

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Instituto de Ciências Humanas e Filosofia

Programa de Pós-Graduação em História

KATE DAYANNE ARAUJO SOARES

**O GOVERNO EPISCOPAL DE DOM FREI MANUEL DA CRUZ NO BISPADO
DO MARANHÃO (1739-1747)**

Niterói
2016

KATE DAYANNE ARAUJO SOARES

**O GOVERNO EPISCOPAL DE DOM FREI MANUEL DA CRUZ NO BISPADO
DO MARANHÃO (1739-1747)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientadora: Dra. Georgina Silva dos Santos

Niterói
2016

KATE DAYANNE ARAUJO SOARES

**O GOVERNO EPISCOPAL DE DOM FREI MANUEL DA CRUZ NO BISPADO
DO MARANHÃO (1739-1747)**

Banca examinadora:

Profa. Dra. Georgina Silva dos Santos
(Orientadora/ Universidade Federal Fluminense)

Prof. Dr. Anderson José Machado de Oliveira
(Arguidor – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro)

Prof. Dr. Marcelo da Rocha Wanderley
(Arguidor – Universidade Federal Fluminense)

Niterói
2016

Para os meus pais, Benedita e José Mario, pelo amor que nos une e me fortalece.

Para Rafael, companheiro de jornada.

Agradecimentos

Aos funcionários e professores do Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal Fluminense. À Georgina Silva dos Santos, minha orientadora, pela acolhida na UFF e por acompanhar este trabalho com tanta paciência. Sou grata por tudo.

Aos professores que compuseram as bancas de qualificação e defesa, Anderson de Oliveira e Marcelo Wanderley, pela leitura criteriosa, por todas as sugestões e críticas.

Aos funcionários do Arquivo Público do Estado do Maranhão, especialmente à dona Lourdes, dona Conceição e Silvânia.

Agradeço imensamente as contribuições que Hugo Ribeiro da Silva, Jaime Ricardo Gouveia e Yllan de Mattos fizeram ao longo do mestrado.

Aos colegas de turma na UFF e na UFRJ pelas manhãs e tardes agradáveis de estudo.

Ao professor Luciano Raposo Figueiredo pelo estágio na Revista Tempo. Agradeço também o incentivo da minha colega de trabalho Juliana Conceição.

No plano dos afetos não posso deixar de agradecer primeiramente aos meus pais, Benedita e José Mario, por todo amor, dedicação e por acreditarem nos meus sonhos. Nunca poderei retribuir tudo que fazem por mim. A minha gratidão é do tamanho do nosso amor.

Ao meu companheiro de vida, Rafael. Agradeço por todo amor, dedicação, paciência, incentivo. Sem você tudo seria mais difícil.

Aos velhos e novos amigos que sem dúvida tornam a minha vida mais feliz. À Denisy, a irmã que o coração escolheu desde os tempos da escola. Nenhuma distância é maior que a nossa amizade. Ao meu querido Luann pelas boas conversas que se iniciaram nos corredores da UFMA e permanecem até hoje. Ao parceiro nos estudos de Maranhão Colonial, Nivaldo Germano. Ao maninho André Luís pelo carinho e apoio. Às amigas de longuíssima data: Dulce e Jana. À Regiane e família pela acolhida no Rio de Janeiro durante a seleção do mestrado. Não posso deixar de agradecer a família Rosa Leite pela torcida e aos amigos da minha mãe que cuidaram dela quando estive longe.

Às minhas queridas amigas do mestrado: Aryanny Silva, Bruna Dourado, Carolina Martins, Elizabeth de Souza, Flávia Ferro e Rosângela Assunção. Obrigada por tantos

momentos maravilhosos, pelo suporte nas horas difíceis, por atenuarem a saudade de casa, por se tornarem minha família em Niterói.

Aos queridos companheiros da República do Ratón: Arthur, Felipe Gabriel, Gabriela, Guilherme, Jonatan, Reinaldo, Ottavio e Youssef. Foi maravilhoso dividir a casa com vocês.

À Josy e Maurício Maeda, tenho saudades do apartamento 1803.

À Pollyanna Muniz devo muito. Desde a graduação conto com seu apoio, torcida e carinho. Você é a pessoa mais generosa que encontrei na vida acadêmica, grande exemplo de ética e dedicação. Obrigada por tudo!

Caminhos não há
Mas os pés na grama
os inventarão
(Ferreira Gullar)

RESUMO:

Dom frei Manuel da Cruz era monge cisterciense da Ordem de São Bernardo quando foi escolhido por dom João V para governar a Sé vacante do Maranhão. Em 1939 chegou à São Luís, capital do Estado do Maranhão e sede do governo episcopal, onde permaneceu como principal figura da jurisdição espiritual até sua partida para as Minas Gerais em 1747. Esse trabalho analisa alguns aspectos de sua atuação, destacando sua relação com a formação do clero e a moralização dos costumes.

Palavras-chave: Igreja – Maranhão – Bispo – Padres.

ABSTRACT

Dom Frei Manoel da Cruz was Cistercian monk of St. Bernard Order when he was chosen for Dom João V to rule the See vacant of Maranhao. In 1939 he came to São Luís, Maranhão state capital and seat of the episcopal government, where he remained a leading figure of spiritual jurisdiction until his departure for Minas Gerais in 1747. This work analyzes some aspects of its operations, highlighting its relationship with formation of the clergy and the moralization of customs.

Keywords: Church - Maranhão - Bishop - Priests.

GRAFICOS E ILUSTRAÇÕES

| | |
|--|--------|
| Planta da cidade de São Luís do Maranhão (1698) _____ | p. 25 |
| Mapa do Bispado do Maranhão na primeira metade do século XVIII _____ | p. 27 |
| Gráfico 1- Distribuição das ordenações entre os seculares e regulares _____ | p. 34 |
| Quadro de ordenações do clero secular no bispado do Maranhão _____ | p. 35 |
| Gráfico 2- Ordenações de Primeira Tonsura (1739-1747) _____ | p. 64 |
| Gráfico 3- Distribuição das Ordens Sacras entre os anos de 1740-1747 _____ | p. 68 |
| Gráfico 4- Distribuição dos “defeitos” de sangue entre os habilitandos _____ | p. 80 |
| Gráfico 5 - Delitos da visita pastoral _____ | p. 119 |
| Gráfico 6- Distribuição dos acusados e dos delitos _____ | p. 121 |

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| Introdução | 11 |
| CAPÍTULO 1: O BISPADO DO MARANHÃO E O EPISCOPADO | |
| O bispado | 18 |
| De dom Gregório dos Anjos a dom frei José Delgarte: a trajetória dos primeiros bispos do Maranhão | 29 |
| O perfil do episcopado pós-tridentino e o processo de provimento das dioceses | 39 |
| CAPÍTULO 2: A ADMINISTRAÇÃO DIOCESANA NO MARANHÃO | |
| O Seminário | 54 |
| As ordenações do clero secular | 63 |
| CAPÍTULO 3: DISCIPLINAR O REBANHO: A VIA DA PALAVRA E A VIA DO CASTIGO | |
| Párocos encomendados e vigários de vara | 88 |
| Os confesores e o ensino da doutrina | 101 |
| Visitas pastorais: a reforma dos costumes sempre amarga | 111 |
| CONCLUSÃO | 135 |
| FONTES | 137 |
| BIBLIOGRAFIA | 138 |

INTRODUÇÃO

A pesquisa que ora apresento tem como proposta analisar alguns aspectos da ação pastoral de dom frei Manuel da Cruz no bispado do Maranhão entre os anos de 1739 e 1747. Deste modo, interessa-me compreender quais eram os desafios enfrentados pelo episcopado na América portuguesa setecentista, tendo em vista que era árdua a tarefa de governar imensos territórios, com poucos recursos financeiros e número insuficiente de sacerdotes dispostos a doutrinar as populações espalhadas pela diocese.

A cidade de Trento sediou, entre os anos de 1545 e 1563, o mais importante concílio da época moderna, que apesar de não ter grandes inovações, reafirmava valores fundamentais para o catolicismo. Nesta assembleia, os bispos, enquanto ocupantes do topo da hierarquia eclesiástica a nível diocesano, tiveram sua autoridade reforçada e receberam a missão de conduzir a reforma católica. Não obstante, a execução dos decretos tridentinos não ocorreu de imediato. Mesmo na Europa, segundo afirma Jean Delumeau, a Igreja só reuniu as condições necessárias para implantar as medidas reformadoras na segunda metade do Seiscentos e no correr da centúria seguinte¹.

Na América portuguesa, a lentidão da organização eclesiástica dificultou a ação dos bispos. No período em que dom frei Manuel da Cruz governou o bispado do Maranhão, a Igreja colonial ainda tentava implementar as reformas preconizadas pelo Concílio de Trento. Nesse sentido, a promulgação das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, no Sínodo de 1707, por dom Sebastião Monteiro da Vide representam um marco que “divide a história eclesiástica brasileira em duas fases distintas”². Esse corpus normativo, além de ser a primeira legislação eclesiástica da colônia, representa o esforço de fazer cumprir as determinações conciliares nas dioceses brasileiras.

De acordo com Fernando Torres Londoño, o V Concílio de Latrão e o Concílio de Trento serviram de fontes para a redação das Constituições da Bahia, enquanto as constituições diocesanas portuguesas dos séculos XVII e XVIII serviram de

¹ DELUMEAU, Jean. *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*. Trad. Miguel Candel, Barcelona: editorial Labor, 1973, p. 34.

² BOSCHI, Caio C. “As visitas diocesanas e a inquisição na colônia”. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol. 7, n. 4, março-agosto, 1987, p. 159.

modelo, marcando os limites entre a fé verdadeira e os erros heréticos, afirmando o papel da Igreja entre os poderes civis, através da autoridade pontifícia e episcopal, colocando os sacramentos como espaço privilegiado para alcançar a salvação, preocupando-se com a reforma do clero, com as visitas pastorais como instrumento correcional dos abusos e relaxações, etc³. Ainda segundo Londoño,

a reforma que foi se gestando desde o século XVIII, e que teve sua expressão canônica nas Constituições primeiras da Bahia, pretendia manter um alinhamento teológico com a Santa Sé e reforçar a autoridade dos bispos. A reforma traduziu-se em um incremento dos controles episcopais, em uma prática dos sacramentos segundo os moldes tridentinos e na implantação de uma teologia moral calcada naquela do final do século XVII e começo do século XVIII⁴.

Corroborando com esse mesmo posicionamento historiográfico, Lana Lage afirma que os bispos da colônia tomaram uma série de medidas para implantar as determinações de Trento em suas dioceses, como,

a multiplicação e colação das paróquias; o reforço da hierarquia eclesiástica; a realização de visitas episcopais; a fundação de seminários; a instituição das conferências de Moral; o combate à simonia, ao nicolaísmo, ao absenteísmo; o controle das ordenações, da pregação e da confissão, incluindo a vigilância sobre a desobriga da Quaresma e a preocupação em descobrir e punir a solicitação⁵.

É nessa perspectiva que estão alinhados alguns estudos sobre a ação episcopal nas dioceses coloniais. A orientação tridentina dos bispos de São Paulo na segunda metade do século XVIII foi tema da dissertação de mestrado de Dalila Zanon. Neste trabalho a autora examinou as visitas e cartas pastorais para compreender de que maneira os prelados organizavam o recém-criado bispado no âmbito administrativo e de que modo incentivavam práticas religiosas alinhadas ao espírito de Trento. Os bispos de São Paulo preocupavam-se com a organização da rede de paróquias como célula base da vida religiosa, desse modo, tinham grande cuidado em colocar sob a supervisão dos párocos o comportamento dos fiéis. Zanon demonstrou também em seu trabalho que o Padroado dificultava a manutenção das unidades eclesiásticas, pois as rendas que a

³ LONDOÑO, Fernando Torres. *A outra família: concubinato, Igreja e escândalo na colônia*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 121.

⁴ *Idem*, p. 123.

⁵ LAGE, Lana. “As Constituições da Bahia e a Reforma Tridentina do Clero no Brasil”. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. *A Igreja no Brasil. Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

Coroa repassava à mitra eram insuficientes e, por esta razão, era sempre necessário recorrer à população para que as paróquias e párocos fossem devidamente sustentados⁶.

Realizando uma análise comparada entre a ação pastoral de dom frei Manuel da Cruz (1748-1764) e dom frei Domingos da Encarnação Pontével (1780-1793) no bispado de Mariana, Alcilene Cavalcanti de Oliveira concluiu que estes prelados pautaram suas administrações nas resoluções do Concílio de Trento e nas Constituições da Bahia, difundindo a “visão de mundo católica” entre os fiéis através das Cartas Pastorais. Reforçaram o “programa salvífico de Trento”, afirmando que o pecado era responsável pelas desgraças coletivas e individuais, mas os sacramentos e indulgências tinham o poder de conduzir à salvação. Segundo Oliveira, os dois bispos de Mariana procuraram fortalecer a hierarquia eclesiástica, corrigir a negligência dos párocos e eclesiásticos e difundir entre os fiéis a doutrina cristã. Para a autora, a preocupação com estes temas demonstra o compromisso desses bispos com a reforma católica⁷.

Por sua vez, Rebeca C. de Souza Vivas, em recente trabalho, analisou a atuação de dom José Botelho de Matos no arcebispado da Bahia entre os anos de 1741 e 1759. Este estudo observou não apenas as questões relativas ao zelo pastoral de um episcopado preocupado com a disciplina e reforma do rebanho, mas destacou, sobretudo, o perfil político do arcebispo e as suas estratégias para ser ouvido e atendido pela Coroa portuguesa. Os conflitos de jurisdição receberam a devida atenção

O estudo recente de Rebeca C. de Souza Vivas⁸ analisou a atuação de dom José Botelho de Matos no arcebispado da Bahia entre os anos de 1741 e 1759. Sem perder de vista a dimensão pastoral do ofício de seu personagem, a autora destaca o perfil político do arcebispo. Os conflitos de jurisdição decorrentes da interpenetração entre o Estado e a Igreja, bem como as suas estratégias utilizadas por dom José Botelho de Matos para ser ouvido e atendido pela Coroa portuguesa são aspectos ressaltados na análise nesse estudo que dialoga constantemente com a historiografia portuguesa, especialmente com os estudos de José Pedro Paiva.

⁶ ZANON, Dalila. *A Ação dos Bispos e a Orientação Tridentina em São Paulo (1745-1796)*. Dissertação de mestrado, Campinas, SP, 1999.

⁷ OLIVEIRA, Alcilene Cavalcanti de. *A ação pastoral dos bispos da diocese de Mariana: mudanças e permanências (1748-1793)*. Dissertação de mestrado. Campinas: UNICAMP, 2001.

⁸ VIVAS, Rebeca C. de Souza. *Aspectos da ação episcopal de D. José Botelho de Matos sob a luz das relações Igreja-Estado (Bahia, 1741-1759)*. Dissertação de mestrado, Salvador, 2011.

Este historiador, por sua vez, foi fundamental para desenvolvermos este trabalho. Em sua obra “Os Bispos de Portugal e do Império”⁹, este autor faz “uma abordagem de história política, social e religiosa do episcopado” entre os anos de 1495 e 1777. Paiva dedica-se a analisar quais eram os mecanismos de seleção dos bispos, quais eram os modelos de antístites que estavam em voga entre os séculos XV e XVIII, quais eram os perfis desses homens, a partir do ponto de vista social, da formação intelectual e das carreiras pré-episcopais. Segundo o autor, o que importava saber era “como se chegava a estes lugares, quem eram os bispos e qual a doutrina que era suposto guiá-los no seu desempenho”¹⁹. Além dos seus estudos sobre essa importante elite eclesiástica¹⁰, seus estudos sobre administração diocesana¹¹, a formação do clero¹², as particularidades das visitas pastorais¹³ portuguesas foram essenciais para alargar a nossa compreensão a respeito do funcionamento da Igreja na época moderna.

Dialogar com a produção historiográfica local também se faz necessário, muito embora os estudos sobre a Igreja no Maranhão colonial sejam escassos. Podemos contar com três estudos clássicos, que embora tenham sérios problemas metodológicos, por serem mais apologéticos do que críticos, possuem grande valor ao trazerem informações preciosas sobre os primeiros anos da Igreja no Maranhão. O primeiro deles, publicado em 1922, pelo bispo dom Francisco de Paula e Silva, intitulado “Apontamentos para História Eclesiástica do Maranhão”¹⁴, é, sem dúvida, o mais completo. Nele encontramos um resumo da história da Igreja maranhense. Desde o seu início, com a chegada dos primeiros padres capuchinhos, passando pela criação do bispado e pelos governos episcopais.

⁹ PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império, 1495-1770*. Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2006.

¹⁰ PAIVA, José Pedro. “Definir uma elite do poder: os bispos de Portugal (1495-1777)”. In: MONTEIRO, N. G.; CARDIM, P. & CUNHA, M. S. da. *Optima pars. Elites Ibero-Americanas do Antigo Regime*. Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa, 2005.

¹¹ PAIVA, José Pedro. “A administração diocesana e a presença da Igreja”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. II.

¹² PAIVA, José Pedro. “Os mentores”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. II.

¹³ PAIVA, José Pedro. “As visitas pastorais”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Direção). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. II.

¹⁴ SILVA, Francisco de Paula e (Dom). *Apontamentos para a História eclesiástica do Maranhão*. Bahia: Tipografia de São Francisco, 1922.

Em 1969, outro bispo, dom Felipe Condurú Pacheco publicou “História Eclesiástica do Maranhão”¹⁵. Este volumoso título é uma espécie de questionário sobre episódios da história da Igreja nessas paragens, que, embora tenha sua importância, pouco contribui para uma análise mais apurada sobre o tema. Assim, do mesmo modo que Silva, Pacheco não escapa das armadilhas dos juízos de valor. Encontramos, portanto, em ambos os estudos o olhar de eclesiásticos, que não disfarçam suas preferências e preconceitos, fazendo assim, uma grande defesa da Igreja.

Mário Meireles completa essa tríade. Sua “História da Arquidiocese de São Luís”¹⁶, publicada em 1977, é de grande contribuição para o estudo das temáticas eclesiológicas. Esse famoso historiador maranhense, contudo, não avança na problematização. Seu estudo muito se assemelha com o de dom Francisco de Paula e Silva. Meireles faz um grande resumo, que vai dos primórdios da Igreja no século XVII até o período republicano. Seu interesse, assim como o dos demais autores citados, era fazer um breve balanço sobre a atuação dos prelados: os principais feitos e os eventuais entraves enfrentados durante os governos.

Na contramão desses estudos estão os trabalhos sobre a Igreja no Maranhão colonial de Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz. Desde a sua dissertação de mestrado – *Sacrílegas famílias: conjugalidades clericais no bispado do Maranhão no século XVIII*³⁰ – Mendonça Muniz vem dando grande contribuição aos estudos sobre o clero secular no bispado do Maranhão no século XVIII. Nesse trabalho, analisou as relações familiares formadas por padres, que quebravam o voto celibatário e cometiam o “crime” do concubinato. Em recente tese de doutoramento, intitulada *Parochos imperfeitos*³¹, essa historiadora empreendeu pesquisa de fôlego sobre a justiça eclesiológica e os desvios do clero secular. Este estudo pioneiro fez uso das fontes do Tribunal Episcopal maranhense, que é o acervo mais rico e completo até agora conhecido no mundo católico português. Embora essa historiadora não trate diretamente do episcopado no Maranhão, seus trabalhos serão fundamentais, afinal tratam do clero secular que estava diretamente sujeito à jurisdição de dom frei Manoel da Cruz.

Além da leitura da historiografia especializada, o contato com as fontes foi fundamental para desenvolver o interesse pela temática. No ano de 2008, foi publicado

¹⁵ PACHECO, Felipe Condurú. *História eclesiológica do Maranhão*. São Luís: S.E.N.E.C. / Departamento de Cultura, 1969.

¹⁶ MEIRELES, Mário Martins. *História da Arquidiocese de São Luís Maranhão (no Tricentenário de criação da Diocese)*. São Luís: Universidade do Maranhão/SIOGE, 1977.

o Quinto Volume dos Cadernos Históricos do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, organizado por Monsenhor Flávio Carneiro Rodrigues e Maria José Ferro Sousa. Trata-se d'O Copiador de Cartas de dom frei Manoel da Cruz. Este volume foi fundamental para o estudo, pois reúne a correspondência particular que o bispo enviou desde sua chegada ao Maranhão, em junho de 1739 até sua partida em 1747 para as Minas Gerais¹⁷. Entre os seus correspondentes frequentes estavam dom João V, frei Gaspar da Encarnação, Cardeal João da Mota e Silva, padre João Batista Carbone e mais autoridades eclesiásticas e civis. A partir dessas cartas foi possível conhecer as questões de caráter administrativo e espiritual que inquietavam o bispo.

