias luminárias e exercitem todos aqueles atos de alegria que deve obrar tão inacessível ventura (...).¹⁸⁴

Desse modo, seis meses, pelo menos, após a realização do matrimônio, a população das Minas deveria reverenciar o acontecimento através de práticas religiosas visíveis, inclusive, do exterior de suas casas.

O mesmo procedimento foi aplicado por dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel, em fevereiro de 1786, ao divulgar os matrimônios entre membros das famílias reais, portuguesa e espanhola. Assim, ele determinou:

Fazemos saber que havendo nos solicitado demonstrar sem demora com piedade e grandeza que nos for possível os religiosos e fiéis sentimentos do nosso espírito e o júbilo e satisfação com que recebemos da Real mão de sua Majestade fidelíssima a certeza de se acharem felizmente concluídos os casamentos do sereníssimo senhor infante D. João, seu muito amado e prezado filho, com a sereníssima infanta Senhora D. Carlota Joaquina, filha

¹⁸³ AEAM. Livro H14, pp. 93v-94v – Pastoral de dom Frei Manuel da Cruz, 06/12/1760.

¹⁸⁴ Idem.

do Príncipe das Astúrias, e da sereníssima Senhora infanta D. Mariana Vitória, filha de sua Majestade, com o sereníssimo Senhor infante D. Gabriel, filho del rei católico, cujos desposórios não só interessam o aumento da família e casa real, mas também a religião, e repouso público dos reinos de Portugal e Espanha (...) exortamos e mandamos a todos os reverendos párocos do nosso bispado (...) unidos com {seus fregueses} expor decentemente à porta do sacrário o Santíssimo Sacramento e diante dele cantar [?] com as mais preces e orações próprias de iguais solenidades (...).¹⁸⁵

Além disso, o prelado concedeu indulgência plenária a todos que “contritos e confessados receberem a comunhão e chorarem pela felicidade dos ditos casamentos”. Determinou aos párocos que fizessem, ainda, “os repiques de estilo e {iluminassem} as matrizes e casas de sua habitação (...) em sinal e demonstração do sobredito prazer e satisfação pública”.¹⁸⁶

Percebe-se que, embora tenha havido alguma alteração entre os programas religiosos estabelecidos pelos dois bispos para se reverenciar os matrimônios de membros da família real, em ambos os casos tais cerimônias implicaram o incentivo às práticas religiosas, reafirmando a crença de que esses exercícios interferiam de fato na sorte dos consórcios.

Essa mesma medida foi empregada nos casos de nascimento, enfermidade e morte de membros da família real. Tanto é que, em junho de 1792, dom Frei Domingos ordenou ao vigário da vara de Vila Rica que despachasse uma portaria informando sobre a enfermidade da rainha D. Maria I, na qual consta:

(...) aos reverendos párocos das freguesias desta Vila (...) convoquem a todo o clero das suas respectivas freguesias e admoestem a todo o povo a toque

¹⁸⁵ AEAM. Livro II, pp. 111v-112 – Pastoral de dom Frei Domingos, 15/02/1786.

¹⁸⁶ Idem.

de sino, para que todos congregados façam preces a Deus Nosso Senhor todo poderoso na presença do Santíssimo Sacramento da Eucaristia e na forma do Ritual Romano pelo tempo de três dias sucessivos para alcançarmos o total e inteiro restabelecimento da moléstia, que padece a Nossa Augusta Soberana, e, outrossim, manda o nosso Excelentíssimo prelado que todos os sacerdotes que dizerem missa privada ou solene [dêem?] a oração para os enfermos, acomodando-a no singular a Rainha (...) cuja oração será continuada {até} constar da total reparação da preciosa vida e saúde de Nossa Augusta Soberana (...).¹⁸⁷

Nesse caso específico, além de se indicar missas, preces, orações para enfermos, houve a orientação para que se dispusessem do Santíssimo Sacramento. Isto porque, como já foi assinalado, dona Maria I era devota dessa expressão religiosa. Exceto esta, as demais orientações referentes às práticas religiosas foram determinadas pelo provisor da Sé de Mariana, quando da enfermidade de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel. Assim, assinalou-se:

Faço saber ao reverendíssimo Cabido, aos reverendos párocos e sacerdotes e mais povo deste bispado, que o Excelentíssimo Senhor Bispo dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel se acha gravemente enfermo de [queixa?] que [?] se a Majestade divina a não proteger, e para conservação desta mais estimada e preciosa vida, que todos devemos desejar a um Príncipe da Igreja cuja vida sempre foi grata e útil a todos os seus súditos, devemos todos uniformemente rogar a Deus com humilde súplicas pela mesma e para com mais eficácia promover as rogativas na presença do Divino Pai e Senhor de misericórdia, mando aos reverendos párocos deste termo (...) convoquem por aviso a todo o seu clero e ao povo a toque de sino e dirijam a Deus Nosso Senhor as rogativas na forma que determina o Ritual Romano por espaço de oito dias dizendo na missa que celebrarem a oração para os enfermos pelo tempo que durar a enfermidade do dito senhor (...).¹⁸⁸

¹⁸⁷ AEAM. Livro II, pp. 114v-115 – Edital de dom Frei Domingos, 09/06/1792.

¹⁸⁸ AEAM. Livro H 14, p. 162 – Edital de 03 de junho de 1793.

Nota-se, portanto, que diante da enfermidade, os católicos deveriam se congregiar e realizar visíveis práticas religiosas para tentar, com isso, adquirir a graça divina. Na ocasião de morte, os bispos também estipularam os exercícios religiosos, destacando os sufrágios e o luto. Dom Frei Manuel procedeu dessa forma, ao anunciar a morte de D. João V, em dezembro de 1750, ordenando que

(...) em virtude da santa obediência que a todas as pessoas eclesiásticas tragam luto, conforme as suas possibilidades por tempo de seis meses distinguindo-se entre todos os reverendos ministros e párocos por respeito dos seus empregos e que os reverendos párocos deste nosso bispado façam nas suas paróquias um ofício solene e os que assistirem a ele sendo sacerdotes orem uma missa nesse dia e os que não o forem incorporarão suas orações com os sacrifícios dos que o são oferecendo não só nesse mas também no demais dias repetidas súplicas { pela alma do rei} (...).¹⁸⁹

Do mesmo modo, dom Frei Domingos, meses depois do falecimento da sereníssima Senhora Mariana Vitória, determinou aos párocos e fregueses que realizassem rogativas, orações, missas e guardassem luto pela intenção da alma da referida soberana, salientando que

(...) celebrem todos com um ofício e missa solene as reais exéquias, além do culto interior, fervor e devoção indispensáveis a um ato tão religioso e católico, se empregará também toda a pompa e magnificência exterior que pede {tal evento} (...).¹⁹⁰

Assim, em tais circunstâncias, destaca-se a preocupação com o destino da alma do morto. Por isso, o cabido despachou um edital em 22 de junho de 1793, declarando que

¹⁸⁹ AEAM. Livro H14, p. 58 – Pastoral de dom Frei Manuel da Cruz, 20/12/1750.

¹⁹⁰ AEAM. Livro I, pp. 68-68v – Pastoral de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel, 11/05/1781.