As correspondências trocadas com o Conselho Ultramarino, disponibilizadas através do Projeto Resgate, foram fundamentais para analisar a atuação de dom frei Manuel da Cruz na organização do bispado. Foram vários os pedidos de pagamentos especiais, pagamentos de cômguas, solicitações de envio de ornamentos para as igrejas, reclamação da falta de sacerdotes e relatos das providências tomadas na administração diocesana. Além dessa documentação, utilizamos as fontes produzidas pela Câmara Eclesiástica, especialmente os Livros de Provisões e Ordenações, as habilitações de *genere e vita et moribus*, para compreendermos de que modo o bispo agiu em relação ao clero. Ademais, as visitas pastorais foram analisadas para termos dimensão de como este mecanismo de disciplinamento foi utilizado para fazer chegar aos fiéis a mensagem divina e o castigo aos infratores.

Deste modo, este trabalho está dividido em três capítulos. No primeiro capítulo observo a situação religiosa do Maranhão antes da chegada de dom frei Manuel da Cruz. A região, situada ao norte da América portuguesa, era estratégica e foi alvo das investidas dos franceses e holandeses durante a primeira metade do século XVII. Acompanhamos também nesse capítulo a criação do bispado, em 1677 e as ações dos primeiros prelados. Em seguida apresentamos as políticas de nomeação episcopal adotadas pela Coroa portuguesa e a escolha de dom frei Manuel da Cruz para o bispado do Maranhão.

¹⁷ As cartas reunidas no volume abarcam o período em que dom frei Manuel da Cruz passou no Maranhão e em Mariana, mas no texto acima destaquei apenas a cronologia pesquisada neste trabalho. RODRIGUES, Flávio (Mons.); SOUSA, Maria José Ferro. *O copiador de Dom Frei Manoel da Cruz*. Cadernos Históricos do Arquivo Eclesiástico de Mariana, vol. 5, 2008.

No segundo capítulo acompanhamos a chegada do bispo à diocese, em 1739, após um longo período de Sé vacante. As dificuldades de governar uma diocese ultramarina se fazem presente desde o início de sua administração e passamos a ver as lidas em tentar construir um seminário para a formação do clero, conforme determinava o Concílio de Trento. A falta de padres em muito dificultava a ação do bispo, pois estes eram fundamentais na transmissão da mensagem cristã. Assim, dedicamos a parte final desse capítulo para analisar o recrutamento do clero secular dando atenção às questões relacionadas à pureza de sangue e retidão dos costumes.

No capítulo final deste trabalho mapeamos as licenças passadas aos curas encomendados, coadjutores, vigários de vara e confessores. Desta maneira, percebemos como eram distribuídos pelo território do bispado os sacerdotes licenciados para acompanhar os fiéis em todos os momentos de suas trajetórias. Afinal, esses padres estavam presentes no cotidiano da população desde o batismo até a extrema unção. Por último, analisamos a realização das visitas pastorais em todo o bispado do Maranhão, notando a dedicação de dom frei Manuel da Cruz que realizou pessoalmente visita geral aos sertões, percorrendo mais de 800 léguas para fazer cumprir sua obrigação pastoral.

CAPÍTULO 1. O BISPADO DO MARANHÃO E O EPISCOPADO

O bispado

Em 20 de maio de 1653, o padre jesuíta Antônio Vieira enviou uma carta a dom João IV para informar a situação espiritual do Maranhão. Nesta missiva destacou a necessidade de “haver huma Pessoa Ecclesiastica de letra, e zelo” para administrar espiritualmente todo o Estado, tal como havia a Prelazia do Rio de Janeiro desde 1575; ou, em alternativa, que fossem enviados religiosos para suprir todas as faltas espirituais dos moradores daquele Estado¹⁸. Vieira argumentava nesta missiva que os portugueses viviam

nestas partes em necessidade espiritual pouco menos que extrema, com grande falta de doutrina, e de sacramentos, havendo muitos delles que não ouv[iam] missa, nem prégação em todo o anno pola não terem, nem sab[iam] os dias santos para os guardarem, nem os guard[avam], ainda que os [soubessem]: nem há quem a isso os obrigue; o qual desamparo he ainda mayor nas mulheres, filhos, e filhas, morrendo não poucas vezes huns e outros sem confissão¹⁹.

Essa situação, segundo aponta Vieira, era consequência da falta de curas e párocos, pois em toda a Capitania do Maranhão não havia mais do que duas igrejas curadas, uma no continente e outra na Ilha de São Luís. O jesuíta contava que a ilha era toda povoada e possuía mais de “sete legoas de comprimento, e outras tantas de largo”, era, portanto, impossível que um único sacerdote acudisse toda a população. Além do pequeno número de padres, a circunstância agravava-se, pois a maior parte destes era composta por “homens de poucas letras, e menos zelo das almas; porque ou vierão para ca degradados, ou por não terem préstimo com que ganhar a vida em outra parte, a vierão buscar a estas”²⁰.

A cena descrita pelo padre Antônio Vieira não era exclusiva do Maranhão, outras partes da colônia padeciam dos mesmos males. Deste modo, a preocupação do jesuíta não era exclusivamente com almas, mas, sobretudo, com a fixação da

¹⁸ VIEIRA, Pe. Antônio. *Cartas do P. Antonio Vieyra da Companhia de JESU*. Tomo Primeiro. Lisboa Occidental, Na Officina da Congregação do Oratorio. 1735, p. 35, 36.

¹⁹ *Idem*, p. 34.

²⁰ *Ibidem, idem*, p 35.

Companhia de Jesus naquela região. Os filhos de Santo Inácio chegaram ao Maranhão na década de 1610, mas a sua instalação definitiva na Amazônia portuguesa ocorreu somente em 1653, com a chegada de Vieira e seus companheiros. Sem tardar iniciaram-se os conflitos entre os padres da Companhia e os colonos em função da exploração da mão-de-obra indígena, que resultou da expulsão dos primeiros em 1661. Nesse interim, Vieira usou sua influência na corte brigantina para legitimar os interesses de sua Ordem a partir do pretexto de “aumento e conservação” do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Segundo Rafael Chambouleyron, a defesa da conquista era um dos elementos mais importantes e recorrentes nos escritos do jesuíta. As missões da Companhia de Jesus eram vistas por ele como arma contra os invasores das potências europeias e contra os indígenas que não eram aliados dos portugueses. Numa de suas correspondências contava ao rei que os índios do Ibiapaba (Ceará) e da ilha de Joanes (Marajó) tinham comunicação com os holandeses e que os “danos desta união” era “não era menos que a total ruína” do Estado. Assim, insistindo na relação entre as missões jesuíticas e a defesa do território, Vieira argumentava que a pacificação destas nações indígenas não havia ocorrido pelo combate das armas, mas pela ação dos missionários jesuítas. Deste modo, segundo ele, “os primeiros e maiores instrumentos da conservação e aumento desta monarquia são os ministros da pregação e propagação da fé”²¹.

A conquista do Maranhão pelos portugueses era recente quando Vieira escreveu ao rei. Essa região aparecia desde 1535 como “capitania donatária” criada por dom João III, mas permaneceu “virtualmente desconhecida” até a época de Felipe III (1598-1621). No final do século XVI era identificada como zona de transição, não fazia parte formalmente do Estado do Brasil, nem das Índias de Castela. Nas primeiras décadas do século XVII, quando vigorava a União Ibérica (1580-1640), o Maranhão já aparecia na documentação diplomática espanhola com notoriedade, conforme assegura Alírio Cardoso. Os ibéricos, entretanto, não eram os únicos interessados na região norte do Brasil. Desde o final do século XVI sabiam que seus concorrentes no comércio atlântico (especialmente franceses, ingleses e holandeses) visitavam constantemente essa região²².

²¹ CHAMBOULEYRON, Rafael. “Os jesuítas e o “aumento e conservação” do Estado do Maranhão e Pará (século XVII)”. *Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica* - n. 27-1, 2009, p. 91, 92.

²² CARDOSO, Alírio. “A conquista do Maranhão e as disputas atlânticas na geopolítica da União Ibérica (1596-1626)”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 31, nº 61, p. 317-338 – 2011, p. 319, 320.

Em julho de 1612 os franceses invadiram o Maranhão. Ocuparam primeiro a Ilha de Santa Ana e posteriormente a Ilha Grande, onde fundaram o forte de Saint Louis, efetivando o projeto da França Equatorial²³. Em outubro desse mesmo ano a Coroa hispânica recebia informações sobre as atividades dos franceses no Maranhão e apressava seu projeto de conquista do território. As ações militares, segundo instruções de Felipe III, seriam feitas pelo mar, contando com mais de seiscentos soldados arcabuzeiros e mil índios flecheiros de Pernambuco. A conquista do Maranhão pelas tropas luso-hispânicas fazia “parte da política de construção de uma linha de defesa no litoral norte do Estado do Brasil”, que tinha por objetivos a expulsão dos franceses, impedir o avanço dos ingleses e holandeses pelo litoral e a integração comercial do Maranhão com as Índias de Castela, especialmente com o Vice-Reino do Peru²⁴.

Os franceses permaneceram no Maranhão até serem derrotados e expulsos pelas tropas luso- pernambucanas comandadas pelo capitão Alexandre de Moura, em 04 de novembro de 1615. A partir do controle do Maranhão abriram-se as portas para a expansão da colônia rumo ao oeste, por exemplo, em 1616, o capitão Francisco Caldeira Castelo Branco fundou o forte do Presépio, berço da cidade de Belém, e o início das políticas administrativas. A instalação do primeiro governo ocorreu em 1616, a Câmara foi efetivada em 1619, e, em 1621, a região foi oficialmente separada do Estado do Brasil com a criação do Estado do Maranhão e Grão-Pará, com sede em São Luís²⁵. Entretanto, a conquista ainda não estava segura.

²³ Para maiores informações sobre a presença dos franceses no Maranhão consultar: COUTO, Jorge. “As tentativas portuguesas de colonização do Maranhão e o projeto da França Equinocial”. In: VENTURA, Maria da Graça M. *A União Ibérica e o Mundo Atlântico*. Lisboa: Colibri, 1997. DAHER, Andréa. *O Brasil francês: as singularidades da França Equinocial, 1612-1615*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007. D’ABBEVILLE, Claude. *História dos padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo, Ed. Da USP, 1975. MEIRELES, Mário. *França Equinocial. São Luís*. SECMA, Civilização Brasileira, 1982. LACROIX, Maria de Lourdes Lauande. *A fundação Francesa de São Luís e seus mitos*. São Luís: Lythograf, 2002. A historiografia local tem debatido acaloradamente sobre o tema da fundação da cidade. Aqui não temos o interesse de discutir se a cidade foi fundada por franceses ou portugueses, embora compactue da visão defendida por Lacroix que desconstrói o “mito” de São Luís ter sua origem gaulesa.

²⁴ CARDOSO, Alírio. “A conquista do Maranhão e as disputas atlânticas na geopolítica da União Ibérica (1596-1626)”. *Op. Cit.*, p. 328.

²⁵ Para maiores informações consultar: CORRÊA, Helidacy Maria Muniz. “*Para aumento da conquista e bom governo dos moradores*”: *O papel da Câmara de São Luís na conquista, defesa e organização do território do Maranhão (1615-1688)*. Tese de doutoramento. Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2011. Ver especialmente o capítulo 1: “O Maranhão é um novo mundo de muita importância a sua real coroa em meio ao estado do Brasil e Peru”, pp. 25-93. Consultar também sobre o mesmo tema: SANTOS, Nivaldo Germano dos. *Discórdias da monarquia: os poderes régios e episcopais no Estado do Maranhão, 1677-1750*. Dissertação de mestrado. Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2014, sobretudo o capítulo 1: “Constituição política do Estado do Maranhão”, pp. 29-93.

Nos primeiros anos do século XVII, as Consultas do Conselho de Portugal já demonstravam o interesse dos holandeses na região do Maranhão. Segundo Alírio Cardoso, o capitão português André Pereira afirmava que os holandeses já estavam nessas terras, tendo inclusive construído um forte na região do rio Gurupá, com trezentos homens bem armados e com o auxílio indígena. Para esse historiador, “uma das grandes preocupações em relação ao Maranhão dizia respeito exatamente à enorme quantidade de índios potencialmente aliados, que poderiam ser cooptados pelas forças ‘inimigas’”²⁶. Essa afirmação vai de encontro ao argumento usado por Antônio Vieira para justificar que o apaziguamento dos índios através da pregação era fundamental para garantir a conservação do Estado.

Em 1641 os holandeses invadiram o Maranhão. Atravessando “a cidade de São Luís pela frente, e entrando pelo rio Bacanga, mesmo sob fogo cerrado, a frota holandesa aportou na praia do Desterro”. A partir daí “centenas de soldados desembarcaram e iniciaram o assalto da cidade do sul para o norte, ao que as forças militares não conseguiram resistir”. Entretanto, ao correr do tempo, segundo Nivaldo Germano dos Santos, incitados por Antônio Teixeira de Melo, os principais da terra ofereceram resistência à invasão²⁷. Estavam envolvidos também na luta, de acordo com Helidacy Corrêa, religiosos, proprietários de terra, militares, índios principais e moradores²⁸. Assim, em 1644, os holandeses foram expulsos do Maranhão e o controle de São Luís foi recuperado pela Coroa portuguesa.

A cruz se fez presente na conquista do Maranhão desde a chegada dos franceses em 1612. Com eles vieram os padres capuchinhos Yves d’Evreux, Claude d’Abbeville, Ambroise d’Amiens e Arsene de Paris²⁹. Na expedição de Jerônimo de Albuquerque vieram os primeiros missionários portugueses, em 1614, frei Cosme de São Damião e frei Manuel da Piedade, ambos da Ordem São Francisco de Assis, provenientes do Convento Santo Antônio, em Olinda. Em seguida chegaram frei Cosme da Anunciação e frei André da Natividade, da Ordem de Nossa Senhora do Monte Carmelo, e os padres Manuel Gomes e Diogo Nunes da Companhia de Jesus. Por fim, na década de 1650, os padres mercedários estabeleceram-se no Maranhão³⁰.

²⁶ CARDOSO, *Op. Cit.*, p. 324.

²⁷ SANTOS, *Op. Cit.*, p. 73.

²⁸ CORRÊA, *Op. Cit.*, p. 18.

²⁹ MEIRELES, *Op. Cit.*, p. 17.

³⁰ *Ibidem, idem*, p. 27-32.

A presença desses religiosos em terras recém conquistadas era fundamental para a difusão da fé católica entre os povos nativos, tendo em vista que “poucos padres seculares estavam dispostos a emigrar para lugares tão distantes e notoriamente insalubres”³¹. Apoiadas pela Coroa, estas missões eram vistas como instrumentos “pacificadores” que contribuíam para a consolidação das conquistas. Desta maneira, afirma José Pedro Paiva que “sem a Igreja não teria havido império e sem as armas do império a acção evangelizadora da Igreja dificilmente teria tido o êxito que alcançou”³². Essa afirmação corrobora com a clássica interpretação de Charles de Boxer sobre a “intima e inseparável relação entre a cruz e a coroa, trono e altar, religião e império” representadas pela instituição do Padroado Real. Em síntese, o padroado real pode ser explicado como “uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa portuguesa na qualidade de patrocinadora das missões católicas e dos estabelecimentos eclesiásticos missionários na África, Ásia e Brasil”. Através de uma série de bulas e breves, como a *Dum diversas* (1452) e *Praecelsae devotionis* (1514), os monarcas portugueses estavam autorizados pela Santa Sé, entre outras coisas, a construir e permitirem a construção de catedrais, igrejas, conventos e ermidas; apresentarem candidatos para os arcebispados, bispados e abadias; administrarem as receitas eclesiásticas, etc³³.

Não obstante a união entre a cruz e a coroa, não podemos pensar que a relação estabelecida entre essas duas esferas fosse inteiramente de colaboração. A Igreja e a Coroa eram instituições formadas internamente por uma complexa rede de hierarquias, que tinham estratégias e objetivos que nem sempre eram coincidentes entre si. A monarquia e a Santa Sé, por exemplo, entraram em um período de tensão quando em 1640 teve início o processo de Restauração portuguesa. O papado não reconhecia a legitimidade de dom João IV e, portanto, as relações diplomáticas entre a dinastia de Bragança e a Santa Sé estavam rompidas. Como consequência, não era possível a criação de novas jurisdições eclesiásticas e o provimento dos bispados e de outros benefícios que ficavam vagos³⁴. A situação era gravíssima. Com a morte do bispo de Targa, em 1659, único bispo titular existente naquela altura, todo o império português

³¹ BOXER, Charles R. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica: 1440-1770*; Trad. Vera Maria Pereira. – São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 86.

³² PAIVA, José Pedro. “A Igreja e o poder”. IN: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Circulo de Leitores, 2000, vol. II, p. 142.

³³ BOXER, 2007, p. 97, 98, 99.

³⁴ PAIVA, JP. “A Igreja e o poder”. *Op. Cit.*, p. 159.

ficava sem qualquer autoridade episcopal. Dom Afonso VI (1656-1683), assim como seu pai, não aceitava a proposta de Roma para solucionar a questão das vacâncias dos bispados. A Santa Sé propunha que o papa nomeasse *de moto próprio* os bispos apresentados pela coroa portuguesa, ou seja, não reconhecendo na bula de nomeação o direito de padroado. As tensões diplomáticas entre os reis portugueses e o papado não serão aqui esmiuçadas, mas cabe informar que a assinatura do tratado de paz com Castela, em 1668, foi fundamental para o restabelecimento das relações entre Portugal e Roma³⁵.

Com a volta dos caminhos da Igreja portuguesa ao curso normal em 1668, os bispados vagos foram providos e novas fronteiras foram estabelecidas na organização diocesana. Nessa altura, existia na América portuguesa um único e imenso bispado – o da Bahia – que, em 1676, sofreu sua primeira mudança geográfica com a elevação da Bahia a arcebispado e com a criação das dioceses do Rio de Janeiro e Pernambuco.

José Pedro Paiva afirma que, para o direito canônico, o único argumento válido para a criação de dioceses era a inviabilidade da boa administração episcopal em decorrência da extensão do território. Deste modo, para evitar prejuízo às almas era necessário fragmentar dioceses vastas, como era o caso da Bahia. Acrescente-se que,

o contínuo crescimento do império, em função de conquistas e descobertas, obrigava ainda os monarcas detentores do padroado em todas essas paragens a solicitarem a criação de novas dioceses que tornassem governáveis tão amplas e por vezes hostis regiões.

Esses eram os argumentos declarados de forma universal junto a Roma, segundo aponta Paiva. Além disso, existiam outras razões para essa demanda, como por exemplos, “pressões e influências pessoais e clientelares de vária ordem, troca de favores entre a monarquia portuguesa e o estado pontifício”³⁶.

A solução para a administração espiritual do Maranhão, tão desejada por Vieira deu-se com a criação do bispado. Em 30 de agosto de 1677, durante a regência de dom Pedro II (1668-1683) Inocêncio XI despachou a bula *Super Universas Orbis Ecclesias* que efetivava a diocese de São Luís. Na bula de criação, o pontífice ressalta a importância das novas Sés episcopais para aumentar a devoção do povo, fazer florescer o culto divino e facilitar a administração dos sacramentos, considerados fonte de

³⁵ *Idem*, p. 163. Sobre as relações entre a coroa portuguesa e a Santa Sé consultar: PAIVA, José Pedro. A Igreja e o poder...

³⁶ *Idem*, p. 190, 191.

salvação das almas. O pontífice destacava também que as lonjuras entre o Maranhão e a Bahia, onde residia o bispo do Brasil, faziam florescer grandes males, pois era impossível que o bispo se deslocasse tantas léguas para visitar a região como era seu dever de bom pastor³⁷. Não podemos esquecer também, embora não seja mencionado na bula, que o território onde seria assentado esse novo bispado, ao norte do Estado do Brasil, era estratégico, visto que era cobiçado por outras potências europeias, e a presença da Igreja nessa região, que até àquela altura se resumia às ordens regulares, era fundamental para consolidar a posse do território pela coroa portuguesa.

Na bula de criação da diocese ficava determinado que pela dificuldade de comunicação entre São Luís e Salvador, o novo bispado passaria a ser sufragâneo do Arcebispado de Lisboa, por ser mais fácil a viagem entre o Maranhão e Portugal³⁸. Deste modo, diferenciava-se do bispado de Pernambuco e do Rio de Janeiro, criados no ano anterior, que se sujeitavam ao arcebispo da Bahia. Em 13 de dezembro de 1740, o pontífice Bento XIV expediu a bula *Salvatoris Nostris*, confirmando o bispado do Maranhão como sufragâneo do agora Patriarcado de Lisboa³⁹. Dois anos depois, dom frei Manuel da Cruz, então ocupante da mitra episcopal no Maranhão, escreveu ao Cardeal Patriarca de Lisboa, regozijando-se da “grande fortuna de ser sufragâneo da sancta Basilica Patriarchal”⁴⁰.

São Luís, principal cidade do Estado do Maranhão, passou a ser a sede do bispado e a igreja de Nossa Senhora da Vitória tornou-se a Sé. No final do século XVII, quando a diocese foi criada, a cidade contava com uma população de dois mil fiéis e era de “clima saudavel, frequentada e commercial; com conventos de Religiosos insignes; com habitantes nobres de sangue, letras e armas”⁴¹, conforme descrevia o texto da bula de fundação. Todavia, para Mário Meireles, historiador maranhense, esta descrição não correspondia a real situação daquela “vila pequena e pobre, como em verdade era São Luís ainda no fim do século XVII”⁴².

Esse autor ajuíza que até mesmo os moradores mais “qualificados” andavam vestidos em panos de algodão grosso da terra, tingido de preto, segundo os lamentos do

³⁷ Dom Francisco de Paula e Silva publicou em português o texto da bula. Ver: SILVA, Francisco de Paula e (Dom). *Apontamentos para a História eclesiástica do Maranhão*. Op. Cit., p. 54.

³⁸ SILVA, Op. Cit., p. 55.

³⁹ MEIRELES, Op. Cit., p. 127.

⁴⁰ RODRIGUES; SOUSA. Op. Cit., p. 96.

⁴¹ *Idem*, p. 54.

⁴² MEIRELES, Op. Cit., p. 61.

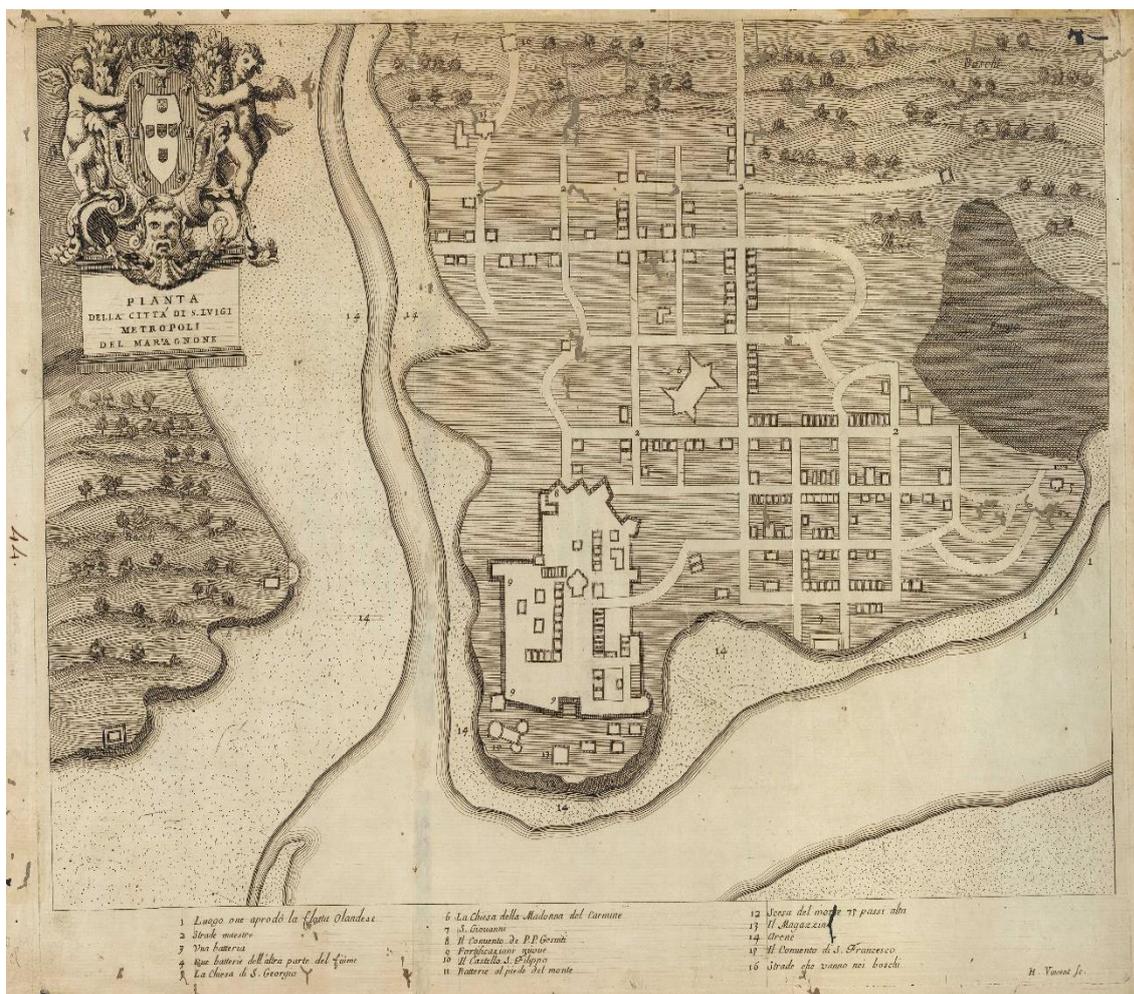
Senado da Câmara. A cidade naquela altura não contava com mais de três dezenas de ruas e nenhuma delas era calçada, as casas que não eram de palha, eram, ainda as melhores, de taipa, cobertas com folhas de pindoba. Mário Meireles continua sua descrição da parte habitada da Ilha, informando que só existiam dois “bairros”. Acompanhando a margem direita do rio Bacanga rumo ao sul estava o mais antigo, “desde os muros da cidadela até o largo do Desterro”; atrás da colina do Carmo Novo surgiu o mais recente, “que crescia no rumo oposto, para o norte, buscando a margem esquerda do Maioba (Anil)”⁴³.

A cidade contava com quatro conventos de ordens regulares: o de Nossa Senhora da Luz, Colégio dos Jesuítas, que ficava dentro dos muros da cidade; o Convento dos carmelitas calçados, construído fora dos muros, no centro da cidade na antiga colina de Santa Bárbara; o Convento de Santo Antônio, localizado quase à margem do rio Maioba; e o Convento de Nossa Senhora das Mercês, que ficava às margens do Bacanga, na extremidade do bairro antigo. Conta-nos Meireles que existiam também, dentro da cidade, a Capela de São Luís, no forte, “que vinha do tempo dos franceses”; em frente à residência dos governadores fora construída a Igreja da Misericórdia e junto dela se fez o primeiro cemitério; e a Igreja de Nossa da Vitória. Para além dos muros estava a Igreja do Carmo Velho; a Igreja de São João dos Militares, atrás da colina do Carmo Novo; e a Igreja de Nossa Senhora do Desterro, no extremo sul do centro urbano, próxima ao largo das Mercês⁴⁴.

⁴³ *Idem*, p. 62.

⁴⁴ *Idem*, p. 63.

PLANTA DA CIDADE DE SÃO LUIS DO MARANHÃO (1698)



Fonte: Biblioteca Nacional

As fronteiras do bispado foram estabelecidas na bula de fundação, em 1677, “como o território da Província desde o Cabo do Norte até o Ceará pela costa e terras a dentro”⁴⁵. No entanto esses limites foram modificados nas décadas seguintes. Inicialmente, o bispado do Maranhão se estenderia rumo até o oeste, na fronteira com os territórios hispânicos, mas em 1719 a bula *Corpius in Misericordia*, de Clemente XI, criava o bispado do Pará. Fragmentado o território do Maranhão, o limite entre os bispados passou a ser a divisa natural do Rio Gurupi⁴⁶. Anos mais tarde a diocese sofreu outra alteração na sua geografia. O território do Piauí foi desmembrado do extenso

⁴⁵ SILVA, *Op. Cit.*, p. 55.

⁴⁶ MEIRELES, *Op. Cit.*, p. 113.

bispado de Pernambuco e passou a fazer parte da jurisdição espiritual do bispo de São Luís, em 1724, para compensar o desmembramento das terras do Pará⁴⁷.

Os limites do bispado são fartamente detalhados em uma carta que dom frei Manuel da Cruz enviou ao rei por meio do Conselho Ultramarino, em 1745. Segundo o prelado, os limites dos bispados do Brasil e do Maranhão só poderiam ser feitos através das balizas naturais, ou seja, rios, chapadas, montes, serviam de delimitação das fronteiras. Vejamos:

Parte este Bispado pela parte Sul com o Bispado de Paranambuco e lhe serve de divisão a Serra da Ibyapaba, águas vertentes ao Parnayba que corre para o Maranhão, para este Bispado, e águas vertentes ao Acaracu e Camocim para o Paranambuco e pela mesma parte do Sul, inclinando mais para o Poente parte este Bispado com o mesmo de Paranambuco e lhe serve de divisão hua serra a que chamão a Chapada, águas vertentes ao Rio Parahym e outros riachos que fazem barra na grande Lagoa do Paranaguá para este Bispado e águas vertentes ao Rio Grande do Sul que faz barra no Rio São Francisco para o Paranambuco. Parte este Bispado pela parte do poente com o Bispado do Pará e lhe serve de divisão a mesma Chapada, águas vertentes aos Rios Gurugueia e Paranyba para este Bispado e águas vertentes as terras novas para este Bispado do Pará. Pela mesma parte do Poente parte este Bispado com o mesmo Pará e lhe serve de divisão a celebrada Serra do Pinarê, águas vertentes ao Myarim, Pinarê, Itapicuru e Paranyba que todos fazem barra neste Maranhão para o Bispado do Pará. E ultimamente se divide este Maranhão do Bispado do Pará pela mesma parte do Poente pelo Rio Gurupy por onde he a estrada por terra desta Cidade para a do Pará e pela parte do Norte não há divisão porque he costa do Mar⁴⁸.

O território do bispado era extenso, o que não era incomum na América portuguesa, e estava internamente organizado a partir de uma rede de freguesias. Criada em 1621, a mais antiga freguesia do Maranhão recebia o nome de Nossa Senhora da Vitória e estava localizada na Ilha de São Luís⁴⁹. Ainda no século XVII foram criadas as freguesias de São Matias de Tapuitapera, na Vila de Santo Antônio de Alcântara e a de Santa Maria do Icatu, ambas na parte continental⁵⁰. Em 1716, localizada na região do rio Itapecuru, foi criada a freguesia de Nossa Senhora do Rosário⁵¹. Juntamente com a freguesia de Nossa Senhora de Nazaré do Mearim, estas formavam a Comarca de São

⁴⁷ *Idem*, p. 116. Segundo Pollyanna G. Mendonça, no Arquivo Histórico Ultramarino está um documento que afirma que “a Bulla porque fora desmembrada a Capitania do Piahy do Bispado de Pernambuco e unida ao do Maranhão em compensação do Bispado do Pará que delle se desmembrara tivera execução muito diminuta”. Ver: MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. *Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão colonial. Op. Cit.*, p. 29.

⁴⁸ RODRIGUES; SOUSA, *Op. Cit.*, p. 110.

⁴⁹ SILVA, *Op. Cit.*, p. 37.

⁵⁰ MEIRELES, *Op. Cit.*, p. 98.

⁵¹ *Idem*, p. 115.

Luís. Ainda na Capitania do Maranhão existia a freguesia de São Bernardo, Nossa Senhora da Conceição das Aldeias Altas e a de São Bento dos Pastos Bons. Na capitania do Piauí estava a Moucha, “May de todas as freguezias do certão”⁵², e as freguesias de Nossa Senhora do Monte Carmo, em Piracuruca, de Santo Antônio do Surubim, no Rancho dos Patos, e de Nossa Senhora do Livramento, no Parnaguá, conforme o arrolamento de Mário Meireles⁵³. Em 1740, por resolução da Mesa de Consciência e Ordens, foram criadas duas freguesias na região da Vila da Moucha: a da Ribeira do Gurugueia e a da Caatinguinha⁵⁴.

MAPA DO BISPADO DO MARANHÃO NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XVIII



Apresentado o território em que o bispado do Maranhão estava assentado, chegou o momento de conhecermos a trajetória dos primeiros bispos.

⁵² RODRIGUES; SOUSA, *Op. Cit.*, p. 127.

⁵³ MEIRELES, *Op. Cit.*, p. 116. Maiores detalhes da geografia diocesana do Maranhão serão apresentados no terceiro capítulo ao tratarmos das visitas pastorais.

⁵⁴ RODRIGUES; SOUZA. *Op. Cit.*, p. 89.

De dom frei Gregório dos Anjos a dom frei José Deltarte: a trajetória dos primeiros bispos do Maranhão

O primeiro escolhido para ocupar a mitra maranhense foi frei Antônio de Santa Maria. No entanto, o religioso capucho de Santo Antônio não veio ao bispado e tampouco mandou tomar posse⁵⁵. Passados quase dois anos da criação da diocese, dom frei Gregório dos Anjos fez sua entrada solene em São Luís, em 11 de julho de 1679, e, finalmente, os habitantes da Ilha conheceram seu primeiro prelado. Doutor em Teologia, fora eleito bispo de Málaca, nas Índias Orientais, ocupou a reitoria do Convento de Évora e foi Principal e Procurador da Congregação dos Cônegos de São João Evangelista junto à Cúria Romana⁵⁶.

Os documentos que registraram os anos iniciais do bispado foram consumidos pelo tempo, mas a historiografia maranhense descreve o governo episcopal de dom frei Gregório dos Anjos de modo bastante conturbado. Um dos episódios mais famosos de sua gestão ocorreu no final de julho de 1681. Após ter visitado as Igrejas do Maranhão, o bispo teria se deslocado para a cidade de Belém a fim de presidir a junta que faria a distribuição dos indígenas trazidos em descimento. A repartição dos nativos causou grande confusão, pois o bispo não respeitou o critério pré-estabelecido, onde um terço deveria ficar nas aldeias das missões, um terço deveria ser entregue aos colonos para o trabalho nas lavouras e o outro deveria ser entregue às ordens religiosas. No entanto, dom frei Gregório dos Anjos reservou para si trezentos índios, colocando-os para trabalhar na sua lavoura de cravo. Teve início, deste modo, um “atrito não só com o Governador e mais autoridades, como com os colonos e os padres jesuítas, que todos se tiveram por prejudicados”⁵⁷.

Segundo Mário Meireles, um alvará régio de 31 de março de 1680, proibia a prática de atos de mercancia por parte do governador e do bispo, entretanto, ambos o faziam. O primeiro “se apoiava no arbítrio do poder temporal e no uso da força armada de que dispunha”, o segundo dispunha “do poder espiritual e da força de coação em que importava a ameaça de penas canônicas”. A situação agravou-se quando o governador Francisco de Sá Menezes (1682-1685),

⁵⁵ SILVA, 1922, p. 70.

⁵⁶ MEIRELES, *Op. Cit.*, p. 75.

⁵⁷ *Idem*, p. 77.

fez às caladas da noite, praticamente abarrotar com cravo de sua propriedade e de seus apaniguados um navio que chegara do reino, de modo que, ao amanhecer o dia seguinte, ficaram os colonos surpresos ao verificar que quase não dispunham de praça para a exportação de seus produtos; e o pior foi que o Bispo entrou na disputa e, sob a ameaça de excomunhão, obrigou o comandante da nau a completar a carga com o que tinha de seu para vender⁵⁸.

Marcado por diversos conflitos com os colonos, os jesuítas e o governador, o episcopado de dom Gregório dos Anjos durou uma década e dele restam pouco as informações. Dom Francisco de Paula e Silva (1907-1918), seu sucessor distante, afirma ter encontrado alguns poucos documentos desse período no arquivo da diocese, entre eles estavam algumas provisões de vigários forâneos ou juizes eclesiásticos e várias cartas de excomunhão, mas esses documentos não estão mais conservados no acervo⁵⁹.

Com a morte de dom Gregório dos Anjos, em maio de 1689, a igreja maranhense entrou em vacância. Em agosto de 1691, dom frei Francisco de Lima foi provido para a diocese. Este religioso carmelita havia ocupado a função de lente de teologia em Évora, foi também visitador e reformador do convento dos carmelitas nos Açores, e no Brasil ocupou a secretaria da província de Portugal dos carmelitas, posteriormente foi eleito para prior do convento de Lisboa. Dom frei Francisco de Lima nunca chegou a aportar em São Luís, governou a diocese através do seu procurador e irmão de hábito frei Antônio da Piedade, e em 1695 foi transferido para a Sé de Olinda⁶⁰.

O terceiro titular do bispado do Maranhão, dom frei Timóteo do Sacramento foi provido através da bula *Gratiae divinum praemium*, do papa Inocêncio XII, em 17 de dezembro de 1696. Professo na Ordem dos Eremitas de São Paulo, na Congregação da Serra do Ossa, era preparado em cânones e teologia, tendo ensinado em diversos conventos e no Colégio de São Paulo. Em 1693 foi confirmado bispo de São Tomé e Príncipe, em África, e em 1695 foi nomeado por dom Pedro para o bispado do Maranhão. Sua entrada na diocese de São Luís ocorreu em 13 de junho de 1697⁶¹.

⁵⁸ *Ibidem, idem*, 78.

⁵⁹ SILVA, *Op. Cit.*, p. 76.

⁶⁰ PAIVA, José Pedro. *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. *Op. Cit.*, p. 481.

⁶¹ LARCHER, Maria Madalena Pessôa Jorge Oudinot. *Antropónimos: SACRAMENTO, D. Fr. Timóteo do (1653-1713)*. Online: www.fcsh.unl.pt/cham/eve/content.php?idConceito=146&type=concept. Consultado em 09 de junho de 2014, às 23h27min.

Dom frei Timóteo do Sacramento começou seu governo tomando “uma série de medidas visando à normalização do governo diocesano e a moralização dos costumes”. Mário Meireles narra esse governo episcopal como “a mais lamentável e mesmo vergonhosa crise jamais sofrida pela Igreja Maranhense”⁶². Talvez o historiador tenha usado de certo exagero, mas é inegável que novamente uma grave tensão envolvendo um bispo e autoridades civis se instaurou no bispado.

Dom Timóteo e o seu secretário, frei José de Santo Antônio, ao chegarem à sede do bispado, foram hospedar-se nas casas de dona Maria de Almeida e Cáceres, esposa de Manuel Beckman, e de dona Helena, esposa de Tomás Beckman. Segundo Meireles, essa atitude não deve ter sido bem vista pelas autoridades locais, afinal os irmãos Beckman haviam sido condenados pela Justiça Real, o primeiro ao enforcamento e o segundo ao desterro, pelo episódio conhecido como Revolta de Beckman⁶³. Aos olhos de muitos, o bispo começou mal o seu governo, mas o pior estava por vir.

Ao assumir a diocese, o bispo nomeou o licenciado José Gonçalves Goulart para vigário geral e determinou a prisão de vários clérigos mal comportados, entre eles estava o vigário da Igreja Matriz, padre Inácio Ferreira⁶⁴. Dom Francisco de Paula e Silva afirma que o bispo encontrou “seu rebanho tresmalhado, sem pastor, sem vigias, e entregue ao quase total convívio do concubinato, com grande offensa das leis de Deus”. Deste modo, tentando reformar os costumes, o bispo usou de sua autoridade episcopal para processar e prender clérigos e leigos⁶⁵.

Depois das prisões o clima de tensão dominou a cidade de São Luís, e o Senado da Câmara queixou-se ao rei e ao governador contra a atitude do bispo que considerou arbitrária. O governador escreveu ao bispo tentando remediar a questão, mas não obteve sucesso. O agravamento da situação deu-se quando o governador, que estava no Pará, enviou para São Luís o ouvidor Matheus Dias da Costa para tomar partido dos queixosos. Certamente entre os processados não estavam apenas a arraia miúda, pois tanto empenho das autoridades civis indica que os principais da terra também estavam envolvidos nos casos de amancebamento.

Informa-nos dom Francisco de Paula e Silva que o ouvidor era presidente da Junta da Coroa, para a qual se apelava da jurisdição episcopal, e ao chegar a São Luís

⁶² MEIRELES, *Op. Cit.*, p. 99.

⁶³ *Idem*, p. 100.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ SILVA, *Op. Cit.*, p. 83.

enviou ofício ao bispo, pedindo a soltura dos presos. A resposta de dom frei Timóteo do Sacramento não poderia ser mais firme: mandou ler o nome dos culpados na igreja matriz, onde expressamente havia convocado o povo da cidade. Grande escândalo se fez em toda a cidade. Diante da atitude do bispo, o ouvidor mandou soltar os presos, e por sua vez, o bispo exigiu que eles fossem postos novamente em custódia, sob pena de censuras canônicas. Por desobedecer às ordens do bispo, Matheus Dias recebeu carta de excomunhão⁶⁶.

Nesse clima de tensão “multiplicaram-se as censuras e excomunhões, recebendo as autoridades seculares, em guerra aberta com o bispo, o apoio de vários sacerdotes regulares, carmelitas e franciscanos”, conforme assegura Larcher. A mesma autora afirma que a situação agravou-se a “níveis desusados” quando o bispo sofreu as penas das temporalidades⁶⁷. Dom frei Timóteo chegou a ficar preso no palácio episcopal, num cerco comandado pelo capitão-mor João Duarte, com apoio do governador Antônio Albuquerque Coelho de Carvalho⁶⁸.

Confinado em seu palácio sem poder sair ou receber qualquer visita, o bispo percebeu que o litígio atingiu seu limite e resolveu dialogar com o ouvidor em troca de sua liberdade. Dom frei Timóteo do Sacramento suspendeu as penas impostas, inclusive as de excomunhão. Nos arquivos do Conselho Ultramarino estão registradas as minúcias dessa disputa de poderes, pois ambos os lados remeteram ao rei suas queixas. Segundo Maria Madalena Larcher:

No distante reino, a questão era já minuciosamente analisada, nos seus primeiros desenrolamentos, pelo Conselho Ultramarino, a 23 de Dezembro de 1698, sobressaindo, entre os pareceres, o do Procurador da Coroa, extenso e minucioso, que conclui terem existido inadvertências indesculpáveis em ambas as partes à luz do Direito Civil e Canónico. Em conformidade com ele, considera o Conselho que devem ser repreendidos, tanto o ouvidor, como o bispo, não só pelas ditas infracções, como por agirem contra o bom senso, prejudicando o bem comum e o serviço do rei⁶⁹.