O Excelentíssimo Senhor dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel da boa memória bispo que acabou de ser desta diocese [?] depois de sofrer com resignação cristã e sinais de uma alma pura e inocente os incômodos da mortal enfermidade de que foi atacado, deixando [edificado?] os ânimos de todos os que lhe assistiram com atos de uma verdadeira piedade e muito conformado da feliz carreira da sua vida, recebido todos os sacramentos da Igreja finalmente acabou no ósculo do Senhor antes da meia noite do dia dezesseis do corrente mês, e como este fúnebre, triste e inesperado acidente pôs em os nossos fracos ombros o peso daquele sagrado e importante ministério (...) entendemos que a primeira deve ser excitar e comover a piedade dos fiéis {para realizar os sufrágios em intenção da alma de dom Frei Domingos} (...).¹⁹¹

Embora, nessas últimas linhas, tenham se destacado apenas as práticas religiosas e devocionais diante de acontecimentos que acometeram membros da família real e o bispo da diocese de Mariana, é importante relembrar que a capitania de Minas Gerais sediou inúmeras irmandades, as quais garantiam aos seus membros a solidariedade dos irmãos em casos de doença e de morte por meio de práticas devocionais aos santos e demais prédicas religiosas, que foram mencionadas no primeiro capítulo desse estudo.

Conclui-se, portanto, que as práticas religiosas e devocionais era o que dava sustentação à visão de mundo católica que se pretendeu introjetar na capitania de Minas Gerais, bem como permitiam aos bispos ter visibilidade quanto a tal intento. Todavia, a materialização dessa visão de mundo apenas seria possível se houvesse um corpo eclesiástico, qualificado e coeso, agindo em suas paróquias de acordo com as determinações dos prelados. Porém, ao se analisar a ação pastoral dos antístites de Mariana, notou-se que eles esbarraram

¹⁹¹ AEAM. Livro II, p. 115-115v – Edital do cabido, 22/06/1793.

continuamente na desobediência, por conseguinte, negligência de párocos e eclesiásticos, corroborando, desse modo, os apontamentos sobre Minas do século XVIII, segundo os quais o clero mineiro era indisciplinado a ponto de não se diferenciar dos leigos. Apesar dessa evidência – que, aliás, é bastante difundida pela historiografia e, como tal, bastante generalizada –, as cartas e visitas pastorais dos bispos revelam a insistência dos mesmos para reverter essa tendência desviante do clero, bem como aquela dos fiéis. Assim sendo, é possível confirmar os apontamentos relativos a Capitania no que tange à tensão entre a norma que se procurava implantar e a prática realizada na região.

Outro aspecto revelado através da ação pastoral dos prelados, refere-se ao que se pode denominar resistência do primeiro bispo de Mariana ao intento reformador de Pombal, o que ficou evidenciado através da divulgação do catecismo que dom Frei Manuel procurou difundir no bispado, da difusão do programa salvífico, ancorado em Trento e empreendido pelos jesuítas, que ele procurou implementar, do incentivo à devoção aos Sagrados Corações de Jesus, Maria e José, bem como através da tentativa de viabilizar a canonização de Anchieta.

Observou-se, ainda, que não houve alteração do programa pastoral empreendido pelos bispos em estudo, embora dom Frei Domingos tenha governado o bispado no período de efervescência de idéias iluministas na capitania de Minas Gerais, e, de certa forma, sofrido uma maior intervenção do poder régio no que se refere às práticas devocionais. Notou-se, portanto, que, para além de qualquer influência iluminista, esse prelado procurou implementar as resoluções do Concílio de Trento e das *Constituições Primeiras da Bahia*. Assim,

percebe-se que os dois bispos de Mariana enfrentaram, de um modo geral, as mesmas questões, guardando diferenças pouco expressivas entre suas ações.

Considerações Finais:

Procurou-se realizar, ao longo desse estudo, uma análise comparativa das ações pastorais de dom Frei Manuel da Cruz (1748-1764) e de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel (1780-1793), a fim de indicar quais teriam sido os traços culturais que influenciaram suas pastorais e, sobretudo, para perceber se teria havido alteração entre as duas práticas, já que o último governo episcopal ocorreu nas últimas décadas do século XVIII, apontado pela historiografia como período de circulação de idéias iluministas na capitania de Minas Gerais.

Ao se analisarem as cartas e visitas pastorais, foi possível notar, entretanto, que ambos os bispos pautaram suas orientações pastorais pelas resoluções do Concílio de Trento e pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, evidenciando, desse modo, que eles estavam inscritos na linha dos bispos reformadores da Colônia. Diante disso, destacaram-se os principais temas abordados por eles, o que foi possível agrupar em três níveis de orientações pastorais: a difusão da visão de mundo católica na capitania de Minas Gerais, a organização administrativa do bispado e as práticas religiosas e devocionais. Paralelamente, buscou-se notar, em linhas gerais, a relação entre Igreja e Estado na capitania.

Antes de tratar da ação pastoral dos bispos, observou-se que a região mineradora, desde os seus primórdios, foi espaço de trânsito, convivência e intimidade entre populações provenientes de diferentes regiões da Colônia, da Metrópole e da Europa, configurando uma sociedade caracterizada, segundo a historiografia, pela interpenetração social, conseqüentemente, pela miscigenação

étnica. Tal caracterização não a diferenciava em muito das demais sociedades da América portuguesa, todavia, esse traço teria irrompido o “princípio de igualdade” que deveria nortear as relações matrimoniais do reino e domínios portugueses. Além deste, outros motivos como, por exemplo, a pobreza e a burocracia para se realizar os matrimônios, talvez tenham acarretado os elevados índices de concubinato, prostituição e filhos ilegítimos, apresentados comumente pelos estudos sobre Minas Gerais setecentista.

Sendo assim, a sociedade mineradora teria se constituído sob a égide da tensão entre normas e práticas, já que os referidos índices contradiziam as exigências da Coroa. Acrescentou-se, ainda, que a capitania de Minas Gerais teria sido espaço de revoltas freqüentes e de extravios de ouro e de diamantes, apontados como indicativos da resistência dos colonos às normas metropolitanas.

Dessa forma, a Igreja associada ao Estado, quer pelo regime de padroado, quer pela tradição teológico-política, procurou conter e reverter esse quadro social das Minas, colaborando, portanto, com o intento metropolitano de estabelecer a ordem na região. Para tanto, os prelados, autoridade máxima da Igreja no bispado, despacharam cartas pastorais e realizaram visitas diocesanas, ancoradas, como foi assinalado, na legislação eclesiástica (*Decretos Tridentinos e Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*).

Baseando-se no *corpus* normativo da Igreja, os dois bispos difundiram a doutrina católica, relacionando as transgressões cometidas pelos fiéis e, também, pelos clérigos a pecados. Dessa maneira, assinalaram que os pecados comprometiam o destino da alma após a morte corpórea e, ainda, eram responsáveis pelos castigos provenientes da Justiça divina, que poderiam se

manifestar de forma coletiva, isto é, destinados a toda a sociedade como, por exemplo, epidemias e terremotos; ou de forma individual como, por exemplo, enfermidades e prejuízos com morte de cativos. Certamente, esse tipo de orientação deve ter suscitado tanto a prática da delação quanto da vigília, o que talvez tenha sido a causa de inúmeras devassas eclesiásticas na capitania de Minas Gerais.

Além disso, ambos os bispos difundiram a visão de mundo católica, reforçada pelo Concílio de Trento, fazendo menção, em suas pastorais, à “geografia do além”, segundo a qual a alma poderia ir para o paraíso, para o inferno ou para o purgatório, dependendo da conduta adotada em vida. Nesse sentido, difundiram o programa salvífico de Trento, reafirmando a idéia de que os pecados eram responsáveis pelas desgraças coletivas e individuais, o que comprometia a salvação. Porém, apontaram que era possível se livrar deles através da obtenção dos sacramentos e, sobretudo, de penitências, que poderiam ser realizadas no período da desobriga quaresmal, como também através da aquisição de indulgências, distribuídas ao longo das duas gestões episcopais.

Observou-se, contudo, que, enquanto dom Frei Manuel distribuiu indulgências concedidas diretamente pelo pontífice e por ele mesmo, estimulando, então, as práticas religiosas e devocionais na capitania, dom Frei Domingos, por sua vez, distribuiu-nas por determinação de dona Maria I, que solicitou tal concessão ao Papa. Desse modo, percebeu-se, entre outros indícios, uma maior intervenção régia nas questões religiosas, sobretudo ao que se refere as práticas devocionais durante esse governo episcopal.