A sentença real não foi suficiente para fazer cessar o tumulto no bispado. O prelado entrou em contenda com os religiosos carmelitas que permitiram que o ouvidor fosse enterrado em solo sagrado apesar de estar excomungado, pois segundo a decisão

⁶⁶ *Idem*, p. 84-86.

⁶⁷ As temporalidades eram um “Recurso ou Agravo à Coroa, [...] expediente que lançou mão o poder temporal para influir, dominar e subordinar o poder eclesiástico.” Ver: SILVA, *Op. Cit.*, p. 86.

⁶⁸ LARCHER, *Op. Cit.*

⁶⁹ LARCHER, *Op. Cit.*

régia as pessoas que estavam debaixo da censura do bispo deveriam pedir-lhe perdão, mas o ouvidor já estava morto nesta altura dos acontecimentos.

O bispo enviou despacho ao vigário da matriz de Belém declarando que a igreja de Nossa Senhora do Carmo estava profanada. Por sua vez, os carmelitas recorreram das penas ao próprio bispo, e “o Procurador da Ordem em São Luís, com procuração de seus irmãos de hábito do Pará, apelou para o Juízo da Coroa e foi por isso excomungado”. O procurador recorreu ao Juiz Conservador Apostólico, frei Manuel de São Boaventura, comissário dos capuchinhos, e “este e D. Timóteo acabaram por se excomungar mutuamente, enquanto seus escravos e moleques, ao se encontrarem nas ruas, iam às vias de fato como se pudessem, pela força bruta, decidir o litígio”⁷⁰.

Sobre essa nova contenda, Meireles afirma que o rei decidiu pela suspensão do interdito posto na igreja dos carmelitas pelo bispo. Sentindo-se desautorizado, dom Timóteo viajou para Portugal em meados de 1700. Antes da partida nomeou os padres José Gonçalves Goulart, André Lopes Coelho e Inácio Roiz de Távora para governarem a diocese, em conjunto, durante sua ausência⁷¹.

A tensão vivenciada no Maranhão fez o bispo permanecer em Portugal. Diante dos acontecimentos, a atitude da Santa Sé inicialmente foi favorável ao bispo, exigindo que o rei punisse os responsáveis pelas ofensas. No entanto, o núncio Miguel Ângelo Conti, queixou-se, em setembro de 1704, ao cardeal Paolucci, novo secretário de Estado, que havia intimado o bispo a voltar a sua diocese. Dom frei Timóteo do Sacramento, todavia, nunca mais voltou às terras de além-mar. O bispado continuou sendo governado através de procuradores até sua morte, em nove de dezembro de 1713, quando entrou oficialmente em vacância⁷².

Segundo os apontamentos de dom Francisco de Paula e Silva, durante a vacância da Sé, o governo do bispado passou às mãos do Cabido da Sé de Lisboa, tendo em vista que ainda não havia Cabido instituído no Maranhão. Por sua vez, o Cabido lisboeta nomeou procuradores para administrar a diocese *in loco*⁷³.

Dom frei José Delgarte foi escolhido por dom João V para assumir o bispado do Maranhão. Confirmado por Clemente XI, em cinco de outubro de 1716, foi

⁷⁰ MEIRELES, *Op. Cit.*, p. 104.

⁷¹ *Idem*, p. 105.

⁷² LARCHER, *Op. Cit*

⁷³ SILVA, *Op. Cit.*, p. 99.

sagrado em Lisboa em 27 de dezembro do mesmo ano⁷⁴. O novo bispo chegou a São Luís em quatro de julho de 1717, tomando posse na Catedral no dia 12 do mesmo mês, segundo dom Francisco de Paula e Silva, “com grande jubilo de suas ovelhas” que há muito tempo não contavam com a presença de um bispo e “sentiam a falta que lhes fazia o Pastor, para lhes assistir com o pasto da doutrina e dos sacramentos, ministrados durante aquelle dilatado tempo por outros que não um pae”⁷⁵.

Professo na Ordem da Santíssima Trindade da Redenção dos Cativos, dom frei José Delgarte era doutor em Teologia e ocupou os cargos de reitor do Convento de Coimbra e de vigário geral de sua Congregação⁷⁶. Após os conturbados governos dos seus antecessores, esse prelado tinha a missão “de restabelecer a confiança da comunidade em seus dirigentes espirituais e recuperar o prestígio do Clero no seio da sociedade”, conforme afirma Mário Meireles. Em 10 de outubro de 1717, realizou na cidade procissão, saindo do Desterro em direção a Sé, e ao toque dos sinos das igrejas deu absolvição plena a toda cidade⁷⁷.

Em dezembro de 1717, José Delgarte viajou para Belém⁷⁸ com a finalidade de cumprir suas funções pastorais. Naquelas terras, o bispo realizou visita pastoral e ordenou clérigos regulares e seculares. No livro de matrículas consta que entre 16 de janeiro de 1718 e 28 de outubro do mesmo ano, ingressaram no estado clerical, na cidade de Santa Maria de Belém do Grão Pará, 51 indivíduos distribuídos da seguinte maneira: 34 padres seculares, 10 carmelitas, cinco mercedários e dois franciscanos, totalizando 51 novos padres para o seio da igreja⁷⁹.

Segundo Mário Meireles, enquanto estava no Grão-Pará, o bispo conheceu a “largueza quase imensurável” do território que estava debaixo de sua jurisdição, e sugeriu ao monarca que repartisse o bispado de acordo com a divisão administrativa das capitanias do Grão Pará e do Maranhão. Seu pedido foi acatado, como vimos anteriormente, em 1719 os bispos do Maranhão deixaram de ter jurisdição na capitania vizinha, com a criação da diocese de Belém⁸⁰.

⁷⁴ RURBERT, Arlindo. *Historia de la Iglesia en Brasil*. Ed. Mapfre, Madrid, 1992, p. 283.

⁷⁵ SILVA, *Op. Cit.*, p. 101.

⁷⁶ MEIRELES, *Op. Cit.*, p. 111.

⁷⁷ *Idem*, p. 112.

⁷⁸ Até 1719 o território do Pará fazia parte da jurisdição do bispado do Maranhão.

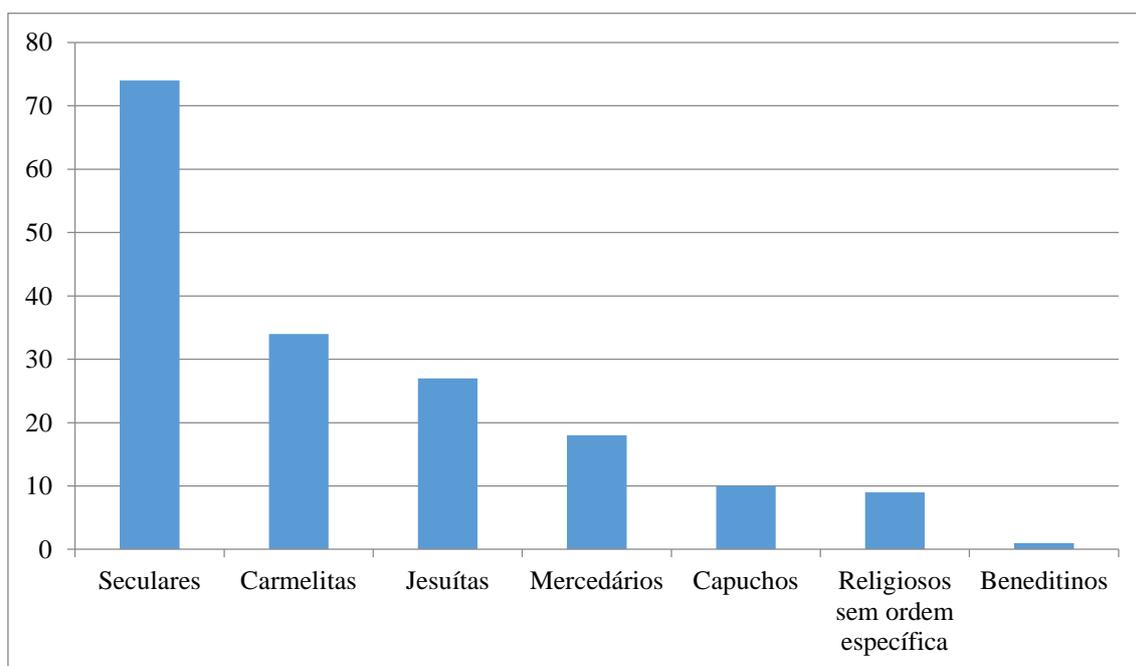
⁷⁹ APEM, Livro de Ordenações, n. 175.

⁸⁰ MEIRELES, *Op. Cit.*, p. 113.

Apesar de ter perdido o território do Grão-Pará, o bispado do Maranhão continuava com um território extenso e necessitava ampliar o número de sacerdotes para suprir as necessidades espirituais dos fiéis. Para o século XVII não existem registros das ordenações sacerdotais, tão pouco há um número aproximado do número de padres que o bispado possuía. Somente com a chegada de dom frei José Delgarte, em 1717, há registros das concessões do Sacramento da Ordem. Aliás, a historiografia local dá grande destaque a essa questão quando trata da ação desse bispo.

No Livro de Ordenações⁸¹ consta que durante o seu governo diocesano 174 sujeitos ingressaram no estado clerical, distribuídos da seguinte maneira: 75 padres seculares, 34 carmelitas, 27 jesuítas, 18 mercedários, 10 capuchos, nove freis sem ordem específica e um beneditino, conforme podemos observar no gráfico abaixo:

Gráfico 1- Distribuição das ordenações entre os seculares e regulares



Fonte: Arquivo Público do Estado do Maranhão, APEM

Em relação ao clero secular, que estava debaixo da jurisdição do bispo e em contato direto com a população, apresentamos a seguinte distribuição:

⁸¹ APEM, Livro de Ordenações, n. 175.

| QUADRO DE ORDENAÇÕES DO CLERO SECULAR NO BISPADO DO MARANHÃO | | | | | | | | |
|--|------|------|------|------|------|------|------|------|
| ORDEM/ANO | 1717 | 1718 | 1719 | 1720 | 1721 | 1722 | 1723 | 1724 |
| Primeira Tonsura | 1 | 1 | 1 | 0 | 2 | 0 | 3 | 1 |
| Primeira Tonsura e/ou Ordens Menores | 11 | 0 | 1 | 5 | 4 | 12 | 9 | 10 |
| Subdiácono | 4 | 0 | 2 | 5 | 0 | 4 | 5 | 16 |
| Diácono | 4 | 0 | 0 | 5 | 2 | 2 | 9 | 14 |
| Presbítero | 3 | 0 | 0 | 4 | 0 | 3 | 10 | 17 |
| TOTAL | 23 | 1 | 4 | 19 | 8 | 21 | 36 | 58 |

Fonte: Livro de Ordenações n. 175, Arquivo Público do Estado do Maranhão

Os ordenados por dom frei José Delgarte certamente não foram suficientes para modificar a situação de escassez de padres da diocese. De acordo com uma carta enviada pelo bispo, por volta de 1720, na “cidade do Maranhão não há mais do que dezesseis clérigos, huns estão ocupados no Serviço eclesiástico, e outros tam antigos e enfermos que já não podem Servir”⁸². Se levarmos em consideração apenas os que receberam o último grau sacro, a igreja maranhense ganhou em oito anos 37 novos presbíteros. Este grau era o mais importante, sendo chamado também de Ordem do Sacerdócio, pois segundo as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, somente ao recebê-la poder-se-ia “administrar os Santos Sacramentos, e instruir os fieis nos mysterios da Fé, e cousas necessárias para a salvação”⁸³.

A pobreza do bispado era um dos grandes obstáculos enfrentados por dom Delgarte. Em 20 de junho de 1720, o bispo enviou uma carta a dom João V afirmando que havia grande dificuldade para encontrar um pároco que quisesse servir na freguesia

⁸² Arquivo Histórico Ultramarino (doravante AHU), Conselho Ultramarino (doravante CU), Caixa 12, Doc. 1258.

⁸³ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia/ feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007. (doravante CPAB), Livro I, Título LI, n. 217.

de Nossa Senhora do Icatu, localizada na parte continental do bispado. O antigo pároco da freguesia pediu dispensa da sua função alegando que a cômgrua de 50 mil réis era insuficiente para alimentar sua mãe idosa e suas irmãs donzelas. A paróquia do Icatu era pobre, os fregueses eram poucos e nenhum padre queria servir no local, preferiam receber pelos enterros, ofícios e mais emolumentos⁸⁴.

Situação semelhante foi encontrada quando o bispo visitou a igreja do rio Itapecuru. Nesta freguesia um religioso das Mercês, chamado Manuel Nunes, ocupava a função de pároco “por não haver clérigo que se quisesse sujeitar a assistência de tal Igreja por ser pobríssima e não ser suficiente a cômgrua”. Dom frei José Delgarte substituiu o religioso mercedário por um capelão que veio com ele do reino. No entanto, o capelão padecia e pedia para ser substituído, e o bispo tentava ajudá-lo com o pouco que podia, para que as “pobres ovelhas” não ficassem sem “a grande consolação que tem com a sua companhia”⁸⁵.

A Igreja do Itapecuru havia sido construída “pela devoção dos fieis christãos que habitam o rio”. Suas paredes foram erguidas “com paos, e barro, o cham a mesma terra, o tecto, ou telhado de folhas de palma”. Nela não havia sacrário, nem lugar para guardar o Santíssimo Sacramento com decência, o missal não passava de “huns fragmentos de papel” e mal podia ser lido durante o ritual. A situação do missal era tão precária que o bispo chegou a afirmar que seria “justo que se entregue a fogo por ser indigno [...] do Divino culto, mas como não há outro remedio Servimos a Deus do modo que podemos”⁸⁶.

Dom frei José Delgarte mostrava grande preocupação com a situação dessas freguesias, pois tinha a dimensão da importância da paróquia na divisão interna da diocese. A presença do pároco era, portanto, indispensável para o funcionamento da igreja a nível local. Joaquim Ramos de Carvalho afirma que o pároco “era a autoridade mais próxima das populações em matérias relacionadas com os momentos básicos da existência civil e espiritual”⁸⁷. Do batismo das crianças, passando pela celebração dos matrimônios, até os momentos finais da vida, a figura do pároco estava presente.

⁸⁴ AHU, CU, Caixa 12, Doc. 1258.

⁸⁵ AHU, CU, Caixa 12, Doc. 1243.

⁸⁶ AHU, CU, Caixa 12, Doc.1243.

⁸⁷ Carvalho, Joaquim Ramos de, “Confessar e devassar: a Igreja e a vida privada na Época Moderna”, in: *História da Vida Privada em Portugal, A Idade Moderna*. (Dir. José Mattoso), Lisboa, Círculo de Leitores, 2011, p. 33.

Ademais, ouvia as confissões, administrava a eucaristia ensinava a doutrina, instruía nos mistérios da fé, etc.

Não eram apenas as paróquias do continente que estavam mal conservadas, naquele mesmo ano de 1720, dom frei José Delgarte enviou ao monarca outra carta afirmando que

A Cathedral desta Cidade de São Luis do Maranhão consta de quatro paredes de terra, pois nem ladrilhada he, o tecto de telha vam, e tudo está meassando ruína, e por todas as circunstancias se acha incapaz para as funções episcopais, e celebração dos officios Divinos, e esta Semana Santa tive grande trabalho na Sagração dos Santos oleos, porq não tem capacidade para caberem os Presbyteros, Diaconos, e mais Ministros com que se deve fazer aquela função⁸⁸.

Além do mais, por maior que fosse o zelo do vigário da Sé, padre Manuel Homem, os paramentos se encontravam maltratados pela imundice do templo, conforme afirmava dom frei José Delgate. O bispo lamentava também que

na quaresma proxima passada principiando eu a pregar na dita Igreja em que não cabia nem a quarta parte dos Ouvintes me foi preciso valer-me da Igreja dos Religiosos da Companhia para que não faltace as minhas ovelhas o pasto da Divina palavra. A dita Cathedralhe tão escura e imunda que Só por obrigação entrão nella os fieis, e ainda sendo dia se não pode Ler na Capella mor Sem candella⁸⁹.

A pobreza do bispado do Maranhão contrastava com outras regiões da América portuguesa. Bruno Feitler, por exemplo, mostra que no bispado de Pernambuco o “culto divino era feito com toda a ‘decência’ possível”. Enquanto a Sé de São Luís era pequena, escura, imunda e com paredes de terra, a Catedral de Olinda era “uma boa construção e suficientemente grande”, possuindo objetos de prata, paramentos e outros instrumentos necessários ao culto. Segundo os relatórios de dom Matias Figueiredo e Melo, a Sé de Olinda “possui tudo o que se pode esperar de uma catedral num lugar tão remoto e mal provido”⁹⁰. Contrastes das dioceses do imenso império pluricontinental português.

O governo diocesano de dom frei José Delgarte no Maranhão prolongou-se até sua morte em 14 de dezembro de 1724. A partir desse momento a diocese entrou em

⁸⁸ AHU, CU, Caixa 12, Doc. 1266.

⁸⁹ AHU, CU, Caixa 12, Doc. 1266.

⁹⁰ FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição: Nordeste 1640-1750*. – São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007, p. 41, 42.

um período prolongado de vacância que durou até a nomeação de dom frei Manuel da Cruz, em 1738. Segundo os *Apontamentos* de dom Francisco de Paula e Silva, o bispado passou a ser governado durante a vacância pelos cônegos nomeados pelo bispo através de um Alvará, concedido em 1717. No entanto, esse “Cabido provisório” não tinha canonicidade e, a partir de 1726, o Cabido de Lisboa passou a nomear os governadores do bispado⁹¹.

O perfil do episcopado pós-tridentino e o processo de provimento das dioceses

No início da época moderna havia, segundo nos informa José Pedro Paiva, um “clima geral de decadência da ação episcopal”. Assim, no século XV e nas primeiras décadas da centúria seguinte o panorama geral dos bispos era de jovens com formação intelectual insuficiente, muitos eram filhos ilegítimos – alguns eram, inclusive, filhos de clérigos –, não residentes em suas dioceses e absenteístas no serviço pastoral, acumuladores de benefícios, com condutas morais mundanas, sendo comum o concubinato, a corrupção e os excessos alimentares⁹². Este perfil pouco virtuoso contribuía sobremaneira para a crise da Igreja e para a imagem de decadência dos bispos que tinham sua autoridade diminuída.

Havia, portanto, a necessidade de alterar esse perfil dos bispos, pois somente um corpo pastoral renovado podia transmitir eficazmente a mensagem sagrada às multidões. Jean Delumeau, ao tratar da reforma católica promovida pelo Concílio de Trento (1545-1563), adverte que uma Igreja tão centralizada e hierarquizada, como era a Santa Sé, “la renovación no podía imponerse al conjunto de los fieles por el solo juego de iniciativas llegadas de la base, mientras la voluntad de la jerarquia – papado y cuerpo episcopal – faltase”⁹³. Sobre a questão da renovação do episcopado, Frederico Palomo afirma que

⁹¹ SILVA, *Op. Cit.*, p. 112, 113.

⁹² PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império, 1495-1770. Op. Cit.*, p. 109- 114. Sobre os autores desse tipo de literatura consultar esse mesmo capítulo.

⁹³ DELUMEAU, *Op. Cit.*, p. 3.

Ao mesmo tempo que as sessões conciliares se iniciavam em Trento, foram surgindo em todo mundo católico escritos em torno da figura ‘ideal’ de bispo, por meio dos quais se desenharam os traços essenciais de um modelo pastoral e de governo episcopal, que serviriam de quadro de referência para os próprios decretos conciliares em torno dos prelados diocesanos, do seu poder e das suas funções⁹⁴.

Deste modo, a partir do Concílio de Trento o modelo de bispo foi transformado, passando a ser desejado o “pastor responsável pelas ovelhas e pela diocese, em articulação com a faceta de juiz severo e paternal”. Entre as suas características estavam o empenho pessoal no governo, a residência na diocese, o cuidado com a formação e a conduta do corpo clerical, a propagação da mensagem cristã através da pregação e das pastorais e a vigilância e correção dos sacerdotes e dos fiéis através da realização das visitas pastorais⁹⁵.

A ação episcopal, contudo, não estava restrita apenas a figura do pastor de almas. Especialmente na segunda metade do século XVII surgem diversos tratados que propunham que a imagem que os bispos deviam apresentar era a do “homem que sabia governar a diocese e cujas virtudes eram sobretudo ‘políticas’”. Assim sendo, o arquétipo do bispo político tinha como características principais a diplomacia e a defesa da jurisdição eclesiástica⁹⁶.

Apresentados esses dois modelos de episcopado, o pastor e o político, é importante ressaltar que eles não eram opostos, não se excluía. Ao contrário, eram coexistentes. Pela própria “natureza” de suas funções, os bispos não poderiam descuidar do espiritual, eram homens da Igreja e tinham a missão de difundir e conservar a fé católica, ao mesmo tempo que se fazia necessário negociar com as demais esferas do poder e preservar os interesses eclesiásticos. A ideia de que os bispos estavam enquadrados nesses perfis de pastores e políticos tampouco significa que não existiam outros perfis, afinal mesmo no período posterior ao Concílio de Trento ainda persistiram prelados que descuidavam das suas funções ou se envolviam com questões mundanas, como foi o caso de dom Gregório dos Anjos, conforme mostramos anteriormente. Esses estereótipos servem, contudo, como caminhos para pensar que os bispos atuavam sempre em duas frentes, na espiritual e na temporal.

⁹⁴ PALOMO, Frederico. *A contra-reforma em Portugal – 1540-1700*. Livros Horizonte, Lisboa, 2006, p. 33.

⁹⁵ PAIVA, 2006, p. 132.

⁹⁶ *Idem*, p. 148.

É nessa direção que estão algumas importantes considerações de José Pedro Paiva sobre o episcopado. Para ele o poder monárquico notou a importância da Igreja e, especialmente dos bispos, “enquanto instrumento estratégico para afirmação da ordem e da própria autoridade do rei nos seus domínios”. Na sua posição privilegiada no topo da hierarquia da Igreja, o episcopado conseguia influenciar as populações pela via da piedade e da religião, justamente pelo poder que detinham no âmbito do sagrado. Ao mesmo tempo conseguiam uma ampla penetração nos territórios através das redes de paróquias que formavam as dioceses. Este mecanismo era fundamental para a comunicação no Antigo Regime, fazendo com que as notícias e ordens que vinham do centro do político chegassem até os territórios mais longínquos do império português⁹⁷. É justamente a partir dessa lógica que os reis passaram a ter interesse pelo controle desse influente grupo.

O direito de padroado, como visto anteriormente, concedia aos monarcas portugueses um conjunto amplo de direitos. Entre eles estava a escolha dos ocupantes do posto mais importante da hierarquia da Igreja: os bispos. A bula *Dum fidei constantiam*, de 07 de junho de 1514, emitida por Leão X que garantia a dom Manuel I e aos monarcas futuros o padroado de todos os benefícios nas igrejas do império fundadas nos dois anos antecedentes e nas que futuramente fossem criadas. Esta bula, “reconhecia *de jure*, entre outros aspectos que o direito de padroado implicava, que competia aos reis de Portugal apresentar os bispos naquelas dioceses”. Por sua vez, o breve *Dudum pro parte*, de 31 de março de 1516, conferia à Coroa o perpétuo direito de padroado em todos os seus domínios de além-mar⁹⁸.

A partir do momento que um bispado ficava vago, o rei era informado e desencadeava-se em Lisboa um processo para a escolha do novo prelado. Através do seu secretário de estado, o monarca solicitava ao Conselho Ultramarino – para o caso do império – que indicasse, por parecer escrito, três pessoas com as qualidades necessárias para o cargo. Os nomes seriam escolhidos através dos votos dos conselheiros desse órgão. Por sua vez, o secretário de estado apresentaria essas indicações ao Conselho de Estado, que poderia aprovar os candidatos ou sugerir outros nomes. A partir dessas indicações o rei decidia. José Pedro Paiva destaca ainda que:

⁹⁷ PAIVA, 2006, p. 172.

⁹⁸ *Idem*, p. 43.

paralelamente aconteciam muitas influências informais, podendo chegar aos ouvidos ou à presença dos soberanos pedidos ou sugestões das câmaras locais, dos governadores das capitanias, dos vices reis, de cortesãos, dos confessores régios, de secretários de estado, de cabidos, de familiares ou amigos que o candidato tinha no centro cortesão, de prelados já na ativa etc⁹⁹.

Essas pressões e tentativas de influenciar a decisão do soberano eram típicas das sociedades cortesãs do Antigo Regime, onde os assuntos de Estado podiam ser deliberados com base nas amizades ou inimizades, alianças ou rivalidades pessoais. Em seu clássico estudo sobre a corte de Luís XIV, Norbert Elias afirma que embora esse monarca fosse considerado o “exemplo máximo de soberano absoluto, irrestrito, onipotente, num exame mais detido aparece como um indivíduo que, em virtude da sua posição como rei, fazia parte de uma rede muito específica de interdependências”¹⁰⁰. Deste modo, embora a última palavra fosse sempre do rei, ele nunca decidia sozinho, especialmente quando o assunto era de grande relevo, como o caso das nomeações episcopais.

Alguns fatores eram levados em consideração quando chegava o momento de prover as dioceses, eram eles:

o mérito do escolhido em função dos padrões daquilo que seria o modelo ideal de prelado, os serviços que o candidato ou seus familiares tivessem prestado anteriormente ao monarca, as relações de parentesco que possuía, as redes clientelares em que se inseria, a oportunidade da escolha no âmbito da conjuntura política geral, a adequação entre a diocese concreta que era necessário prover e o eleito¹⁰¹.

Para o caso do Maranhão no período estudado não existem registros documentais que permitam identificar como esses critérios pesaram na escolha do episcopado. No entanto, as nomeações dos prelados, tanto para as dioceses do reino, como para as dioceses do ultramar, seguiam uma política de nomeação que sofreu alterações ao longo do tempo, adaptando-se às necessidades de cada época. Interessamos, portanto, compreender quais foram as políticas que vigoraram durante os reinados de dom Pedro II e dom João V. A partir do cruzamento dessas informações com o perfil

⁹⁹ PAIVA, José Pedro. “D. Sebastião Monteiro da Vide e o Episcopado do Brasil em Tempo de Renovação (1701-1750)”. In: FEITLER, Bruno, SOUZA, Evergton Sales (Orgs.) – *A Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011, p. 30.

¹⁰⁰ ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Tradução, Pedro Sussekind; prefácio Roger Chartier. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 29.

¹⁰¹ PAIVA, 2006, p. 230.

dos bispos escolhidos para o Maranhão podemos saber se eles encaixavam no modelo de episcopado que estava em vigor.

Do reinado de dom Pedro II até 1736, a que formava a sociedade de corte portuguesa cristalizou-se e monopolizou os cargos mais importantes do reino. As dioceses mais prestigiadas de Portugal foram ocupadas por membros da nobreza, correspondendo a 72,3%. Em contrapartida, para as dioceses do ultramar a preferência foi de membros do clero regular de origem social mais modesta, estimativa de 76,3% do total¹⁰². Paiva explica que a escolha de religiosos para o ultramar estava ligada às:

necessidades de missão e evangelização que nessas partes se exigiam mas também, deve reconhecer-se, devido aos poucos proventos financeiros que esses cargos davam aos seus titulares, já para não falar dos perigos que viagens, doenças, climas e ambientes por vezes inóspitos causavam, o que fazia com que os membros das ordens estivessem habitualmente mais dispostos a enfrentar esses desafios. E mesmo assim, por vezes, não era fácil encontrar quem aceitasse certos lugares¹⁰³.

Acrescente-se que a coroa tentou manter o equilíbrio entre as congregações, para que não houvesse hegemonia de nenhuma ordem no recrutamento dos bispos. Os escolhidos para o Maranhão encaixam-se nesse arquétipo. De dom frei Gregório dos Anjos a dom frei José Delgarte, todos eram oriundos de congregações religiosas diferentes. E, em relação à origem familiar, provavelmente não eram de famílias importantes, pois o bispado do Maranhão era pobre e de pouco prestígio.

Outro aspecto da política de nomeação dos bispos desse período era a preferência por quem tivesse exercido carreira no magistério ou no governo da sua ordem. Dom frei Gregório dos Anjos, ocupou a reitoria do Convento de Évora, dom frei Timóteo do Sacramento ensinou em diversos conventos e no Colégio de São Paulo, dom frei Francisco de Lima foi lente em teologia no Convento de Évora e dom frei José Delgarte foi reitor do Convento de Coimbra.

Em relação à formação intelectual dos bispos, fator que ganhou importância após o Concílio de Trento, nas dioceses do império a preferência foi por teólogos, por serem considerados “mais aptos para guiar os crentes e para evangelizar, eram mais facilmente recomendados para as terras de missão”¹⁰⁴. Mais uma vez os bispos do

¹⁰² PAIVA, 2006, p. 450.

¹⁰³ PAIVA, 2000, p. 228, 229.

¹⁰⁴ *Idem*, p. 232, 233.

Maranhão estavam afinados com esse requisito, todos eram formados em teologia. Aquele que se tornaria o quinto bispo do Maranhão tinha um perfil semelhante, embora sua nomeação tivesse ocorrido em outro contexto político.

Manuel Ferreira Freire da Cruz era filho legítimo de Manuel Nogueira e de dona Maria Duarte da Cruz, e nasceu na freguesia de Santa Eulália, no Porto, em fevereiro de 1690. Ainda moço tomou a decisão de abandonar a vida secular e, aos 18 anos, vestiu o hábito branco dos monges cistercienses de São Bernardo, em 09 de dezembro de 1708, no Real Mosteiro de Santa Maria de Salzedas. Esse foi o primeiro passo dado pelo jovem Manuel da Cruz em direção a uma longa e bem sucedida carreira religiosa. A etapa foi o recebimento do Sacramento da Ordem pelas mãos de dom Antônio de Vasconcelos e Sousa, bispo de Coimbra, em 26 de fevereiro de 1712. Frei Manuel da Cruz permaneceu na cidade de Coimbra e matriculou-se na prestigiada Universidade para estudar teologia, concluindo seus estudos em 1716, aos 26 anos¹⁰⁵.

O diploma de doutor em teologia certamente pesou na construção da carreira do frei, pois a partir de 1732 passou a ocupar cargos de relevo em institutos de formação religiosa da sua ordem. Foi abade do Colégio do Espírito Santo, em Coimbra, que desde 1560 estava vinculado a famosa Universidade. Em 1736 passou a ser Mestre de Noviço no Real Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça, ocupou também a reitoria do Colégio Real de Santa Maria de Salzedas, local onde iniciou sua carreira religiosa, e, além disso, foi deputado do Santo Ofício no Tribunal Distrital de Évora¹⁰⁶.

As informações biográficas do nosso personagem são escassas e não dão a conhecer, por exemplo, quais eram suas relações de parentesco, em quais redes clientelares estava inserida a sua família, qual motivação o levou ao ingresso na carreira eclesiástica. Essas questões poderiam nos levar a traçar um quadro mais elaborado da sua trajetória. No entanto, a partir dos parcos dados que temos, podemos fazer alguns apontamentos.

Patrícia Ferreira dos Santos assegura que Manuel da Cruz descendia da “nobre Casa do Carvalhal”¹⁰⁷, e por sua vez Íris Kantor afirma que ele era descendente

¹⁰⁵ SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Poder e palavra: discursos, contendas e direito de Padroado em Mariana (1748-1764)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de São Paulo – USP. São Paulo, 2007, p. 118. SOUZA, p. 612.

¹⁰⁶ SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Poder e palavra. Op. Cit.*, p. 118, 119. PAIVA, 2011, p. 57.

¹⁰⁷ SANTOS, *Op. Cit.*, p. 118.

dos Freire de Andrade, “uma das mais nobres famílias portuguesas da época”¹⁰⁸. Não sabemos ao certo se o futuro bispo colonial pertencia de fato à nobreza portuguesa, pois é questionável que um filho da nobreza titulada fosse enviado para um bispado pobre, todavia pensamos que a sua inserção no clero fazia parte de uma estratégia para a promoção social e/ou manutenção do poder da sua família, algo comum na época.

Em seu estudo sobre as elites eclesiásticas espanholas no período posterior ao Concílio de Trento (1545-1563), Ignasi Fernández Terricabras mostra como este concílio traçou o tipo ideal de bispo e de pároco, que antes de tudo deveria ser definido a partir da virtude e do mérito¹⁰⁹. Deste modo, logo as elites passaram a adotar a estratégia de se adaptarem ao ideal tridentino para não perderem seu espaço. Sobre esse ponto, Terricabras afirma que:

si los decretos ordenan que los beneficios sean conferidos a los más dignos, actuemos de forma que los miembros de nuestra familia sean los más dignos. Las familias que buscan una carrera eclesiástica prestigiosa para uno de sus miembros reciben un signo claro con la gradual elaboración de una carrera estereotipada que pasa por la educación familia, la obtención de títulos de determinadas universidades y la inserción en ciertas redes clientelares. Las elites hispanas no desprecian los nuevos requisitos, sino que aprovechan su posición social para incorporar los a sus estrategias de promoción: aumentando la dotación de las capellanías, matriculando se en las universidades idóneas, garantizando un comportamiento acorde con el nuevo ideal clerical, etc.¹¹⁰

A trajetória de frei Manuel da Cruz aponta nessa direção. Se o ideal tridentino determinava que os cargos mais importantes da Igreja seriam ocupados pelos mais preparados, a sua entrada na Universidade de Coimbra indica que era seu objetivo alcançar ocupações de prestígio e fazer parte da elite eclesiástica portuguesa.

Nesse sentido, Terricabras lembra que realizar um curso universitário era caro, notadamente nas instituições mais conceituadas, de modo que nem todos os alunos conseguiam concluir sua formação, apenas aqueles que pertenciam às camadas sociais mais privilegiadas. Deste modo, afirma o autor,

La perseverancia en la universidad hasta obtener los diplomas superiores, como la licencia y el doctorado, es el indicio de una

¹⁰⁸ KANTOR, Íris. *Pacto festivo em Minas Colonial: a entrada triunfal do primeiro bispo na Sé de Mariana*. Dissertação de Mestrado. FFLCH/UPS, São Paulo, 1996, p. 19.

¹⁰⁹ TERRICABRAS, Ignasi Fernández. “Entre ideal y realidad: las elites eclesiásticas y la reforma católica em la España del siglo XVI”. In: MONTEIRO, N. G.; CARDIM, P. & CUNHA, M. S. da (Orgs.). *Optima pars: Elites Ibero-Americanas do Antigo Regime*. Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa, 2005, p. 18.

¹¹⁰ TERRICABRAS, *Op. Cit.*, p. 32.

aspiración a los beneficios más ricos y prestigiosos, sobre todo los de los cabildos catedralicios y, mejoraún, los episcopales¹¹¹.

Em 27 de julho de 1738, o frade branco foi escolhido para ocupar o bispado ultramarino do Maranhão. O cargo foi por ele aceito, desenrolando-se o processo consistorial para averiguar sua qualidade, como era a práxis. Após ser provado nas investigações de idoneidade, o papa Clemente XII outorgou a escolha de dom João V e, em 14 de dezembro de 1738, dom frei Manuel da Cruz foi sagrado bispo do Maranhão, em cerimônia realizada em Lisboa¹¹².

A nomeação episcopal de dom frei Manuel da Cruz estava alinhada à política que passou a vigorar em Portugal a partir da década de 1720. Doravante, a preferência calhou nos membros das ordens regulares, com formação sólida em teologia, letrados, e “homens de grande piedade e virtude” e que estivessem alinhados à jacobea¹¹³. Este movimento, que tinha por desígnio a reforma da vida religiosa e da espiritualidade, surgiu em Portugal no início do século XVIII entre os eremitas de Santo Agostinho de Coimbra, sob a liderança de frei Francisco da Anunciação. Segundo Evergton Sales Souza, já na década de 20 do século XVIII era possível encontrar adeptos da jacobea entre os cônegos regulares de Santo Agostinho, franciscanos, beneditinos, cistercienses, dominicanos, carmelitas e irmãos da ordem de Cristo¹¹⁴.

A jacobea visava uma reforma dos costumes e o desenvolvimento de uma fé que não estivesse ligada apenas às manifestações exteriores, mas preocupava-se em “estabelecer uma clara distinção entre eles e os outros, através de sinais visíveis de austeridade e piedade”. Acreditavam os jacobeus que a reforma dos indivíduos e das instituições era possível através do seu exemplo¹¹⁵, portanto, era necessário que se distinguissem dos demais. Consideravam importante a prática diária da oração mental,

¹¹¹ *Idem*, p. 37, 38.

¹¹² “A partir de 1591, por determinação de Gregório XIV, para que se procedesse a uma averiguação das qualidades do escolhido e se evitassem nomeações impróprias, constituía-se um processo (dito processo consistorial), por determinação geral da Santa Sé para todo o mundo católico que, no caso português, corria em Lisboa sob organização da Nunciatura”, in: PAIVA, José Pedro. “Definir uma elite do poder: os bispos de Portugal (1495-1777)”. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo; CARDIM, Pedro; CUNHA, Mafalda da. *Optima pars. Elites Ibero-Americanas do Antigo Regime*. Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa, 2005, p. 48. RODRIGUES; SOUSA, *Op. Cit.*, p. 612.

¹¹³ PAIVA, 2006, p. 508.

¹¹⁴ SOUZA, Evergton Sales. “Mística e moral no Portugal do século XVIII. Achegas para a história dos jacobeus”. In: SOUZA, Evergton Sales; BELLINI, Ligia; SAMPAIO, Gabriela dos Reis (Orgs). *Formas de Crer. Ensaios de história religiosa do mundo luso-afro brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Edufba Corrupio, 2006, p. 110.

¹¹⁵ *Idem*, p. 114.

do exame de consciência e da frequência nos sacramentos, nomeadamente a confissão. Estes eram os exercícios espirituais fundamentais que os jacobeus praticavam e desejavam que fossem compartilhados com todos os fiéis portugueses. Acrescente-se que a jacobéia também recomendava a prática das

orações jaculatórias, a mortificação dos vícios e das paixões, a abnegação de sua própria vontade, os jejuns, a humildade, a correção fraterna, o zelo pela salvação das almas, o desprezo do mundo, a pobreza e a austeridade no modo de vestir¹¹⁶.

Segundo José Pedro Paiva, a escolha dos bispos passou a ser feita entre os adeptos da jacobéia em virtude da influência que frei Gaspar da Encarnação passou a desempenhar na corte, pois era “parente, amigo, conselheiro e protegido de el-rei”¹¹⁷. Filho do 5º conde de Santa Cruz, e irmão do 3º marquês de Gouveia, mordomo-mor de dom João V, Gaspar Moscoso e Silva, este era seu nome de pia, foi Deão de Lisboa e ocupou a reitoria da Universidade de Coimbra, em 1710, quando as ideias da jacobéia já circulavam pela cidade. Paiva afirma que para espanto do rei e da corte, em 1715, abandonou tudo e ingressou nos franciscanos do Varatojo¹¹⁸.

Desde a época que Diogo Mendonça de Corte Real era secretário de Estado, frei Gaspar da Encarnação já ocupava lugar de destaque na política portuguesa, juntamente com o cardeal dom Nuno da Cunha de Ataíde, o jesuíta João Carbone, o cardeal dom João da Mota e Silva e Alexandre de Gusmão. Com a reformulação das secretárias de Estado e a morte de Corte Real, em 1736, Pedro da Mota e Silva, irmão do cardeal da Mota e Silva, ganhou destaque na corte, pois ocupava a Secretária dos Negócios Interiores do Reino. Frei Gaspar da Encarnação, padre Carbone e o cardeal da Mota e Silva mantiveram sua colocação, e foram considerados “os elementos de proa da governação joanina”¹¹⁹.

Apesar de não termos informações concretas que comprove, que tipo de vínculo dom frei Manuel da Cruz mantinha com frei Gaspar, com o padre Carbone e com o cardeal da Mota e Silva antes de sua nomeação episcopal, é provável que já existisse algum tipo de aproximação, especialmente com o reformador jacobeu, afinal quando frei Manuel da Cruz era estudante de teologia na Universidade de Coimbra, o

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ SILVA, António Pereira da. *A questão do sigilismo em Portugal...*, p. 145, Apud, TRINDADE, Ana Cristina Machado. *O episcopado de dom frei Manuel Coutinho, 1725-1741*. Doutorado em Letras, Área de especialização: História Moderna. Universidade da Madeira, 2011, p. 25.

¹¹⁸ PAIVA, 2006, p. 508, 509.

¹¹⁹ *Idem*, p. 228.

futuro frei Gaspar era o reitor da instituição. Possivelmente se conheceram e se aproximaram nessa época. Ademais, dom frei Manuel da Cruz era membro da Ordem dos cistercienses, fortemente influenciadas pela reforma proposta pela jacobea. José Pedro Paiva aponta que dom frei Manuel da Cruz estava entre os bispos do ultramar que foram nomeados por ter aproximação dom frei Gaspar¹²⁰.

Por outro lado, através da correspondência enviada ao reino quando já era bispo do Maranhão, fica comprovada a ligação entre dom frei Manuel da Cruz e aqueles validos de dom João. Frequentemente o bispo colonial enviava missivas relatando detalhadamente o andamento de sua gestão, e perdia a oportunidade de pedir conselhos e auxílio para o bom governo da diocese. Deste modo, fica evidente que o bispo contava com grandes aliados na corte joanina a quem recorria sempre que necessário.

¹²⁰ *Idem*, p. 511.