Ancorando-se no suporte teológico reforçado por Trento, os dois antístites, sem apresentarem diferenças quanto à forma, mais sim quanto ao conteúdo, admoestaram os clérigos e fregueses sobre os pecados de concubinato, ilegitimidade, furto, enfim, de desobediência às leis de Deus e da Igreja, sendo que esta última também prescrevia a fidelidade ao Rei. Assim, foi possível sugerir que a difusão da doutrina católica em Minas Gerais, além de procurar catequizar os fiéis, como se mostrou ao longo desse estudo, serviu para procurar estabelecer a ordem metropolitana na região, segundo a qual era preciso tentar normatizar as práticas dos colonos.

Esse intento, evidentemente, ia ao encontro das resoluções tridentinas e das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, relativas ao controle efetivo da vida cotidiana dos fiéis, que, por sua vez, prescreviam sobre o fortalecimento da estrutura eclesiástica, a fim de garantir a reforma dos costumes e da moral tanto dos fiéis quanto do baixo-clero. Para viabilizar esse propósito, os bispos procuraram, através de suas ações pastorais, organizar o bispado de Mariana e vitalizar as unidades eclesiásticas.

A organização do bispado exigiu a estruturação do “sistema de paróquias”, que implicou orientações pastorais em duas direções: a primeira refere-se à formação e uniformização do corpo eclesiástico; a segunda refere-se à visibilidade administrativa dos ofícios religiosos realizados nas paróquias.

Desse modo, os bispos fizeram registrar diversas pastorais, enfatizando o controle das licenças eclesiásticas, o delineamento das instâncias de atuação de párocos e capelães e a qualificação de clérigos através de conferências de moral,

que seriam proferidas ou acompanhadas pelos párocos, e do estudo das *Constituições*.

Essas medidas revelaram que ambos os bispos procuraram, além de fortalecer a hierarquia da Igreja, obter um corpo eclesiástico devidamente licenciado para exercer o ofício religioso nas paróquias, isto é, submetido ao controle da instituição, coeso e qualificado, conforme as prescrições da legislação que regia o bispado. No entanto, há de se colocar a seguinte questão: considerando que dom Frei Manuel já havia procurado implementar esse propósito no bispado de Mariana, por que razão dom Frei Domingos o retomou?

Uma das explicações possíveis, evidentemente, é porque a ação do primeiro bispo de Mariana, em relação a esta matéria, não alcançou o resultado esperado, exigindo que dom Frei Domingos a retomasse, já que era um empreendedor das resoluções tridentinas. Porém, isto também é explicado devido ao fato de o bispado ter ficado vacante por dezesseis anos entre as duas gestões, o que teria acarretado, nesse período, o relaxamento moral e dos costumes tanto de clérigos quanto de fiéis. Além disso, o êxito do referido propósito dependia da atuação dos párocos, que não conseguiam cumprir as determinações episcopais, talvez porque representassem uma pequena parcela do baixo clero, sendo responsáveis pelas demais, ou, ainda, porque os capelães não se submetiam a eles à medida que eram funcionários das irmandades.

De qualquer modo, notou-se que em várias pastorais os dois prelados chamaram a atenção para a negligência de párocos e eclesiásticos, o que confirmou, por um lado, os apontamentos da historiografia quanto ao clero mineiro ter sido indisciplinado e desobediente mas, por outro, revelou a insistência dos

bispos em reverter esse quadro. Percebeu-se, ainda, que dom Frei Domingos foi ainda mais enfático que dom Frei Manuel no que tange à exigência para que os clérigos se disciplinassem, remetendo-se sempre às prescrições e punições das *Constituições*.

Quanto à visibilidade administrativa do ofício religioso, procuraram obtê-la através da observação das licenças eclesiásticas, que possibilitavam controlar os sacerdotes que circulavam e exerciam ofícios nas paróquias, e, também, através dos livros de registros de sacramentos que os párocos deveriam confeccionar. Sendo assim, os bispos continuamente advertiram os párocos para realizarem os registros de batismo, casamento e morte ocorridos nas freguesias. Tais livros permitiam aos visitantes do bispado perceber o empenho dos clérigos na realização dos ofícios religiosos e a aplicação dos fregueses na obtenção dos sacramentos, por conseguinte, configuravam-se em instrumentos de registros e controle das atividades paroquiais.

Outro eixo que se destacou na ação pastoral dos bispos de Mariana compreende um conjunto de orientações pastorais que, em última análise, direcionava todas as atividades religiosas do bispado para o âmbito das unidades eclesiásticas. Desse modo, atendo-se às práticas religiosas e devocionais, os dois antístites procuraram vitalizar as paróquias, insistindo em orientações sobre as condições materiais dos templos religiosos, sobre o ensino da doutrina aos fregueses, sobre a administração dos sacramentos e, especialmente, sobre as práticas religiosas e devocionais realizadas nas freguesias.

Ao se referirem às condições materiais dos templos religiosos, os prelados observaram que algumas igrejas matrizes não seguiram as prescrições

da legislação eclesiástica quanto às instalações, ornamentos e demais condições necessárias para a realização do culto divino, devido à falta de provimentos, que deveriam ser concedidos pela Coroa. Essa observação foi comum aos dois bispos, entretanto, dom Frei Manuel, diante dessa situação, ordenou ao pároco que recorresse ao monarca, através da Mesa de Consciência e Ordens, para sanar o problema; já dom Frei Domingos não fez menção alguma à Coroa e atribuiu a responsabilidade de reparar as igrejas aos fregueses. Assim, percebeu-se que, apesar de os prelados se preocuparem em implantar as resoluções eclesiásticas no bispado de Mariana, depararam-se com a negligência da Coroa, o que confirmou os apontamentos da historiografia sobre essa questão. Além disso, foram adotados procedimentos diferentes para viabilizar tal intento, sendo a medida de dom Frei Domingos complacente com a omissão da rainha.

Em relação ao ensino da doutrina católica aos fregueses, observou-se que os dois bispos difundiram amplamente essa orientação no bispado de Mariana, determinando aos párocos que a executasse através de diferentes meios: nas ocasiões apropriadas e previamente definidas para esse fim, através de sermões, que deveriam ser realizados durante as missas, e, ainda, através do exercício da oração mental, sendo que o aprendizado da doutrina era quesito para a obtenção de sacramentos.

Dom Frei Manuel da Cruz e dom Frei Domingos da Encarnação Pontével estabeleceram, ainda, que os párocos deveriam ensinar a doutrina através do *Catecismo Romano*. Como esse catecismo era uma versão simplificada dos *Decretos Tridentinos*, destinada à evangelização dos católicos, a orientação para a sua utilização reafirmou que os prelados de Mariana seguiram

as determinações do Concílio de Trento, apesar de Pombal ter indicado, possivelmente, a aplicação do *Catecismo de Montpellier* em detrimento do tridentino.

Verificou-se, ainda em relação a essa matéria, que nas pastorais de dom Frei Manuel o público alvo para o ensino da doutrina eram os escravos. Destarte, a insistência dessa orientação revelou, por um lado, a tentativa de catequizar os escravos, apesar da resistência de seus proprietários, e, por outro, que nas questões religiosas a Igreja não se submeteu aos interesses dos senhores.

Essa mesma medida foi adotada em relação à distribuição do sacramento matrimonial aos escravos, indicando a tentativa de dom Frei Manuel de pôr termo às relações de concubinato entre essa população.

Os dois bispos também foram bastante atenciosos quanto à administração dos sacramentos, tecendo orientações sobre todos eles, mas enfatizando especialmente o da confissão no período da desobriga quaresmal. Tal ocasião, que implicava os sacramentos da confissão e da eucaristia, foi reforçada, como se mostrou, pelo Concílio de Trento, pois possibilitava intervir na vida cotidiana dos fiéis, aplicando a eles atos de penitência, diante da atrição, isto é, do arrependimento frente ao pecado. Essa medida, como foi assinalado, confirmou a posição de Fernando Londoño quanto à desobriga permitir “restaurar o controle sobre os fiéis, efetivando uma das metas da reforma”.¹

¹ Fernando Londoño. *Público e Escandaloso: Igreja e concubinato no Antigo Bispado do Rio de Janeiro*. São Paulo, 1992 (Tese de doutoramento apresentada ao Dept ° de História da FFLCH da USP), p. 197.

Além de insistirem na desobriga quaresmal, os dois prelados tentaram reformar os costumes dos fiéis proibindo as manifestações culturais que contradiziam os ditames da doutrina, como, por exemplo, os batuques e calundures, que eram considerados de cunho profano. Acrescentaram-se a essa postura, determinações pastorais que visaram restringir a autonomia das irmandades de Minas Gerais. Desse modo, os dois prelados, além de submeterem todas as manifestações culturais ao controle da instituição eclesiástica, procuraram implementar a reforma católica na capitania de Minas Gerais.

Esse intento foi verificado, ainda, através do incentivo às práticas religiosas e devocionais que deveriam ocorrer nas freguesias. As primeiras foram estimuladas a partir dos atos de penitências, prescritos, como foi mostrado, na ocasião da desobriga quaresmal, na obtenção de indulgências e sacramentos e em meio ao nascimento, casamento e morte de membros da família real, bem como da enfermidade e morte de autoridades eclesiásticas. Nessas circunstâncias, os fregueses deveriam fazer jejuns, novenas, procissões, orações, visitar igrejas, freqüentar missas, dar esmolas e chorar com lágrimas.

Observou-se que esses gestos de religiosidade em Minas Gerais, assim como em São Paulo, estimulavam a exteriorização da fé católica, permitindo ter visibilidade da vivência religiosa, o que ia ao encontro das resoluções do Concílio de Trento. Do mesmo modo, tais práticas deveriam ser realizadas em prol dos santos, que, de acordo com a doutrina, intercediam a favor dos devotos. Nesse sentido, considerando o elevado número de irmandades de devoção na Capitania, inferiu-se que essas práticas foram bastante comuns na região.

Todavia, os bispos de Mariana procuraram incentivar algumas devoções em particular, amiúde, concedendo indulgências, isto é, perdão dos pecados, para quem as realizasse. Nesse sentido, as devoções mais propagadas pelos bispos de Mariana foram aos Sagrados Corações, à Nossa Senhora e ao Santíssimo Sacramento.

Percebeu-se que o incentivo de dom Frei Manuel da Cruz às práticas religiosas e devocionais no bispado de Mariana configuraram-se, às vezes, como resistência ao reformismo ilustrado promovido pelo Marquês de Pombal. Assim, esse prelado incentivou a devoção aos Sagrados Corações através do exercício da caridade, apesar de Pombal se opor a ela, do mesmo modo que procurou viabilizar o processo de beatificação do padre José de Anchieta, durante o período em que os jesuítas estavam sendo banidos do reino e domínios portugueses.

Por outro lado, apontou-se que, embora ambos os bispos tenham procurado estimular as práticas religiosas e devocionais no bispado de Mariana, dom Frei Domingos somente incentivou essas últimas mediante as determinações de dona Maria I. Tal fato revelou uma certa diferença entre a atuação pastoral dos dois bispos estudados, principalmente, porque na gestão de Pontevel, conforme mencionado, teria ocorrido uma maior intervenção do poder régio, bem como complacência desse prelado em relação às posturas da Coroa.

Saliente-se que a proposta inicial desse trabalho consistia em demonstrar as diferenças entre as orientações pastorais dos dois prelados, partindo, para tanto, da seguinte hipótese: dom Frei Manuel teria sido empreendedor das orientações tridentinas e Pontevel teria sido influenciado pelo pensamento iluminista. Todavia, a documentação acabou por evidenciar uma

situação – no que tange ao segundo bispo – bastante distinta da imaginada, conforme foi visto. Além disso, destaca-se que foi localizado um volume bem maior de pastorais do primeiro bispo de Mariana e o fato de existirem poucas pastorais disponíveis de Pontevel pode ter acobertado certas posições. Porém, para o momento fica evidente a orientação tridentina do bispo Pontevel.

Dessa maneira, concluiu-se que não houve alteração do programa pastoral empreendido pelos bispos em estudo, embora dom Frei Domingos tenha governado o bispado no período de efervescência de idéias iluministas na Capitania, e, de certa forma, sofrido maior intervenção do poder régio. Notou-se, portanto, que, para além de qualquer outra influência, os dois prelados procuraram implementar as resoluções do Concílio de Trento e das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Assim, eles enfrentaram, de um modo geral, as mesmas questões, sobretudo, em relação à desobediência dos eclesiásticos e de fiéis no que tange à aplicação de suas determinações, guardando diferenças pouco expressivas entre suas ações.

Diante disso, as proposições, segundo as quais Minas Gerais setecentista teria sido *locus* de tensão entre as normas que se procuravam implantar e as práticas exercidas pela população, também se confirmaram na esfera da ação pastoral. Assim, foram emprestadas as palavras de Lana Lage da Gama Lima:

(...)os bispos reformadores atuaram, empenhando-se na estruturação e consolidação de um sistema de paróquias, e na mobilização do clero paroquial para controlar e registrar a vida dos fiéis.²

² Lana Lage da Gama Lima. *A Confissão pelo Averso: o crime de solicitação no Brasil Colonial*. São Paulo, 1990. (Tese de Doutorado apresentada ao Dept ° de História da FFCH da USP). pp. 169-170.

Anexo 1 – Relação das pastorais e visitas diocesanas (1748-1793): montagem de banco de dados para efeito de análise.

1. Localização dos documentos:

Para confeccionar um banco de dados, dedicamo-nos à coleta de dados das pastorais emitidas pelos bispos, depositadas no Arquivo Episcopal da Arquidiocese de Mariana. Para tanto, elaboramos um formulário de coleta de dados, contendo a localização do documento no livro (referência do livro e número da folha), a data em que foi emitido, quem o despachou (o nome do bispo), o destinatário (pároco, vigário, fiéis...), o tipo de documento (carta ou visita pastoral), a natureza das cartas (Pastoral, Alvará, Decreto, Ordem Régia, Portaria, Bula ou Breve), os assuntos tratados, a paróquia que o registrou e um espaço para transcrição e resumo.

Assim, preenchemos o formulário, ou seja, coletamos dados das cartas e visitas pastorais dos referidos bispos nos livros manuscritos pertencentes ao acervo do Arquivo Episcopal da Arquidiocese de Mariana (AEAM) e realizamos algumas tabelas, a fim de melhor visualizar a documentação.