CAPÍTULO 2: A administração diocesana no Maranhão

Os preparativos para dom frei Manuel da Cruz tomar posse da diocese de São Luís ficaram registrados nos requerimentos enviados ao Conselho Ultramarino. Em fevereiro de 1739 remeteu uma solicitação para que lhe fosse passada uma certidão que assegurasse que a sua cômputo tivesse pagamento preferencial em relação aos outros funcionários régios atuantes no Maranhão. O bispo apresentou ao Conselho um requerimento afirmando que dom frei José Delgarte, seu antecessor no bispado, havia alcançado esse privilégio na tentativa de remediar a “pouca pontualidade” no pagamento dos seus vencimentos, o que lhe causava grandes prejuízos. Assim, para evitar a repetição dessa situação consigo, desejava que a Real Fazenda lhe pagasse com preferência, pois afirmava em sua carta que era “um Religioso pobre” que não podia manter-se¹²¹.

Neste mesmo mês despachou outra solicitação ao Conselho Ultramarino para que lhe fosse provido o valor de sete mil cruzados para financiar sua viagem ao Maranhão. Em sua petição afirmava que desejava partir para o bispado na monção que se aproximava, contudo, necessitava de recursos financeiros para si e sua família que ia consigo “por decência de sua dignidade”. Para obter a quantia pedida, o bispo explicava que a viagem era por si só dispendiosa e, além disso, precisava de recursos para adereçar a sua casa e viver dignamente. Ao fim e ao cabo reiterava sua condição de pobreza, suplicando que pela sua real grandeza dom João V pudesse atender a solicitação¹²².

Naquele período em que vigorava o Padroado Real não eram incomuns os pedidos de custeamento de viagens feitos pelos bispos aos monarcas. Dom José Botelho de Matos, por exemplo, após ser nomeado arcebispo da Bahia, solicitou um conto de réis para cobrir as despesas de levar consigo sua família até cidade de São Salvador¹²³. Seu pedido foi deferido pelo rei, mas o tesoureiro da Fazenda Real alegou que não havia dinheiro suficiente para as despesas. Apesar disso, o arcebispo não se deu por vencido e

¹²¹ AHU, CU, Caixa 25, Doc. 2547.

¹²² AHU, CU, Caixa 25, Doc. 2548.

¹²³ VIVAS, *Op. Cit.*, p. 33.

depois de insistir conseguiu o valor de um conto de réis para a viagem e o aumento de sua cômputa¹²⁴.

Por sua vez, dom frei Manuel da Cruz não obteve tanto êxito em seu pedido de custeamento. O Conselho Ultramarino acabou por deliberar que cinco mil cruzados era quantia suficiente para que a viagem até o Maranhão fosse realizada, isto significava uma diminuição de dois mil cruzados do valor solicitado¹²⁵.

Enquanto os preparativos da viagem não eram concluídos dom frei Manuel da Cruz despachava no Reino os primeiros assuntos da diocese. Certamente, enquanto ainda estava em Lisboa, recebeu informações sobre as condições espirituais e temporais do bispado. Conhecedor da situação do Maranhão enviou um requerimento ao rei, solicitando uma provisão para que os presos eclesiásticos fossem levados à cadeia da cidade de São Luís, ou a outra qualquer do bispado, e ficassem vigiados pelos carcereiros do mesmo modo que os seculares, pois ainda não existia aljube específico para os padres condenados¹²⁶. Este documento, com data de 05 de fevereiro de 1739, é o primeiro despacho que encontramos no Arquivo Histórico Ultramarino assinado por este bispo.

O bispo do Maranhão tratou também de requerer paramentos pontificais para as celebrações na Igreja Matriz da diocese. De acordo com a sua petição, após a morte de dom frei José Delgarte, em 1724, o monarca havia ordenado que os pontificais fossem desfeitos e deles se fizessem paramentos comuns para a Sé. O Conselho Ultramarino deferiu, em 13 de abril, que o rei atendesse a suplica do prelado dando-lhe novos paramentos pontificais e mandasse passar ordem ao tesoureiro da Casa da Moeda, visto que a Sé achava-se sem meios para esta despesa¹²⁷.

Em setembro do ano seguinte, ao escrever para o padre frei Manuel da Rocha, dom frei Manuel da Cruz deu conta que o rei havia mandado abastecer a diocese com “grande multidão de paramentos”. Foram enviados para o Maranhão, segundo a relação feita por dom frei Manuel da Cruz:

04 sinos, um relógio cujo sino peza 43 arrobas, vários Livros de papel imperial para se apontarem as Provisões Reais e outras couzas pertencentes ao Cabbido e athe um livro de prata para se apontarem as faltas dos cônegos no coro, tudo à Patriarchal e também duas pessos

¹²⁴ *Idem*, p. 34.

¹²⁵ AHU, CU, Caixa 25, Doc. 2547.

¹²⁶ AHU, CU, Caixa 25, Doc. 2542.

¹²⁷ AHU, CU, Caixa 25, Doc. 2560.

de pano verde para cobrir os bancos dos cônegos e o Coro e hum faldistorio de latão dourado à Romana e finalmente veyo huma lista de couzas que vierão que enche duas folhas de papel, tudo com grande primor e preciozidade e para mim me mandou para ornato de caza hum docel e pano para o bofete de damasco carmezim e franja de retrós da mesma cor muito primorozo e foi servido mandar-me acrescentar a minha cõngrua¹²⁸.

Em fins de setembro de 1739, dom frei Manuel da Cruz despediu-se de Lisboa e embarcou rumo ao Maranhão. A viagem atlântica durou 50 dias e, segundo relatou o bispo, não faltaram sustos e perigos em alto mar¹²⁹. Por fim, em 15 de junho, dom frei Manuel da Cruz chegou ao porto da cidade de São Luís, sendo recebido, segundo seu próprio relato, com grande atenção pelas autoridades civis do Estado, entre elas o governador da Capitania João de Abreu Castelo Branco, conforme era costume quando os bispos chegavam aos seus bispados¹³⁰. A solenidade de posse da mitra foi realizada na Igreja Matriz de Nossa Senhora da Vitória, em 29 de junho, dia de São Pedro, “com pompa desusada” e “alegria geral” dos fiéis, segundo nos informa dom Francisco de Paula e Silva¹³¹.

Empossado bispo e passado os momentos de festejo, chegava o momento de conhecer de perto as dificuldades reais da diocese e traçar as estratégias para contorná-las. Os problemas encontrados por dom frei Manuel da Cruz na diocese maranhense não eram muito diferentes do restante da América portuguesa. A historiografia brasileira já apontou algumas dessas questões, por exemplo, os imensos territórios dos bispados¹³², as frequentes vacâncias, a escassez e desqualificação do clero secular¹³³, a falta de recursos materiais, precariedade das paróquias, a mistura do catolicismo com as religiosidades indígenas e africanas¹³⁴, a dependência do poder eclesiástico ao poder real¹³⁵ e a relaxação dos costumes das populações.

Nas cartas que dom frei Manuel da Cruz enviou aos seus correspondentes em Portugal ficamos conhecendo alguns dos entraves que encontrou para administrar a

¹²⁸ RODRIGUES; SOUSA, *Op. Cit.*, p. 64.

¹²⁹ AHU, CU, Caixa 25, Doc. 2581.

¹³⁰ RODRIGUES; SOUSA, *Op. Cit.*, p. 39.

¹³¹ SILVA, 1922, p. 115.

¹³² SOUZA, Everton Sales. *Estruturas do enquadramento do cristianismo: o episcopado no Brasil de Setecentos*. Texto resultante da comunicação apresentada na sessão do Seminário de História Religiosa Moderna realizada a 19 de outubro de 2010 na UCP.

¹³³ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados. Moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 41.

¹³⁴ LONDOÑO, Fernando Torres. *A outra família: concubinato, Igreja e escândalo na colônia*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 116, 117.

¹³⁵ HORNAERT, Eduardo. et alii. *História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época – Período Colonial*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 172.

diocese. Ao cardeal patriarca de Lisboa escreveu que não faltavam trabalhos para reduzir o “Maranhão ao verdadeiro caminho de sua salvação porque, pellos muitos annos de Sé vaga, estavam [os seus súditos] muito e não sei se totalmente desviados do caminho do ceo”¹³⁶. Desta maneira, não faltavam correções e castigos para aplicar aos desviantes, conforme relatou ao padre reformador frei Gaspar da Encarnação. Para dom frei Manuel da Cruz esta situação era comum em “todos os bispados que estão muitos annos sem Pastor”¹³⁷, e este era o caso do Maranhão que havia enfrentado uma década e meia de vacância desde a morte de dom frei José Delgarte, em 1724. Queixava-se também ao reverendo padre Benedito José de Oliveira da “muita tibieza, e pouca devoção” do povo em assistir aos officios divinos¹³⁸.

A falta de recursos materiais era sentida grandemente. O bispo escreveu ao rei assegurando que não havia no almoxarifado dinheiro suficiente para pagar as cõngruas dos vigários de algumas freguesias que eram de cem mil réis anuais. Dom frei Manuel da Cruz aproveitava também para informar do calamitoso estado das paróquias da diocese. Na vigararia colada do Itapecuru não havia Igreja Matriz e a missa estava sendo dita “em uma Capelinha coberta de palha” construída pelos fiéis. A mesma situação foi encontrada pelo bispo na freguesia de Nossa Senhora da Conceição das Aldeias Altas e na freguesia do Mearim. Embora os moradores dessas regiões construíssem as suas custas algumas edificações, era muito difícil, segundo o bispo, que se fizesse “Igreja sem alguma ajuda de custo da Fazenda Real”. Dom frei Manuel da Cruz informa ainda que em todas as Igrejas que visitou viu “a grande necessidade que tem de paramentos porque alguns poucos que tem são provectoros, indignos e incapazes e o mesmo sucede nas Igrejas do sertão”. O bispo finalizava sua missiva ao rei afirmando que o bispado ainda estava “muito no seu princípio e com pouca renda, assim [era] necessário por hora acudir as despesas mais precisas e depois se cuidará do que é menos necessário”¹³⁹.

No rol das urgências estava a reforma da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Vitória, em São Luís. Segundo dom frei Manuel da Cruz, “alargando-se e acrescentando-se a Capela Mor e fazendo-se até no frontispício duas torres para sinos

¹³⁶ RODRIGUES; SOUSA, *Op. Cit.*, p. 96.

¹³⁷ RODRIGUES; SOUSA, *Op.cit.*, p. 51.

¹³⁸ *Idem*, p. 53.

¹³⁹ *Idem*, p. 89, 89.

poderá bem servir de Catedral”¹⁴⁰. O bispo cisterciense, acostumado com as construções portuguesas, provavelmente espantou-se com a difícil realidade que encontrou ao verificar o estado da sua Sé, que nem de longe parecia uma catedral. O seu antecessor havia descrito a Matriz como escura, imunda, feita de paredes de terra, sem ladrilho, com teto de telha vã, beirando a ruína¹⁴¹. Deste modo, pelo menos desde o tempo de dom frei José Delgarte havia a necessidade de fazer uma reforma na principal igreja do bispado, sendo assim, dom frei Manuel da Cruz trouxe consigo ordens para iniciar as obras.

Em agosto de 1740, escreveu uma carta ao padre João Batista Carbone detalhando seus projetos para a reforma da Matriz. O prelado afirmava que a capela mor era tão pequena que nela não se podia celebrar a missa pontifical, e tinha planos de aumentá-la, usando para isso o corpo da Igreja, e dizia que:

levantando-se alguma couza e reedificando-se as paredes e fazer de novo o corpo da Igreja com o seu cruzeiro e altares faciais que bastão três de cada parte, além dos dois no cruzeiro e hum para o Ssmo Sacramento, outro para Nossa Snra. da Vitória, Padroeira da See, e huma torre para o relógio e sinos da parte do Nascente entre a Capella mor e o corpo da Igreja e pellas ilhargas da capella mor corredores para serventia da sanchristia para a Igreja por duas portas que há de haver no cruzeiro, huma de cada parte e nas ilhargas da sanchristia, de huma parte a caza ou sanchristia dos Irmãos do Sr. e da outra parte huma aula para ensinar latim aos Mossos do Coro¹⁴².

Os planos do bispo sofreram alguma modificação, como sabemos a partir da carta que enviou ao rei em 1741. As obras na catedral foram simplificadas por conta do orçamento modesto que estava disponível para a sua execução. Segundo nos é informado:

se acertou que podia ficar servindo de Capella Mor a mesma que modernamente está feita e que o corpo da igreja velha se devia acrescentar no comprimento e levantar na altura fazendo-se três altares de cada parte, fora os dous que estão feitos porque esta he a obra mais proporcionada e de menos custo, ficando desta sorte hum templo bom e muito ayrozo¹⁴³.

Provavelmente as obras realizadas na Igreja Matriz de São Luís durante a administração diocesana de dom frei Manuel da Cruz eram apenas de caráter emergencial e não foram suficientes para dar ao templo toda a “pompa” que uma Catedral necessitava. Somente quando a Companhia de Jesus foi expulsa dos domínios

¹⁴⁰ *Idem*, p. 40.

¹⁴¹ Vide capítulo 1.

¹⁴² *Idem*, p. 56.

¹⁴³ *Idem*, p. 90, 91.

portugueses, em 1759, e seus bens foram sequestrados pela Coroa, foi encontrada a solução definitiva para a Catedral da Sé do bispado do Maranhão. Em 1764, o governador daquele Estado escreveu ao rei dando conta das medidas tomadas:

Em observância da Real determinação de Vossa Majestade pela Carta de onze de junho deste ano, expedi as ordens que foram necessárias para se unir o colégio de Nossa Senhora da Luz desta cidade, que foi dos regulares da Companhia chamada de Jesus com a sua Igreja, e sacristia, ornamentos e alfaías delas à Mesa Episcopal, aplicando o colégio para servir de Palácio aos Bispos na parte principal, e na menos principal para seminário eclesiástico dos mesmos Bispos, a Igreja para Catedral, os ornamentos e alfaías da mesma Igreja, e sacristia para servirem ao Culto Divino. [...] Pela verdadeiramente Real e Piedosa Providência que Vossa Majestade mostrou a favor dos Bispos desta Diocese, e sua Catedral rendo a Vossa Majestade as graças com o mais profundo reconhecimento, multiplicando-se os motivos, que sempre tive, como fiel vassalo, para pedir ardentemente a Deus pela Vida preciosíssima, e feliz estado de Vossa Majestade¹⁴⁴.

As obras nos templos eram importantes para garantir a decência nos ofícios divinos, mas eram os homens dedicados ao serviço de Deus e do rei as peças fundamentais para que a engrenagem da Igreja funcionasse e a palavra divina alcançasse os fiéis de todas as partes da diocese. Por essa razão era fundamental garantir a boa formação dos clérigos e a distribuição desses homens na rede paroquial.

O seminário

O Concílio de Trento, na sessão XXIII, capítulo XVIII, determinava que as Igrejas Catedrais, Metropolitanas e outras superiores, estavam obrigadas a manter um colégio para educar os meninos na disciplina eclesiástica. Neste colégio, que deveria ser contíguo à igreja, seriam admitidos alunos com idade mínima de doze anos, filhos de legítimo matrimônio, que soubessem ler e escrever. Parte dos alunos seria empregada no ministério da Igreja, “de sorte que este Collegio seja perpétuo Seminário de Ministros de Deus”. Ainda segundo o Concílio, os educandos em primeira tonsura seriam instruídos na gramática, canto e calculo como também na Sagrada Escritura, nos livros eclesiásticos, nas homilias dos Santos, na administração dos sacramentos – especialmente a confissão – e nas formas dos ritos e cerimônias da Igreja¹⁴⁵.

¹⁴⁴ AHU – 1761, Cx. 40, D. 3973.

¹⁴⁵ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia. Op.Cit.*, p. 203.

Essa determinação tridentina vai ao encontro da necessidade de renovação interna da Igreja, colocando nas mãos dos bispos a condução desse processo. Os seminários eram essenciais para melhorar a formação dos clérigos e criar condições para transmitir de maneira eficaz a doutrina cristã às populações. No entanto, apesar da importância dessas instituições, Jean Delumeau adverte que na maior parte dos territórios católicos europeus sua criação foi tardia e sem grande eficácia até meados do século XVII¹⁴⁶. Mesmo em Portugal, onde os decretos conciliares foram bem recebidos, houve dificuldade para abrir seminários nas dioceses. Dom frei Bartolomeu dos Mártires, por exemplo, só conseguiu abrir o primeiro seminário em Braga em 1572. Por sua vez, dom iguel da Anunciação abriu o seminário de Coimbra entre 1748 e 1765¹⁴⁷.

Sobre a lentidão para executar essa resolução tridentina, Manuel Clemente nos informa que esta não estava apenas relacionada ao financiamento das obras, mas também

pelo facto de haver formas de minorar sua falta, que iam das aulas eventualmente organizadas nas dioceses, para uma formação mínima dos pastores, aos cursos mais elaborados das Universidades de Coimbra e Évora ou de alguns institutos religiosos, especialmente dos colégios jesuítas¹⁴⁸.

Ao que tange os domínios portugueses na América, a criação dos seminários também foi vagarosa. Na sua ausência a formação dos candidatos ao sacerdócio ficou majoritariamente a cargo dos jesuítas até o ano de 1759. Os inicianos fundaram colégios na Bahia, Rio de Janeiro, Pernambuco, São Paulo, Vitória, Maranhão e no Grão-Pará¹⁴⁹.

Os padres da Companhia de Jesus, que se fizeram presentes no Maranhão desde o início da colonização portuguesa, iniciaram as obras do Colégio e da Igreja de Nossa Senhora da Luz em São Luís no ano de 1622¹⁵⁰. A partir de 1688, o Colégio dos jesuítas no Maranhão passou a oferecer os cursos de teologia moral, iniciando, deste modo, os estudos para a formação de sacerdotes¹⁵¹. Mário Meireles aponta ainda que, em 1731, os padres jesuítas solicitaram à Câmara de São Luís um terreno devoluto junto a Casa da Madre de Deus onde construíram um prédio destinado ao curso de teologia,

¹⁴⁶ DELUMEAU, *Op. Cit.*, p. 229.

¹⁴⁷ AZEVEDO, Carlos Moreira (Direção). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2000, p. 220.

¹⁴⁸ *Idem*, p. 221.

¹⁴⁹ HORNAERT, *Op. Cit.*, p. 193, 194.

¹⁵⁰ MEIRELES, *Op. Cit.*, p. 29.

¹⁵¹ HORNAERT, *Op. Cit.*, p. 194.

filosofia, retórica, gramática e primeiras letras e ainda obtiveram ainda autorização de conferir o grau de doutor *ex jure pontifício*¹⁵².

Apesar de sua grande importância, os colégios inacianos não ofereciam as matérias necessárias para a preparação adequada dos padres seculares da colônia, segundo informa Arlindo Rubert¹⁵³. Vale lembrar que o Concílio de Trento determinou que fossem criados nos bispados seminários controlados pelos bispos para que assim pudessem cuidar de perto da educação do clero diocesano. Entretanto, de acordo com Guilherme Pereira das Neves, “a política tridentina de estabelecimento dessas instituições foi colocada em prática de maneira muito tibia e irregular no Brasil”. De modo que, o primeiro seminário episcopal da colônia foi instituído no Rio de Janeiro pelo bispo dom frei Antônio de Guadalupe somente em 1739¹⁵⁴.

Este ano marca também a chegada de dom frei Manuel da Cruz ao Maranhão com recomendações de dom João V para a criação de um seminário na diocese. Ao escrever ao rei, em agosto de 1739, o bispo informava que:

para satisfazer a mesma obrigação e a recomendação que V. Magde. foi servido fazer-me a respeito de erigir seminário, lhe dei principio em uma cazas muito suficientes com huma cappella ricamente ornada e lancei já lancei a beca a sinco colegiais nomeando-lhes um Reytor que os crea com todo recolhimento, servindo-lhes de estatuto huma direção que por ora lhes fiz para os governar e concorrendo com a mesma esmolla para o seu sustento, esperando que os moradores do certão concorrão com as suas, pelo interesse da boa educação que ham de ter os seos filhos no seminário e também me não esqueça a Real promessa que V. Magde. foi servido fazer-me de concorrer também com a sua esmolla, que ao seu tempo farei lembrar¹⁵⁵.

Nessa missiva enviada ao *Magnânimo*, o bispo do Maranhão dá a entender que logo no início de sua administração havia colocado em funcionamento o primeiro seminário da diocese. Ao escrever para o padre reformador frei Gaspar da Encarnação, em 29 de agosto de 1740, deu conta do andamento daquela instituição de formação sacerdotal. Segundo o dom frei Manuel da Cruz, o seminário já contava com sete seminaristas e havia “petições de muitos pertendentes do certão” que estavam sendo admitidos “com grande conveniência no seminário”. Escrevia também que:

he esta obra tanto do agrado de S. Magde. que além de me persuadir eficazmente em Lisboa me mandou agora hum vestido feito para

¹⁵²MEIRELES, *Op.Cit.*, p. 123.

¹⁵³HORNAERT, *Op. Cit.*, p. 327.

¹⁵⁴NEVES, Guilherme Pereira das. *E Receberá Mercê: A Mesa da Consciência e Ordens e o Clero Secular no Brasil, 1808-1828*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997, p. 197.

¹⁵⁵RODRIGUES; SOUSA, *Op.Cit.*, p. 40.

servir de molde para todos os mais de que ham de fazer os seminaristas do Maranhão que de cor roxa, uniforme que trazem os seminaristas da Santa Igreja Patriarcal¹⁵⁶.