- Tabelas do material coletado:

A partir de um levantamento geral da documentação contida nos livros pesquisados, obtivemos o seguinte quadro:

Tabela I – Levantamento do volume da documentação dos bispos (1748-1793)

Livros	dom Frei Manuel	dom Frei Domingos	Total
L I	22	08	30
L II	32	12	44
L III	28	0	28
L IV	0	14	14
W 03	5	0	05
W 41	29	0	29
H 14	36	16	52
Total geral	152	50	202
Datas repetidas	41	10	51

A partir da confecção do banco de dados, foi possível precisar o volume da documentação a ser analisada, conforme o quadro abaixo:

Quadro 1 – Pastorais consultadas:

Pastorais consultadas	203
Pastorais ilegíveis	07
Pastorais repetidas	91
Pastorais p/ análise	105

Como as pastorais compreendem cartas pastorais e visitas diocesanas, documentos de tipos distintos, resolvemos apresentá-las separadamente, de acordo com os bispos que as emitiram e as realizaram, como segue no quadro abaixo:

Quadro II – cartas e visitas pastorais:

Bispos	dom Frei Manuel	dom Frei Domingos	dom Frei Antônio de Guadalupe ¹	Total
Visitas	18	01 ²	0	19
Cartas	48	37	01	86
Total	66	38	01	105

Ao lermos as cartas pastorais, procuramos definir a natureza do documento, isto é, se a carta emitida pelo bispo se tratava da divulgação de determinações régias, do papa, ou se expressava a iniciativa do próprio bispo. Tal levantamento segue nos seguintes quadros:

Quadro III – Natureza da cartas pastorais:

Bispos	Dom Frei Manuel	dom Frei Domingos
Bula	14	03
Breve	03	03
Decretos	01	02
Alvarás	01	06
Ordens Régias	16	05
Portarias	0	04
Cartas pastorais	13	14
Total	48	37

¹ Transcrevemos uma carta pastoral de dom Frei Antônio de Guadalupe porque seus preceitos foram frequentemente mencionados nas pastorais de seus sucessores.

² Trata-se da única visita que encontramos de dom Frei Domingos. Assim mesmo, localizamo-na no Arm. 06, Prateleira C, livro 18: Pastorais de Barbacena: 1757-1829.

Quadro IV: Determinação do teor da carta:

Determinação	dom Frei Manuel	dom Frei Domingos
Roma	17	06
Coroa	18	17 ³
Bispo	13	14
Total	48	37

Através desse levantamento foi possível perceber que a metade das bulas e breves emitidas pelo pontífice na gestão de dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel resultaram de súplicas ou impetrações da Rainha. Sendo assim, elas não foram registradas como atos de Roma mas como determinações régias, embora despachadas pelo Papa ou com o seu consentimento.⁴ De qualquer modo, o número de cartas que configuram expressão romana nas cartas pastorais de dom Frei Domingos é inferior às emitidas na gestão de dom Frei Manuel da Cruz.

Um outro levantamento possível através do banco de dados é o referente às visitas pastorais, que eram realizadas nas paróquias ou freguesias, pelo próprio bispo ou por um eclesiástico que ele nomeava, denominado visitador. Das dezenove visitas pastorais encontradas e consultadas destacamos no quadro abaixo: a data, o local que foi visitado e o nome do visitador.

³ Dessas pastorais, cujo teor foi determinado pela Rainha, há seis cartas que expressam inter-relação com Roma, ou seja, são determinações régias expedidas após o consentimento do Papa.

⁴ Tal relação sugere o intervencionismo da Rainha nas questões religiosas, corroborando a historiografia que discorre sobre o regalismo no período abordado. Essa questão foi tratada no momento da análise.

Quadro V: Visitas pastorais de dom Frei Manuel (1748-1764) e de dom Frei Domingos (1779-1793):

Data	Local	Visitador
11/09/48	Boa Viagem do Curral D'El Rey	Miguel de Carvalho
20/08/49	Catas Altas	Dom Frei Manuel
05/10/49	Catedral de Mariana	Dom Frei Manuel
23/11/49	Ouro Branco	Miguel de Almeida
15/08/50	Boa Viagem do Curral DÉI Rey	Ilegível
12/08/53	Ouro Branco	Dom Frei Manuel
20/08/53	Curral DÉI Rey	Ilegível
23/10/53	S. João B. do Morro Grande	Vigário colado de Sabará
29/10/56	Curral DÉI Rey	Ilegível
08/01/57	Morro Grande	Theodoro Jacome
18/02/58	Inficcionado	José dos Santos
04/03/58	Catas Altas	José dos Santos
15/08/59	Morro Grande	José dos Santos
11/11/59	Curral DÉI Rey	José dos Santos
08/07/60	Nomea visitador p/ o Bispado	José dos Santos
15/05/61	Ouro Branco	José dos Santos
23/08/61	Inficcionado	José dos Santos
30/08/61	Catas Altas	José dos Santos
07/10/81*	Borda do Campo/ Barbacena	Dom Frei Domingos

FONTE: Livros de pastorais depositados no AEAM

* Trata-se da única visita pastoral de dom Frei Domingos que localizamos.

Através do banco de dados foi possível relacionar o número de pastorais emitidas anualmente por cada bispo, conforme o quadro abaixo, considerando as visitas e cartas pastorais:

Quadro VI: Pastorais emitidas anualmente pelos bispos:

Dom Frei Manuel	Dom Frei Domingos
Ano/ número de pastorais	Ano/ número de pastorais
1748 – 3	1779 – 4
1749 – 7	1780 – 7
1750 – 5	1781 – 3
1751 – 2	1782 – 5
1752 – 2	1783 – 1
1753 – 6	1784 – 3
1754 – 0*	1785 – 1
1755 – 3	1786 – 2
1756 – 6	1787 – 1
1757 – 8	1788 – 1
1758 – 5	1789 – 3
1759 – 6	1790 – 2
1760 – 5	1791 – 0*
1761 – 4	1792 – 1
1762 – 3	1793 – 4
1763 – 0*	
1764 – 1	
Total : 66	Total : 38

* nesses anos não foram localizadas pastorais nos livros consultados.

2.- “Tipologia” das pastorais:

Percebemos através dessa atividade que as pastorais se dividem em dois tipos de documentos, a saber: as cartas emitidas pelos bispos e os capítulos escritos durante as visitas episcopais.

A natureza dessas fontes é distinta. As cartas pastorais tratavam, normalmente, de aspectos gerais, destinados a todo o bispado – por exemplo, sobre os sacramentos, festas de santo, doutrina, indulgências, penitências, etc. – e, somente diante de algumas circunstâncias, referiam-se a uma determinada localidade – por exemplo, diante de questões envolvendo a cobrança de taxas eclesiais de uma determinada paróquia, ou diante de fraudes cometidas por alguns eclesiais de certas freguesias. Desse modo, nesses casos eram destinadas a freguesias específicas.

Através das cartas pastorais, os bispos procuravam orientar os eclesiais e os fiéis quanto às práticas religiosas e as ordens estabelecidas pela Coroa e pelo Papa. Assim, transmitia suas determinações, do Rei e do Papa aos párocos, que deveriam passá-las aos capelães e lê-las aos fiéis “durante a estação da missa, isto é, antes da bênção final, no momento reservado aos avisos.”⁵

Já as visitas diocesanas, também denominadas pastorais, implicavam capítulos elaborados durante as visitas do bispo, ou de um visitador por ele nomeado, à freguesias específicas. Essas visitas deveriam ser realizadas

⁵ CAMPOS, Adalgisa Arantes. “A mentalidade religiosa do setecentos: o Curral del Rei e as visitas religiosas. In: *Varia História*. BH, nº 18, set./97, p. 12.

anualmente por todo o bispado, conforme definições das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*.⁶

Ao visitador cabia observar, em cada freguesia, a igreja matriz, os livros de assento e de tombo – nos quais deveriam conter os registros de sacramentos e cópias das visitas anteriores e das pastorais—, verificando se todos os aspectos que envolviam a prática religiosa estavam de acordo com as determinações do prelado e das Constituições. Desse modo, ao “inspecionar” a freguesia, o visitador admoestava o pároco e os paroquianos sobre a situação física da igreja, sobre a administração dos sacramentos, o decoro, as visitas anteriores; enfim, sobre os aspectos ligados ao culto e as práticas religiosas e observados ao longo da visita, redigindo capítulos, nos quais se abordava, em cada qual, um ou mais temas, que deveriam ser copiados no referido livro de tombo, lidos aos fiéis e para serem seguidos por todos.

As visitas pastorais no bispado de Mariana normalmente repetiam as matérias, seguindo um programa, através do qual se acrescentava ou excluía um ou outro capítulo, conforme a localidade.

Após a conclusão da coleta de dados, realizamos o primeiro exercício de classificação das fontes, procurando agrupá-las em grandes eixos temáticos que abrangessem a diversidade de assuntos tratados nas cartas e visitas pastorais. Contudo, considerando que os capítulos das visitas não mostram alterações significativas em relação ao teor das cartas pastorais, resolvemos

⁶ Idem. pp. 11-28. Segundo Adalgisa Campos, no caso do bispado possuir grande extensão territorial a visita poderia ser concluída em cinco anos.

utilizá-los como complemento das cartas pastorais. Por isso, não apresentaremos os temas das visitas nesse espaço.

Realizamos, assim, a classificação inicial das cartas pastorais, dividindo-as em quatro eixos temáticos, a saber: jurisdição/administração, atos solenes, visão de mundo católica e aspectos sociais, que apresentaremos em forma de quadros.

1 – Jurisdição/ administração: totalizam 32 cartas.

Dom Frei Manuel	Dom Frei Domingos
14 cartas	18 cartas

Esse conjunto de cartas pastorais refere-se ao aspecto organizacional do bispado. As cartas que o compõem abordam, sobretudo, a relação entre os bispos e o clero da diocese de Mariana. Esse grupo temático compreende os seguintes sub-temas:

- A) Nomeação, autoridade eclesial, autoridade do bispo;
- B) Desmembramento de paróquia, jurisdição paroquial, livros de registro de sacramentos;
- C) Processo de beatificação, expulsão dos jesuítas, apostasia, disciplina do clero.

2. Atos solenes: totalizam 19 cartas

Dom Frei Manuel	Dom Frei Domingos
08 cartas	11 cartas

O conjunto de pastorais denominado Atos solenes nos possibilitará discorrer sobre as práticas religiosas e devocionais, defendidas pelos bispos e pela Coroa. Esse grupo é constituído dos seguintes sub-temas:

- A. Sobre membros da família real: nascimento, casamento, enfermidade, morte.
- B. Festa de santos
- C. Devoção: Santas Virgens e ao Smo. Sacramento

3 – Visão de mundo católica: totalizam 21 cartas

Dom Frei Manuel	Dom Frei Domingos
18	03

Esse conjunto de pastorais nos remete ao suporte teológico dos bispos. O conjunto é composto dos seguintes subtemas:

- A. Doutrina; catecismo.
- B. Sacramentos; jubileu; indulgência; oração mental; missas; almas.
- C. Purgatório; castigo; pecado; penitência; contrição; salvação.

4 – Aspectos sociais: totalizam 13 cartas

Dom Frei Manuel	Dom Frei Domingos
08	05

Esse grupo de pastorais complementa o anterior – visão de mundo católica –, mas trata diretamente de alguns aspectos sociais do período. É composto dos seguintes subtemas:

- A. Posturas em relação ao Terremoto; epidemia; infestação
- B. Extravio de ouro; cobrança do quinto; dízimos da Igreja
- C. Música; representações (teatro/ escândalo)

Notamos nessa primeira classificação que a questão do padroado perpassa todos os temas acima destacados, manifestando-se através de intervenção régia (Alvarás, decretos, portarias e ordens régias), impetração ao Papa (Bulas e Breves) e estabelecendo relação de fidelidade entre a Coroa e os súditos; por isso, não o destacamos especificamente.

Fontes e Bibliografia

1. Fontes Manuscritas:

1.1. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana

Armário I - Bispo dom Frei Manuel da Cruz

Relatório Decenal enviado à Santa Sé - 1757

pastoral de dom Frei Manuel da Cruz de 28/07/48.

Carta real de D. Maria I – 1789 (1-4-10)

Armário VI - Primeira Prateleira:

Livros de Pastorais

Livro I - Pastorais e Provisões dos Bispos e visitantes – 1727

Livro II- Pastorais e Preceitos – Novembro de 1727 a abril de 1793

Livro III - Pastorais de Dom João da Cruz (contém pastorais de D. Frei Manoel) – 1744

Livro IV- Pastorais, Ordens, Expedientes – 1779 – 1848

Prateleira C

Livro 18 – Livro de tomo de Barbacena

Prateleira H

Livro 14 - Cartas Pastorais de dom Frei Manuel da Cruz, dom Frei da Santíssima Trindade e dom Viçoso.

Prateleira W

Livro 03 - Disposições Pastorais de dom Antônio de Guadalupe 1727 e dom Frei Manuel da Cruz.

Livro 41 - Visitas e Fábrica de N. Sra. Da Conceição e Catas Altas – 1727 a 1831.

1.2 – Arquivo do Museu da Inconfidência/ Casa do Pilar

Livro compilado: correspondências de dom Frei Manuel da Cruz.

Livro 168: livro de notas: *Escritura remuneratória* de dom Frei Domingos.

2. Fontes Impressas

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. (Texto confrontado com a edição de 1711, por Affonso de E. Taunay). São Paulo: Melhoramentos.

Anais do Congresso Comemorativo do Bicentenário da transferência do Governo do Brasil da Cidade de Salvador para o Rio de Janeiro (Congresso de História do Brasil no século XVIII). IHGB, 1963/ Departamento de Imprensa Nacional, 1967.

Baptisterio e Cerimonial dos Sacramentos da Sancta Madre Igreja Romana. Coimbra: Oficina de Luis Seco Frerreira, 1730.

Frei Leopoldo Pires Martins, ° F. M. – *Catecismo Romano.* Petrópolis, Ed. Vozes, 1951.

Manuel Bernardes. *Nova Floresta.* SP: Ed. Anchieta S. A., 1946. V. III. Tomo III (fac similada, 1711).

O Sacrossanto e Ecumenico Concilio de Trento, Lisboa: Oficina de Antônio Rodrigues Galhardo, 1807.

Sebastião José de Carvalho e Melo. *Memórias Secretíssimas do marquês de Pombal e outros escritos.* Portugal: Publicação Europa-América, s/d.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições primeyras do Arcebispado da Bahia.* Feytas e ordenadas pelo illustrissimo e Reverendissimo Senhor D. Sebastião Monteyro da Vide. Coimbra, no Real collegio das Artes da Comp. de Jesus, 1720.

Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia, Metrôpole do Brasil. São Paulo: Antonio Antunes, 1853.

3. Bibliografia.

3.1 Obras de Referência:

BARBOSA, Waldemar. *Dicionário Histórico e Geográfico de Minas Gerais.* BH: Itatiaia, 1995

BLUTEAU, d. Rafael. *Vocabulário português e latino.* Lisboa: Oficina Pascoal da Sylva, 1790.

FLECHOR, Maria Helena Ochi. *Abreviaturas: manuscritos dos séculos XVI ao XIX,* 2ª ed., São Paulo: Arquivo do Estado, 1990.

RODRIGUES, Flávio Carneiro. *Glossário do Arquivo da Arquidiocese de Mariana.* Mimeografado, Mariana, 1995.

SILVA, Antônio de Moraes. *Grande dicionário da língua portuguesa*, 10^a ed., Lisboa: Editorial Confluência, 1956.

VITERBO, J. de Santa Rosa de. *Elucidário das palavras. Termos e frases em Portugal antigamente se usam e que hoje regularmente se ignoram*. Lisboa: Oficina de Simão Tadeu Ferreira, 2 vols., 1798-1799.

3.2. Artigos e Capítulos em Livros.

AGUIAR, Marcos Magalhães. "Capelães e vida associativa na Capitania de Minas Gerais". In: *Varia História* – Revista do Dept^o de História da UFMG – BH, n^o 17, mar/1997.