Para abrigar o seminário, o bispo pretendia construir um prédio contíguo à Sé, pois “o velho não pode com tanta gente”. Além disso, segundo dom frei Manuel da Cruz, “os bispos devem viver no Seminário tanto para a boa educação dos Seminaristas como para assistirem no Coro como são obrigados”¹⁵⁷. Para dar prosseguimento nas obras que pretendia, o bispo afirmou numa carta remetida a frei Manuel da Rocha que tinha

esperança ou quase certeza de ter mais de 14 mil cruzados para ele se fazer e para rendimento tenho lançado linhas que pelo tempo adiante poderão ter de renda o dito seminário 3 ou 4 mil cruzados cada anno fora outras esperanças¹⁵⁸.

Nas cartas que enviou a Portugal, dom frei Manuel da Cruz demonstrava grande entusiasmo com a instalação desse seminário diocesano, chegando a afirmar em uma delas que “com o meo seminário estou contentíssimo”¹⁵⁹. Não deixava também de afirmar que aquela obra não era apenas para o serviço de Deus e cumprimento das diretrizes tridentinas, mas era também do agrado do rei. Assim, esperava receber ajuda financeira da coroa para a construção e manutenção daquela instituição de ensino religioso.

Durante a visita ao sertão do Piauí, em 1743, dom frei Manuel da Cruz enviou notícias do bispado a frei Gaspar da Encarnação. Nessa carta assegurou que ao recolher-se para o Maranhão pretendia levar consigo “bastantes seminaristas [...] para o seminário que, depois da Sé, são todos os meus cuidados”. Sobre o andamento desta obra contou que

para a factura do novo edificio e ainda para o sustento dos seminaristas tenho feito muitas diligências e entendo que não sahirão frustradas e também espero que Sua Magde. me dê a sua esmolla como me prometeo. V.Rma. me perdoe esta grande página mas pello amor de Deos tudo se sofre e eu quero que V.Rma. me ajude nesta empresa e também saiba os trabalhos que se experimentão neste novo mundo¹⁶⁰.

¹⁵⁶ *Idem*, p. 51, 52.

¹⁵⁷ *Idem*, p. 57.

¹⁵⁸ *Idem*, p. 64.

¹⁵⁹ *Idem*, p. 62.

¹⁶⁰ *Idem*, p. 109.

As informações sobre a criação do seminário diocesano do Maranhão no tempo de dom frei Manuel da Cruz se resumem às cartas que este bispo enviou a Portugal. Esses fragmentos não permitem concluir se no bispado foi instalado um seminário de acordo com os moldes previstos em Trento ou tratava-se apenas de um projeto que não chegou a bom termo por falta de recursos.

A despeito de suas esperanças, dom frei Manuel da Cruz revela nesta missiva as dificuldades de governar o seu bispado. Haviam corrido quatro anos desde a sua chegada, mas ainda não havia conseguido construir uma casa para abrigar os seus seminaristas, tampouco recebera de dom João V o custeamento prometido. O desfecho dessa jornada é encontrado na provisão que o bispo passou aos padres da Companhia de Jesus, em 29 de março de 1747.

A provisão reforçava que a fundação do seminário em São Luís foi uma recomendação feita pelo rei quando o bispo deixou a corte em Lisboa. O financiamento desta instituição ficaria condicionado ao espólio de dom frei José Delgarte e outras esmolas. Não obstante, “reconhecemos que tudo isto não basta para fazer e concluir a obra do tal seminário”, dizia o bispo, revelando que as dificuldades financeiras foram os maiores obstáculos ao projeto¹⁶¹.

Quando passou essa provisão, dom frei Manuel da Cruz já havia sido eleito para assumir o bispado de Mariana e certamente não desejava partir deixando a obra do seminário inacabada. A solução encontrada foi “dar a incumbência da Fundação e governo espiritual e temporal do dicto seminário” aos padres da Companhia de Jesus. Segundo a provisão, o padre jesuíta Gabriel Malagrida, experiente nesse tipo de instituição, ofereceu ajuda para arrecadar “algumas esmolas que se lhe tem oferecido para obras pias e também com algumas que se lhe oferecem daqui para diante”. Além disso, segundo dom frei Manuel da Cruz, a experiência mostrava que era muito difícil encontrar “clérigos de capacidade, letras, e virtudes para Prelados, Mestres e mais ministros do tal Seminário”. Porém, os religiosos da Companhia estavam capacitados para exercer tais funções,

pela razão do seu Instituto e vocação, por cujo motivo se lhes tem entre o que o regimen de inumeráveis seminários em toda a

¹⁶¹ APEM, Livro de Provisões da Sé, n. 82, “Registro da provisão pela qual se entrega aos reverendos padres da Companhia de Jesus a fundação e governo do seminário que se há de fazer nesta cidade”. Sobre os espólios de dom frei José Delgarte, a provisão refere-se ao “caso que em uma demanda que corre contra os Reverendos Padres Trinos se dê contra eles a última sentença, que é a que falta para terem contra si três sentenças conformes”.

Christandade, e só em Roma lhes entregam os Summos Pontífices o governo dos quatro mais célebres seminários que há em todo mundo.

Ao padre Caetano Ferreira, vice-provincial da Companhia de Jesus no Maranhão, e ao padre José Ferreira, reitor do Colégio, foram passadas por dom frei Manuel da Cruz as “todas as chaves e documentos” para que fundassem e administrassem o Seminário em São Luís¹⁶².

Atendendo à solicitação que lhe fizera o padre Gabriel Malagrida, dom frei Manuel da Cruz expediu provisão, em 19 de maio de 1747, para que fosse criado mais um seminário na diocese. Malagrida havia percorrido, em missão, os sertões dos bispados do Maranhão, Pernambuco e Bahia, conhecendo a situação de “necessidade extrema e notável desamparo” dos meninos daquelas regiões, que viviam “mais como brutos, que como christãos” na falta de mestres que os ensinassem as “boas letras” e o “sancto temor de Deos”. Para contornar esta situação, o jesuíta requeria permissão para fundar um seminário no distrito da Parnaíba e assim atender às petições dos moradores da região, que queriam seus filhos criados debaixo da doutrina dos religiosos da Companhia de Jesus¹⁶³.

Dom frei Manuel da Cruz argumentava na provisão que durante a visita geral aos sertões do bispado encontrou a região em desamparo e o seminário era o remédio contra essa situação. Ademais, confiava no “copiosíssimo fruto espiritual que colhem os povos dos Seminários regidos e governados pelos religiosos da Companhia de Jesus”. Portanto, o bispo concedia licença ao missionário Gabriel Malagrida para construir aquela instituição de ensino no sítio do capitão José Lopes da Cruz, que também doava a capela da Santa Virgem Maria com o seu patrimônio para manter o seminário¹⁶⁴.

Com a criação do Seminário de São Luís e do Seminário da Parnaíba, dom frei Manuel da Cruz tentava garantir a boa educação dos meninos e a formação adequada do clero em cumprimento às diretrizes tridentinas. Além desses dois seminários, o bispo autorizou também a criação de um recolhimento feminino na diocese.

¹⁶² APEM, Livro de Provisões da Sé, n. 82, “Registro da provisão pela qual se entrega aos reverendos padres da Companhia de Jesus a fundação e governo do seminário que se há de fazer nesta cidade”.

¹⁶³ APEM, Livro de Provisões da Sé, n. 82, “Registro de uma provisão para o reverendo padre missionário Gabriel Malagrida fundar um seminário na Parnaíba”.

¹⁶⁴ APEM, Livro de Provisões da Sé, n. 82, “Registro de uma provisão para o reverendo padre missionário Gabriel Malagrida fundar um seminário na Parnaíba”.

A política de casamentos desenvolvida pela Coroa portuguesa dificultou a criação de casas de religiosas, pois “numa colônia de população rala, não havia espaço para a vida contemplativa feminina”, segundo observa Leila Mezan Algranti. A oposição em permitir a criação de conventos para mulheres persistiu até mesmo nos séculos XVII e XVIII, especialmente nas áreas menos povoadas e desenvolvidas¹⁶⁵. Não obstante a resistência da monarquia, em 1677, foi criado o Convento do Desterro na Bahia. Já no século XVIII foram fundados em Salvador os Conventos das Mercês (1735), da Soledade (1739) e da Lapa (1747). Assim, até a criação do convento da Ajuda no Rio de Janeiro, em 1749, a sede do arcebispado da Bahia permanecia como a única cidade da América portuguesa a ter conventos femininos¹⁶⁶.

Se por um lado, a fundação dos conventos de freiras sofreu forte resistência por confrontar a política de matrimônio da Coroa, os recolhimentos femininos se espalharam pelas capitanias luso-americanas para abrigar tanto as donzelas como as mulheres de comportamento sexual desregrado e de todas as hierarquias sociais. Assim, essas casas “serviram para viabilizar um lugar para aquelas que estavam perdendo a condição ou a honra, quando não as duas coisas, em locais onde não havia casas canonicamente instituídas”¹⁶⁷. Em sua tese de doutoramento Suely Creusa Cordeiro de Almeida afirma que os recolhimentos eram:

um misto de convento e colégio, eles apropriaram-se da disciplina conventual, modernizando-a, desconstruindo partes da estrutura do convento e fazendo-a ressurgir em parte como algo novo híbrido, mas que atendia às necessidades apontadas pelas mudanças impostas pelo Renascimento. Eles ficam a meio caminho até o convento: educa, força a seguir uma disciplina rigorosa, mas não forma freiras, pois não contemplam, em sua estrutura, os votos perpétuos, nem podem ser consideradas casa reconhecidas canonicamente¹⁶⁸.

A criação desse tipo de instituição nos mais diversos espaços coloniais, em meados do século XVIII, está relacionada à iniciativa do missionário Gabriel Malagrida.

¹⁶⁵ ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia (Estudo sobre a condição feminina através dos conventos e recolhimentos do sudeste -1750-1822)*. Tese de doutoramento apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1992, p. 70.

¹⁶⁶ ALGRANTI, *Op. Cit.*, p. 78; HORNAERT, *Op. Cit.*, p. 226-230.

¹⁶⁷ ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. “A clausura feminina no mundo ibero-atlântico: Pernambuco e Portugal nos séculos XVI ao XVIII”. *Revista Tempo*, N. 32, p. 99.

¹⁶⁸ ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. *O sexo devoto: normatização e resistência feminina no império Português – XVI-XVIII*. Tese de doutoramento – Universidade Federal de Pernambuco. Recife: 2003, p. 124

O jesuíta remeteu a dom frei Manuel da Cruz uma petição para que no Maranhão fosse criado um recolhimento para mulheres. Na licença despachada pelo bispo, em 09 de junho de 1747, constava que se achava na Chancelaria Eclesiástica do Arcebispado da Bahia uma provisão passada por dom João V na qual declara que “para tais recolhimentos basta só faculdade do Ordinário”. Malagrida já havia, segundo a mesma provisão, erguido na Bahia uma casa desse tipo e desejava fazer o mesmo na vila de Santo Antônio de Alcântara, distante a quatro léguas de São Luís¹⁶⁹.

Não obstante, a provisão real concedesse ao bispo o poder para autorizar a fundação dos recolhimentos em sua diocese e dom frei Manuel da Cruz tivesse deferido a petição do padre Malagrida, a casa não chegou a ser criada. Naquele mesmo ano dom frei Manuel da Cruz deixou de ser bispo do Maranhão e em seu lugar assumiu dom frei Francisco de São Tiago, em 14 de julho de 1747. Não sabemos por quais razões o novo bispo não cumpriu imediatamente as licenças passadas pelo seu antecessor que autorizavam a criação do Seminário de São Luís, da Parnaíba e do Recolhimento da vila de Alcântara.

Contudo, o missionário Gabriel Malagrida persistiu na construção daquelas instituições e finalmente conseguiu de dom José I, em 02 de março de 1751, o Alvará para criar seminários e recolhimentos no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Consta no dito Alvará que:

me representou o missionário Gabriel Malagrida da companhia de Jesus acerca de ser conveniente ao serviço de Deus e meu, que no Brasil se fundem Recolhimentos de convertidas e meninas e seminários, em que se crie a mocidade com os bons costumes, educação e doutrina, de que tanto se necessita n’aquelle Estado, e a consulta que sobre esta matéria se me fez pelo Conselho Ultramarino em que foram ouvidos os procuradores da minha fazenda e coroa: Hei por bem conceder ao dito missionário Gabriel Malagrida licença em sua vida para se fundarem os seminários da Parnahyba, São Luiz do Maranhão, Belém do Gram-Pará e Cameté e o Recolhimento de Iguaçu com os Estatutos das Ursulinas[...] Outrossim faço mercê ao dito missionário de que possa estabelecer semelhantes fundações em qualquer parte d’America [...]¹⁷⁰.

Este Alvará Régio apresentava como clausula para a fundação dos recolhimentos e seminários a “auctoridade, aprovação e licença do ordinário e

¹⁶⁹ APEM, Livro de Provisões da Sé, n. 82: “Registro de uma provisão de licença para fundação de um recolhimento de mulheres na vila de Tapuitapera”.

¹⁷⁰ Citado a partir de MARQUES, César. *Dicionário Histórico e Geográfico da Província do Maranhão*. Typ. do Frias, 1870, p. 475. Consultado online: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/221726>

governador”. Dom José I colocava ainda os conventos e seminários debaixo da sua “real proteção”, concedendo aos seminários da Bahia e Rio de Janeiro 300 mil réis anuais e aos demais que estavam começando 200 mil réis anuais¹⁷¹.

Ao voltar ao Maranhão de posse do Alvará passado por dom José I, o missionário Gabriel Malagrida entrou com petição na Câmara Eclesiástica para que dom frei Francisco de São Tiago autorizasse a execução. Em 19 de agosto de 1751, o reverendo doutor Matabosque, procurador da mitra do Maranhão, autuou e despachou favoravelmente a petição. A 05 de julho de 1752 foi passada a carta de licença para a fundação do Recolhimento de Nossa Senhora da Anunciação e Remédios no sítio junto à Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. As primeiras recolhidas entraram na casa em 05 de agosto de 1753 e, segundo relata César Marques, “enquanto elas aí principiavam sua vida religiosa, Malagrida não descansava, pelo contrário multiplicava esforços para acabar a edificação do edifício projetado”¹⁷².

O Seminário foi erguido também após a partida de dom frei Manuel da Cruz para Mariana. Laécio Dias de Moura, citando Serafim Leite, afirma que em 1753 os padres da Companhia de Jesus fundaram o Seminário do Maranhão e lembra que a criação dessa instituição vinha se arrastando desde o tempo de dom frei Manuel da Cruz e dom Francisco de São Tiago. Além deste seminário, que ficava localizado em São Luís, foram criados mais dois no bispado do Maranhão: “o da Paranaíba, dedicado a Santa Úrsula, [...] e o de Guimarães, que veio afinal a ficar em Aldeias Altas de Itapirucuru, fundindo-se com ele o Parnaíba, que então já estava em Sambaíba”¹⁷³.

As ordenações do clero secular

O clero secular era peça fundamental para auxiliar o bispo na condução dos fiéis no caminho da salvação. Deste modo, logo que chegou ao bispado do Maranhão, dom frei Manuel da Cruz trabalhou no aumento da malha paroquial ordenando novos

¹⁷¹ *Ibidem*.

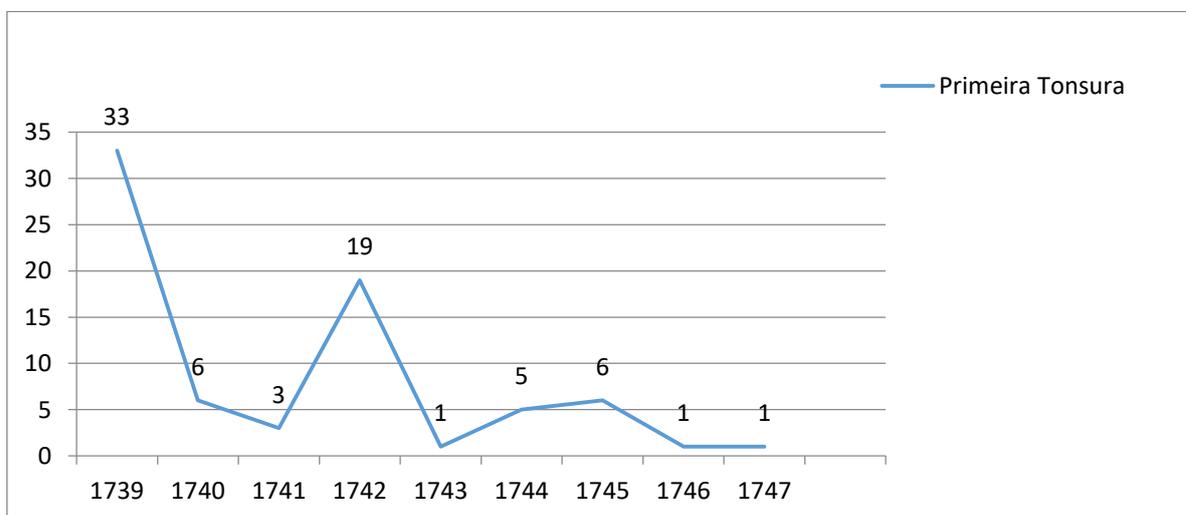
¹⁷² *Idem*, p. 476, 477. Sobre o Recolhimento consultar: RODRIGUES, Maria José Lobato. *A educação feminina no Recolhimento do Maranhão: o redefinir de uma instituição*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2010.

¹⁷³ MOURA, Laécio Dias (Pe./SJ). *A educação católica no Brasil: passado, presente e futuro*. Edições Loyola, São Paulo, 2000, p. 49, 50.

clérigos. No Palácio Episcopal de São Luís, em 23 de junho de 1739, o bispo concedeu a primeira tonsura à doze ordinandos. Nos meses seguintes foram registrados no Livro de Ordenações mais vinte e uma matrículas. Assim, até o final daquele ano o bispado ganhou trinta e três novos clérigos¹⁷⁴.

Ao receber a primeira tonsura o indivíduo deixava seu estado de laico, passando a ser chamado de clérigo e ficavam dedicados ao serviço da Igreja, por ter sido “escolhido para Deus”. Todo esse processo era regulamento pela legislação eclesiástica, no caso da América portuguesa eram as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia que, a partir de 1707, direcionavam os bispos no provimento do clero secular, determinando quais eram os critérios de recrutamento e as condições mínimas para ingressar no estado clerical. Para receber a primeira tonsura, por exemplo, era necessário ter idade mínima de sete anos, saber ler e escrever, conhecer a doutrina cristã e ser crismado¹⁷⁵. Ao longo do governo episcopal de dom frei Manuel da Cruz no Maranhão foram registradas setenta e cinco matrículas de clérigos em primeira tonsura, distribuídos da seguinte maneira

Gráfico 2 – Ordenações de Primeira Tonsura (1739-1747)



Fonte: Livro de Ordenações n. 175, APEM

¹⁷⁴ APEM, Livro de Ordenações, n. 175.

¹⁷⁵ CPAB, Título L, n. 211. Entretanto, apesar da idade mínima ser de sete anos é bastante questionável que nessa idade houvesse o recebimento da primeira tonsura, afinal quantos meninos nessa idade atendiam à exigência de saber ler, escrever e conhecer a doutrina cristã?

A ordenação do clero era feita em etapas e a primeira tonsura era apenas o passo inicial nesse processo, pois demonstrava o interesse no recebimento do Sacramento da Ordem. Segundo as Constituições da Bahia, o Sacramento da Ordem representava “uma divisa, ou signal espiritual, em que se dá ao Ordenado o poder para administrar as funções Eclesiásticas, conforme o grão que recebe”. Este sacramento teria sido instituído pelo próprio Cristo ao sagrar os apóstolos em sacerdotes e bispos, dando-lhes o poder e faculdade para que na condição de seus sucessores pudessem administrar esse sacramento e ordenar outros sacerdotes¹⁷⁶.

O Sacramento da Ordem, embora fosse único, estava dividido em sete graus ou ordens, isto é, a ordenação sacerdotal passava pelo recebimento de quatro ordens menores (hostiário¹⁷⁷, leitor¹⁷⁸, exorcista e acólito¹⁷⁹) e três ordens sacras (subdiácono, diácono e presbítero). Ao receber as ordens sacras, o ordinando ficava totalmente dedicado e consagrado a Deus tanto pelo voto de castidade que fazia como pela impossibilidade de tomar outro estado secular, por este motivo estes graus eram chamados de sagrados¹⁸⁰.

Alinhada com o intento tridentino de garantir a decência do estado clerical, as Constituições da Bahia demonstram grande preocupação em estabelecer critérios para que “se orden[assem] sómente aquelles sujeitos, que os Bispos julga[ssem] úteis, e necessários à sua Igreja”, evitando, desta maneira, a ordenação de “Clerigos extravagantes” que eram de “pouca utilidade à Igreja” e muitas vezes viviam “esquecidos da sua obrigação, que cheg[avam] a ser afronta do seu estado, e escândalo ao dos seculares”. Desta maneira, as Constituições exigiam que os candidatos à primeira tonsura e ordens menores fossem examinados em latim e comprovassem sua capacidade de curar almas e confessar¹⁸¹.