_____. Tensões e conflitos entre párcos e irmandades na Capitania de Minas Gerais. *Texto de História*. Revista de PG Hist. UNB, vol 5 - n 2, 1997

AZZI, Riolando. "A teologia no Brasil: considerações históricas". In: DIVERSOS. *História da Teologia na América Latina*. SP: Ed. Paulinas, 1981. (Teologia em diálogo).

_____. "Igreja e Estado em Minas Gerais: crítica institucional". In: *Revista do IAC*. Ouro Preto, n^o 0 – Jan./1987.

BOSCHI, Caio C. "As visitas diocesanas e a Inquisição na colônia" In: *Revista Brasileira de História*. SP, ANPUH/Marco Zero, vol. 7 n^o 14, mar/ago de 1987.

_____. "Notas sobre Hegemonia, Igreja e Estado no Antigo Regime". In: *Revista do Dept^o de História*. FAFICH/UFMG, n^o 1, nov/1985.

_____. "O clero e a Inconfidência". In: *Anuário do Museu da Inconfidência*, IX. Ouro Preto: Ministério da Cultura: I.B.P.C., 1993.

CAMPOS, Adalgisa. *A Visão barroca de mundo em D. frei de Guadalupe (1672+1740): seu testamento e pastoral*. *Mimeografado*

_____. "A mentalidade religiosa do setecentos: o Curral del Rei e as visitas religiosas". In: *Varia História*. Revista do Departamento de História da UFMG. BH, n^o 18, set./1997, p. 11-28

_____. "A Morte a Mortificação e o Heroísmo: o "homem comum" e o "santo" na capitania das Minas", In: Ouro Preto: *Revista do IFAC*, n^o 2, 1995.

DAVIS, Natalie. "O Povo e a palavra impressa". In: *Culturas do Povo: sociedade e cultura no início da França Moderna*. RJ: Paz e Terra, 1990.

- DELUMEAU, Jean. "Au Sujet de la Déchristianisation" In: *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*. T. XXII, janv.-mars, 1975
- FIGUEIREDO, Cecília. "Festa e urbanidade em Mariana no século XVIII: as relações entre as festas e a organização da vida urbana". In: *Revista do IFAC*. n° 2. Ouro Preto: UFOP, 1995.
- HANSEN, João Adolfo. "Razão de Estado". In: NOVAES, Adauto (org.). *A Crítica da Razão*. SP: Companhia das Letras, 1996.
- JULIA, Dominique. "O Sacerdote". In: Michel Vovelle (dir). *O homem do iluminismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1997.
- KANTOR, Iris. "Tiraniam e Etiqueta nas Minas Setecentistas". In: *LPH: Revista de História*, Mariana: UFOP, n° 5, 1995.
- MESGRAVIS, Laima. "Os Aspectos Estamentais da Estrutura Social do Brasil Colônia". In: *Revista de Estudos Econômicos*, n° 13 (n° especial), 1983.
- MOTT, Luiz. "O Calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739". In: *Revista do IAC*. Ouro Preto: UFOP, 1994. N° 1.
- _____. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e. (org.) *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. SP: Cia das Letras, 1997 (col. História da vida Privada no Brasil, dirigida por Fernando Novais).
- _____. "Modelo de santidade para um clero devasso: a propósito do cabido de Mariana, 1760". In: *Revista do Departamento de História*, n° 9, Belo Horizonte, 1989.
- PAIVA, Eduardo França. "Testamentos, universo cultural e a salvação das almas nas Minas Gerais do setecentos." In: *Revista do IFAC*. Ouro Preto: UFOP, 1995. n° 2.
- PÉCORA, Alcir. "Vieira, o índio e o corpo místico." In: NOVAES, Adauto (org.) *Tempo e História*: SP: Cia das Letras, 1992.
- RUSSEL-Wood. Centros e Periferias no mundo Luso-Brasileiro. In: *Revista Brasileira de História*. V. 18, n° 36.
- VENÂNCIO, Renato P. e Júnia F. Furtado. "Comerciante, Tratantes e Mascates". In: Mary Del Priore (org.). *Revisão do Paraíso: os brasileiros e o Estado em 500 anos de História*. RJ: Campus, 2000.
- VILLALTA, Luiz Carlos. "O Diabo na Livraria dos Inconfidentes". In: NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e História*. SP: Companhia das Letras, 1992.

VOLPI, Ana Sílvia Scott. "Desvios morais nas duas Margens do Atlântico: concubinato no Minho e em Minas Gerais nos anos setecentos." Texto apresentado no I Encontro Minho/Minas Gerais: população e sociedade (séculos XVIII-XX). Guimarães, outubro de 1998. (mimeografado)

XAVIER, Ângela Barreto. HESPANHA, Antônio Manuel. "A representação da sociedade e do poder." In: José Mattoso (org.) *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, vol. 4, pp. 123-157.

3.3. Livros, Dissertações e Teses

AGUIAR, Marcos Magalhães. *Vila Rica dos Confrades: a sociabilidade confrarial entre negros e mulatos no século XVIII*. São Paulo, 1993. (Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História da USP).

ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e Devotas – Mulheres da Colônia: condição feminina nos Conventos e Recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1770 - 1822*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

ANTUNES, Álvaro de Araújo. *Espelho de Cem Faces; o Universo Relacional do Advogado Setecentista José Pereira Ribeiro*. Belo Horizonte, 1999 (Dissertação de mestrado apresentada ao Dept ° de História da UFMG).

ARAÚJO, Claudete. *Imagens, cotidiano e doutrinas na colônia: uma abordagem de gênero sobre discursos e vivências morais no século XVIII*. SP, 1998. (dissertação de Mestrado apresentada ao Dept ° de História da PUC/SP).

ARAÚJO, José Carlos S. *Igreja Católica no Brasil: um estudo de mentalidade ideológica*. SP: Paulinas, 1986.

AZZI, Riolando. "A teologia no Brasil: considerações históricas." In: *Diversos*. História da Teologia na América Latina. SP: Ed. Paulinas, 1981 (Teologia em diálogo).

AZZI, Riolando. *O Episcopado do Brasil Frente ao Catolicismo Popular*. Petrópolis: Vozes, 1977.

BOEHNER, Philotheus e Etienne Gilson. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1995 (trad. Raimundo Vier).

BOSCHI, Caio C. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.(Ensaio 116).

BOSSY, John. *A Cristandade no Ocidente: 1400-1700*. Lisboa: Edições 70, 1985 (Trad. Maria Amélia Silva Melo).

BOXER, C. R. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Ed. 70, 1981.

_____. *A Idade de Ouro do Brasil*. Brasileira, 1969.

BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*. SP: Cia das letras, 1989.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A Vivência da Morte na Capitania das Minas*. Belo Horizonte, 1986 (Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia da UFMG).

_____. *Cultura Barroca e Manifestações do Rococó nas Gerais*. Ouro Preto: FAOP, 1998.

_____. *A terceira devoção do setecentos mineiro: o culto de São Miguel e Almas*. São Paulo, 1994 (Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da USP).

CARRATO, José Ferreira. *As Minas Gerais e os primórdios do Caraça*. São Paulo: Nacional, 1963 (Brasiliiana, 317).

_____. *Igreja, Iluminismo e Escolas Mineiras Coloniais*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1968.

CHIZOTTI, Geraldo. *O Cabido de Mariana (1747-1820)*. Fanca: UNESP, 1984. (Dissertação de Mestrado apresentado ao Departamento de História da FHDSS).

COELHO, José Efigênio Pinto. *Nossa Senhora do Pilar - um culto emboaba: nova história de Minas Gerais 1700-1720*. Ouro Preto: Imprensa Universitária UFOP, 1991.

COSTA, Iraci del Nero da. *Populações Mineiras*. São Paulo: FIPE, 1981.

DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Ed. Estampa, 1984.

_____. *A Confissão e o Perdão*. SP: Cia das Letras, 1991 (trad. Paulo Neves).

- _____. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Editora Labor, 1973.
- DELUMEAU, Jean. *La Reforma*. Barcelona: Ed. Labor, 1967.
- _____. *O Medo no Ocidente - 1300-1800: uma cidade sitiada*. SP: Cia das Letras, 1989.
- FADEL, Bárbara. *Clero e sociedade: Minas Gerais, 1745-1817*. São Paulo, 1994. (Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da USP).
- FALCON, Francisco. *A Época pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*. SP: Ática, 1993.
- FIGUEIREDO, Luciano. *Barrocas Famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. SP: HUCITEC, 1997.
- _____. *O Averso da Memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, DF: Edunb, 1993.
- _____. *Revoltas, fiscalidade e identidade colonial na América portuguesa- Rio de Janeiro, Bahia e Minas Gerais, 1640-1761*. SP, 1996. (Tese de Doutorado apresentada ao Deptº de História da FFLCH da USP.).
- FOUCAULT, Michel. *O que é o autor?* Lisboa: Passagens, 1992.
- FREITAS, José Higino de. *Aplicação do Decreto Tridentino sobre os Seminários até, 1889*. BH: Ed. São Vicente, 1979.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. 25ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.
- GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*. SP: Cia das Letras, 1987.
- HANSEN, João Adolfo. *A Sátira e o Engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. SP: Cia das Letras, 1989.
- HOORNAERT, Eduardo et all. *História da igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis: Vozes, 1983.

- IGLÉSIAS, Francisco. *Três séculos de Minas*. BH: Biblioteca Pública Estadual Luiz de Bessa, 1985.
- KANTOR, Íris. *Pacto Festivo em Minas Colonial: a entrada triunfal do primeiro bispo na Sé de Mariana*. SP: USP, 1996. (Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História da FFLCH).
- KARNAL, Leandro. *Teatro da Fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. SP: HUCITEC, 1998.
- LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- LEANZA, Deborah D'Almeida *Entre a norma e o desejo: os filhos ilegítimos na sucessão patrimonial (Vilas de São Paulo e Santana do Parnaíba – século XVII)*. Campinas, 2000 (dissertação de mestrado apresentada ao Deptº de História do IFCH da UNICAMP).
- LEWKOWICZ, Ida. *Vida em família: caminhos da igualdade em Minas Gerais (séculos XVIII e XIX)*. São Paulo, 1992. (Tese de Doutorado apresentada ao Deptº de História da FFLCH da USP).
- LIMA, Lana Lage da Gama Lima. *A Confissão pelo Avesso: crime de solicitação no Brasil colonial*. São Paulo, 1990 (Tese de Doutorado apresentada ao Deptº de História da FFLCH da USP).
- LONDOÑO, Fernando. *Público e Escandaloso: Igreja e concubinato no antigo bispado do Rio de Janeiro*. São Paulo, 1992 (Tese de doutoramento apresentada ao Deptº de História da USP).
- MATOS, Henrique Cristiano. *Introdução à História da Igreja*. BH: Ed. O Lutador, 1987.
- MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- _____. *A Devassa da Devassa: a inconfidência mineira, Brasil-Portugal, 1750-1808*. RJ: Paz e Terra, 1978 (Trad. João Maia).
- MEIRELES, Mário. *História da Arquidiocese de São Luís do Maranhão*.
- NEVES, Guilherme Pereira das. *E Receberá Mercê: a Mesa de Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil, 1808-1828*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- OLIVEIRA, Dom Oscar de. *Os dízimos eclesiásticos do Brasil: nos períodos da Colônia e do Império*. Belo Horizonte, 1964. UMG.

PACHECO, Felipe C. *História Eclesiástica do Maranhão*.

PAES, Maria Paula Dias Couto. "As Minas do rei Salomão". In: *Teatro do controle: prudência e persuasão nas Minas de Ouro*. Belo Horizonte, 2000. (Dissertação de Mestrado apresentada ao Deptº de História da FAFICH da UFMG).

PAIVA, Eduardo França. *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. BH, 1993 (Dissertação de mestrado apresentada à UFMG).

PÉCORA, Alcir. *Teatro do sacramento: a unidade Teológico-Retórico-Política dos Sermões de Antônio Vieira*. SP: EDUSP; Campinas: Ed. UNICAMP, 1994.

PIRES, Maria do Carmo. *Juízes e Infratores: o Tribunal Eclesiástico do Bispado de Mariana (1748-1800)*. Franca, 1997. (Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História da UNESP/Franca).

POLETO, Christine. *Art et Pouvoirs a l'Age Baroque: crise mystique et crise esthétique aux XVI et XVII siècles*. Paris: Ed. L'Harmattan, s/d.

POLITO, Ronald. (org.) TRINDADE, José da Santíssima. *Visitas Pastorais de Dom Frei José da Santíssima Trindade (1821-1825)*. BH: Fundação João Pinheiro, 1998.

ROCAFULL, José Gallegos. *La Doctrina Política del P. Francisco Suárez*. México: editorial Jus, 1948.

ROGIER, Aubert e Knowles (org.) *Nova História da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1983 (Trad. Waldomiro Pires Martins) 2ª ed.

RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. Santa Maria: Ed. Pallotti, 1988.

SALGADO, Graça. *Fiscais e Meirinhos: a administração no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira/Pró-Memória, 1985.

SILVA, Marilda Santana. *As Mulheres no Tribunal Eclesiástico do Bispado de Mariana (1748-1830)*. Campinas, 1998 (Dissertação de mestrado apresentada ao Deptº de História da UNICAMP).

SILVEIRA, Marco Antonio. *O Universo do Indistinto: Estado e Sociedade nas Minas setecentistas (1735-1808)*. SP: HUCITEC, 1997.

SOUZA, Laura de M. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

- _____. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *Norma e Conflito: aspectos da história de Minas Gerais no século XVIII*. BH: Editora da UFMG, 1999.
- TRINDADE, Raymundo. *Arquidiocese de Mariana: subsídios para sua história*. 2. ed. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1953.
- VERSIANI, Carlos. *Cultura e autonomia em Minas (1768-1788): a construção do ideário não colonial*. SP, 1996. (dissertação de mestrado apresentada ao deptº de História da USP).
- VILLALTA, Luiz Carlos. *A "torpeza diversificada dos vícios": celibato, concubinato e casamento no mundo dos letrados de Minas Gerais (1748-1801)*. São Paulo, 1993. (Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História da USP).
- _____. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura: Usos do Livro na América Portuguesa*. São Paulo, 2000 (Tese de Doutorado apresentada ao Deptº de História da FFLCH da USP).
- WERNET, Augustin. *A Igreja Paulista no século XIX*. São Paulo: Ática, 1987. (col. Ensaio 120)
- ZANON, Dalila. *A Ação dos Bispos e a Orientação Tridentina em São Paulo (1745-1796)*. Campinas, 1999 (Dissertação de Mestrado apresentada ao Deptº de História do IFCH da UNICAMP).

Errata

Página	Linha	onde se lê	Leia-se
Sumário	14	(1748-793)	(1748-1793)
08	21	Inclusive	inclusive
12	02	Capitania	capitania
15	15	capitania	Capitania
16	13	capitania	Capitania
18	11	capitania	Capitania
26	04	aceita(...)	aceita (...)
103	02	de1753	de 1753
104	26	relatatando	relatando
117	08	eucarista	eucaristia
130	04	todas	todos
149	nota 51	O Povo. E	O Povo e
170	16	Minas	Minas
174	14	exercicia	exercia
194	05	dom Manuel	dom Frei Manuel
218	11	resolução	resoluções