Além disso, para que não se admitissem “sujeitos indignos” que servissem mais para “desencaminhar almas” do que para o serviço de Deus, era necessário que se

¹⁷⁶ CPAB, Livro I, Título XLIX, n. 208.

¹⁷⁷ “Do lat. = porteiro). Assim se chamava quem guardava a Igreja, abria a porta, tocava o sino...”. NERIS, Wheriston Silva. *Elite eclesiástica no Bispado do Maranhão*. São Luís, EDUFMA, Jundiá, Paço Editorial, 2014, p.83.

¹⁷⁸ “É o ministro instituído para o serviço das leituras nas celebrações litúrgicas (com exceção do Evangelho, reservado ao diácono ou sacerdote) e para atividades ligadas à catequese”. NERIS, *Op. Cit.*, p. 83.

¹⁷⁹ “(Do grego = acompanhante). Ministro instituído para o serviço do altar nas celebrações litúrgicas”. *Ibidem*.

¹⁸⁰ CPAB Livro I, Título XLIX, n. 209.

¹⁸¹ CPAB, Título L, n. 212.

tirasse “extrajudicial informação secreta da limpeza do seu sangue, vida, e costume” do ordinando e que ele fosse “proporcionado no corpo, honesto, e inclinado à Igreja”. Essas informações eram necessárias logo na primeira entrada ao estado clerical, ou seja, quando desejassem receber a primeira tonsura e ordens menores¹⁸². Caso o ordinando fosse aprovado nesses exames seriam realizadas as diligências de genere e vida e costumes conforme determinavam as Constituições e o Regimento do Auditório Eclesiástico¹⁸³.

Quando o candidato era aprovado nos exames e recebia as ordens menores passava a ficar a disposição da Igreja para ajudar na “administração dos Sacramentos, e no mais que o Parocho lhe ordenar conveniente à sua Ordem, e estado, como são as cousas que toçao ao officio dos Sacristães”. A partir desse momento, ele deveria andar “em habito, e tonsura, porque para gozar do privilégio do fôro lhe é necessário, que actualmente sirva na Igreja, a que for applicado, e que juntamente traga o dito habito, e tonsura”¹⁸⁴.

Após completar um ano do recebimento do último grau das ordens menores, o clérigo poderia continuar sua ordenação e candidatar-se ao primeiro grau das ordens sacras. Para tornar-se subdiácono era necessário ter idade mínima de vinte e dois anos e “por sua vida, e costumes [ter] mostrado ser velho no exemplo, posto que seja moço nos annos”. Outrossim, teria que passar pelas inquirições de genere e vida e costumes e ter seu patrimônio aprovado, conforme determinavam as Constituições, e apresentar

folha corrida do juízo Eclesiástico, e secular da terra, ou lugar onde residir, ou tiver residido consideravel tempo, e certidão da visita daquelle anno, para constar que nella não tem culpa, se já estiver visitada a sua Freguesia, e não estiverem remettidas as devasas á Camara; e outra certidão do Parocho, porque conste que continuou na Igreja; se houve sido applicado ao serviço de alguma, e da frequencia com que se confessa, e communga¹⁸⁵.

A legislação era rigorosa nos exames das ordens. Aos candidatos ao subdiaconato exigia-se que fossem examinados na Doutrina Cristã, nos mistérios da Fé, em latim, eram perguntados também pelos sacramentos – sua matéria, forma e seus

¹⁸² CPAB, Título L, n. 213.

¹⁸³ CPAB, Título L, n. 214. Em momento oportuno trataremos das investigações de genere e de vida e costumes.

¹⁸⁴ CPAB, Liv. I, Tit. LIX, n. 246.

¹⁸⁵ CPAB, Liv. I, Tit. LI, n. 215.

ministros – e pelas censuras eclesiásticas e “outros casos, e matérias moraes”, e avaliados também na regência do Breviário e no canto¹⁸⁶.

Para receber o grau de diácono era necessário passar um ano exercendo as funções de subdiácono com bom exemplo e ter no mínimo vinte e três anos de idade. O ofício do diácono ou ministro consistia em “ler publicamente na Igreja o Evangelho, administrar ao Sacerdote nos Sacrificios, e finalmente pregar ao povo a palavra de Divina”¹⁸⁷. No entanto, era para tornar-se ministro era necessário ser avaliado no latim, casos de consciência, reza e canto, e “em particular, se sabe cantar um Evangelho, Ite Missa est, e fazer o officio de Diacono na Missa solemne, e do mais que pertence à dita Ordem”¹⁸⁸.

O processo de ordenação encerrava-se com o recebimento da ordem de presbítero. As Constituições da Bahia informam que esta é a “Ordem do Sacerdócio”, considerada a maior de todas, e o ofício dos sacerdotes consistia em “administrar os Santos Sacramentos, e instruir os fiéis nos mysterios da Fé, e cousas necessarias para a salvação”. Para alcançar este grau era necessário ser maior de vinte e cinco anos, ter “exemplar vida, e costumes”, e conhecimento para “ensinar aos fieis os mysterios da Fé, e os Divinos Preceitos”¹⁸⁹. Aqueles que procurassem receber esta ordem seriam examinados no latim, reza e canto, nos casos de consciência e

mais cousas necessarias para o officio de Parocho, attendendo-se que poderá ser tal a necessidade, que seja preciso conferir-se-lhe a Cura de almas: e se lhe perguntará particularmente pelo Sacrificio da Missa, por suas partes, e mysterios que nelle se encerrão, e effeitos e causa: e quando, e como se póde, ou não se póde celebrar, e por algumas duvidas que sobre elle podem ocorrer¹⁹⁰.

Acompanhando as matrículas no bispado do Maranhão verificamos a frequente interrupção no recebimento das ordens. Dos setenta e cinco ordenados em primeira tonsura, durante os oito anos de governo de dom frei Manuel da Cruz, trinta e três receberam junto as ordens menores. Em todo o bispado as ordens menores foram conferidas a quarenta e seis habilitandos. Alguns receberam apenas um dos graus, como foi o caso de Manoel Ribeiro da Costa, natural do Arcebispado de Braga, que havia

¹⁸⁶ CPAB, Livro I, título LII, n. 221.

¹⁸⁷ CPAB, Livro I, título LI, n. 216.

¹⁸⁸ CPAB, Livro I, título LII, n. 222.

¹⁸⁹ CPAB, Livro I, título LI, n. 217.

¹⁹⁰ CPAB, Livro I, título LII, n. 223.

iniciado sua ordenação em Portugal, recebendo no Maranhão os dois últimos graus menores e as ordens sacras.

Para José Pedro Paiva, em Portugal na Época Moderna, havia uma “verdadeira ‘chusma’ de clérigos que apenas recebiam a primeira tonsura e nalguns casos as ordens menores”¹⁹¹. Isso significa que muitos iniciavam o processo de ordenação, mas não chegavam a receber todas as ordens. Esta prática apontada por Paiva, ao que parece, não foi exclusividade da metrópole. Observamos que no bispado do Maranhão, no período em tela, dos setenta e cinco que receberam a primeira tonsura pelas mãos de dom frei Manuel da Cruz apenas trinta e um concluíram a ordenação. Assim sendo, dos quarenta e três restantes, trinta e oito não recebeu nenhum dos graus sacros, e permaneceram como clérigos *in minoribus*. É expressiva, portanto, a redução daqueles que prosseguiram com a ordenação.

Paiva aponta ainda que as maiores causas de interrupção das carreiras eram as exigências as exigências do celibato e patrimônio¹⁹². Segundo João Damião Rodrigues,

o ingresso na carreira sacerdotal não implicava que todos os candidatos alcançassem o sacramento da Ordem. Na passagem das ordens menores para as maiores, muitos dos pretendentes não conseguiam obter um rendimento mínimo que lhes garantisse a imprescindível independência financeira¹⁹³.

No caso do Maranhão não é possível afirmar com segurança quais teriam sido as motivações que levaram a não conclusão das ordenações, pois faltam os autos de patrimônio desses habilitandos. Além das questões levantadas por Paiva e Rodrigues, esses clérigos poderiam ter migrado para outras regiões do Império português e por lá receberam as demais ordens, ou ainda, uma vez ordenado nas ordens menores não tiveram interesse de receber as ordens sacras, embora isso significasse uma redução das possibilidades de mobilidade dentro da hierarquia eclesiástica.

Em relação às ordens sacras, dom frei Manuel da Cruz passou trinta e duas ordens de subdiácono, trinta para os diáconos, e trinta e uma na ordem sacerdotal. Contudo, isso não implica necessariamente que eram as mesmas pessoas, pois alguns

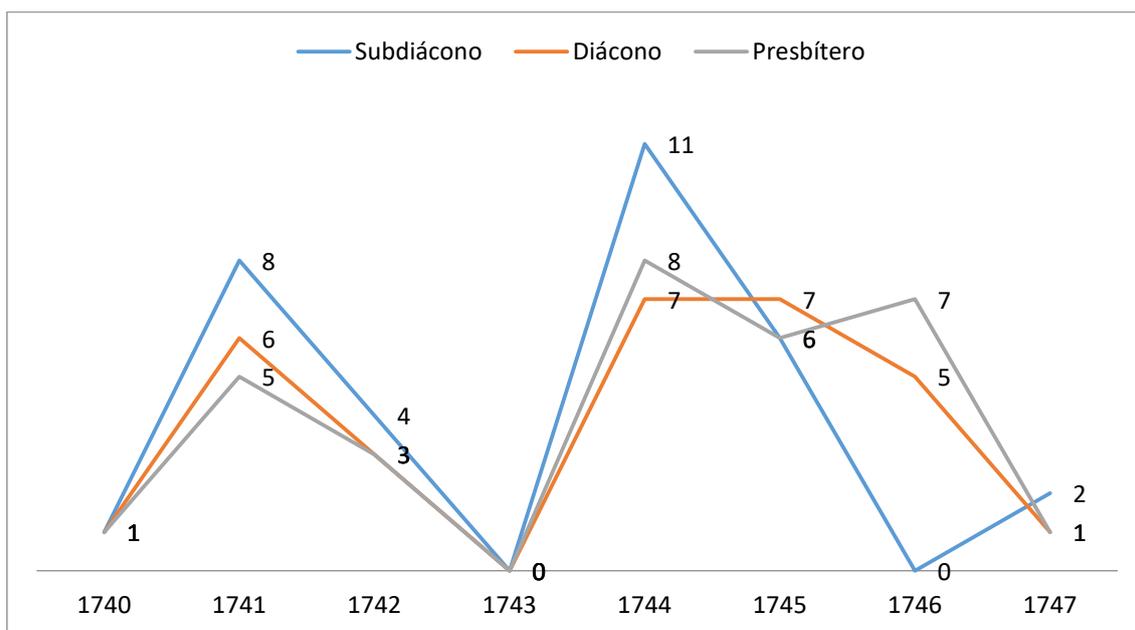
¹⁹¹ PAIVA, José Pedro. “Os mentores”. *Op. Cit.*, p. 210.

¹⁹² PAIVA, 2000, p. 221.

¹⁹³ RODRIGUES, José Damião. *Sociedade, Família e Poder na Península Ibérica. Elementos para uma História Comparativa / Sociedad, Familia y Poder en la Península Ibérica. Elementos para una Historia Comparada*, Lisboa, Edições Colibri / CIDEHUS – Universidade de Évora / Universidad de Murcia, 2010, p. 118.

desses habilitandos já haviam iniciado o processo de ordenação em outras partes da colônia ou até mesmo de Portugal. Esse foi o caso de Manuel Pinto, natural do bispado do Porto, que veio para o Maranhão com o grau de subdiácono e recebeu das mãos do bispo, de quem era familiar, apenas os últimos dois graus sacros. Vejamos a distribuição das ordens sacras no gráfico abaixo:

Gráfico 3 – Distribuição das Ordens Sacras entre os anos 1740-1747



Fonte: Livro de Ordenações 175, APEM

A distribuição dos graus sacros entre os anos de 1740 e 1747 deu-se de modo bastante irregular, conforme observamos acima, e alguns dos ordinandos recebiam duas ou até mesmo as três ordens sacras no mesmo ano, ou em alguns casos, no mesmo dia. As Constituições da Bahia determinavam que era necessário exercer a função de uma ordem por no mínimo um ano antes de passar para outra, salvo as dispensas. Deste modo, no bispado do Maranhão a exceção tornou-se prática comum, dada a necessidade de engrossar as fileiras de clérigos. Exemplo dessa prática foi a ordenação de Bento Ribeiro. Natural do bispado de Lamego, este português recebeu no mês de dezembro de 1745 todas as ordens, da primeira tonsura ao grau de presbítero, deixando em apenas cinco dias seu estado de laico para tornar-se sacerdote.

Apesar dessas práticas que apressavam a conclusão das ordenações e possibilitavam o ingresso de indivíduos sem a devida qualificação, a ocupação

sacerdotal naquela sociedade era assaz respeitável. No tratado *Parocho perfeito* (1675), Antônio Moreira Camelo destaca que os padres possuíam o poder de prorrogar e estender a divindade de Deus, pois consagravam o corpo e o sangue de Cristo, “por isso o que sacrifica o corpo do Senhor se diz SACERDOTE. Porque ministra, dá, ensina, faz & trata cousas sagradas, dedicado a estas, & com ellas autorizado”. Camelo coloca ainda que curar almas não é qualquer ofício, “he cargo tão honroso, & preeminente, que o envejao (fallando a nosso modo) os mesmos Anjos: he arte das artes o reger homens, no temporal ainda: qual será no espiritual?”¹⁹⁴.

Dada a importância deste ofício era necessário que os padres vivessem com decência. Deste modo, fazia parte do processo de recebimento das ordens sacras a comprovação de uma renda mínima que garantisse a honesta sustentação dos clérigos para que estes não mendigassem em “opprobrio da sua Ordem, e estado Clerical, ou por necessidade exercitassem officios vis, e baixos”. Segundo as Constituições, era imprescindível a apresentação de um benefício, pensão ou patrimônio que rendesse ao menos vinte e cinco mil réis anuais para o justo sustento dos eclesiásticos¹⁹⁵. Nesse sentido, José Pedro Paiva afirma que a exigência de uma renda mínima dava-se pela consciência da Igreja de não ser possível dotar todos os seus membros com benefícios. Assim, a instituição procurava proteger-se da imagem degradante de um corpo clerical que vivesse de esmolas ou se ocupasse de atividades julgadas impróprias¹⁹⁶. Ao analisar as ordenações do clero secular nas Minas setecentistas, Luís Carlos Villalta afirma que muitas famílias se esforçavam para doar aos seus filhos um patrimônio que lhes permitisse ingressar no clero. Isto é um demonstrativo, segundo o historiador, do “valor religioso e simbólico de ter um parente na carreira eclesiástica”, afinal eram grandes os privilégios de pertencer ao primeiro estado numa sociedade estamental¹⁹⁷.

As investigações de *vita et moribus* e *genere* constituíam outra etapa fundamental no processo de ordenação nos graus menores e sacros. Estas averiguações, custeadas pelos próprios habilitandos, “eram produzidas através de inquéritos de testemunhas ordenados pelos provisores das dioceses e de certidões passadas pelos

194 CAMELO, Antonio Moreira. *Parocho perfeito Deduzido do Texto Sancto, e Sagrados Doutores para a pratica de reger e curar almas*. Lisboa: João da Costa: 1765 (1675). fl. 168. Agradeço a Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz que gentilmente cedeu este texto.

¹⁹⁵ CPAB, Livro I, Título LIV, n. 228, 229. Sobre os trâmites dos autos de patrimônio conferir: Título LIV, n. 228-233.

¹⁹⁶ PAIVA. “Os mentores”. *Op. Cit.*, p. 221.

¹⁹⁷ VILLALTA, Luiz Carlos. “A Igreja, a sociedade e o clero”. In: VILLALTA, L.C.; RESENDE, M. E. L. de (Orgs.). *As Minas Setecentistas*, Vol II, Belo Horizonte: Autêntica; Cia do Tempo, 2007, p. 54.

párocos, pelos escrivães dos auditórios episcopais e ainda pelo ‘juízo secular’¹⁹⁸. De acordo com as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, para que a Carta de vita et moribus fosse passada era necessário que os habilitandos apresentassem petição declarando seu nome, filiação, local de naturalidade e/ou residência. Em seguida, o pároco do local de naturalidade/residência do ordinando seria instruído pelo bispo ou provisor do bispado para que no primeiro domingo, ou dia santo, à estação da missa declarasse que o habilitando pretendia receber determinada Ordem. Esse procedimento de tornar público o desejo de ordenação dos candidatos tinha por objetivo contar com a colaboração dos paroquianos, que estavam obrigados, sob pena de excomunhão, a denunciar dentro do prazo de três dias os impedimentos que soubessem a respeito do ordinando. Para tanto, na ocasião da missa, era realizada a leitura dos impedimentos e interrogatórios previstos nas Constituições¹⁹⁹.

Ao todo estavam listados vinte e quatro impedimentos e interrogatórios que versavam a respeito das origens do candidato, da sua vida religiosa, saúde e aparência, sua sexualidade e moralidade. Desta maneira, desejava-se saber, entre outras coisas, se o habilitando era filho de legítimo matrimônio, batizado e crismado; se era herege, apóstata da fé católica, ou filho ou neto de infiéis, hereges, judeus, ou mouros; ou tinha parte de nação hebreia, ou de qualquer outra considerada infecta, como, por exemplo, negro, ou mulato; se era cativo e sem licença do senhora queria se ordenar; se era enfermo de lepra ou qualquer outra doença contagiosa, ou tinha alguma deformidade que causasse nojo a quem a vê; se era concubinário, ou casado, ou bígamo; se havia cometido algum homicídio ou algum outro crime e estivesse por ele querelado²⁰⁰. Esses interrogatórios presentes nas Constituições da Bahia eram semelhantes aos realizados na diocese de Coimbra e nas demais dioceses portuguesas²⁰¹.

A abrangência desses inquéritos estava ligada à tentativa de ordenar apenas aqueles que tivessem tido enquanto laicos uma vida exemplar. Assim sendo, desejava-se eliminar os candidatos que não estavam adequados ao modelo de vida proposto pela Igreja, que se esforçava, sobretudo, a partir de Trento, para que o corpo clerical se servisse de modelo de conduta para os laicos.

¹⁹⁸ PAIVA, “Os mentores”. *Op. Cit.*, p. 220.

¹⁹⁹ CPAB, Livro I, Título LIII, n. 224. A legislação previa também que as falsas denúncias seriam punidas com pena de excomunhão.

²⁰⁰ Conferir todos os itens em: CPAB, Livro I, Título LIII.

²⁰¹ PAIVA, “Os mentores”. *Op. Cit.*, p. 220. José Pedro Paiva cita exemplos das questões presentes nas constituições diocesanas de Coimbra, que segundo ele eram idênticas as das outras dioceses do Reino.

No período em que dom frei Manuel da Cruz governou o bispado do Maranhão encontramos o pedido de investigação de vida e costumes de vinte e oito habilitandos distribuídos em vinte e seis processos. Por sua vez, localizamos quarenta e quatro processos de genere que abrangia cinquenta e seis habilitandos. Passemos à análise dessa documentação.

A partir desses processos ficamos conhecendo a naturalidade dos ordinandos. Segundo as informações das averiguações de vita et moribus a maioria dos candidatos eram naturais do bispado do Maranhão, dezesseis nasceram em São Luís, dez na vila de Santo Antônio de Alcântara e dois eram naturais de Portugal. Nas habilitações de genere encontramos situação semelhante, a maioria dos ordinandos era natural do bispado do Maranhão, vinte e quatro nasceram em São Luís, dezessete nasceram em Alcântara, um nasceu no Piauí, oito dos habilitandos eram naturais do bispado do Pará e cinco eram portugueses.

Uma das exigências dessas inquirições de vita et moribus era apresentação da certidão de batismo, que servia para comprovar se haviam recebido esse sacramento, qual era a sua idade e muitas das vezes se eram filhos legítimos. Entre os processos é dado a conhecer a data de batismo de dezesseis, através delas conclui-se que a idade média desses habilitandos era de 23 anos e cinco meses. Feliciano Elias da Silva²⁰², natural de São Luís era o mais moço, possuía apenas 18 anos quando em 1740 foi feita a inquirição de vida e costumes. Com essa idade, segundo as leis que regulamentavam as ordenações, não era possível receber nenhuma das ordens sacras, apenas as ordens menores, salvo dispensa de idade. Portanto, Feliciano deveria esperar ao menos quatro anos para exercer funções de subdiácono. O mais velho desse grupo era José Teles Vidigal²⁰³, natural de São Luís, que possuía 38 anos quando foi realizada sua inquirição em 1742.

O tempo de duração das diligencias foi bastante variado. Algumas duraram mais de um ano e outras apenas alguns meses. A habilitação de vida e costumes dos irmãos José da Silva e Feliciano da Silva²⁰⁴ foi iniciada em maior de 1737 e concluída em junho de 1740, ou seja, as diligencias levaram três anos e um mês para serem concluídas. Toda essa demora poderia ter ocorrido por diversos motivos, como por

202 APEM, Habilitações de Vita et moribus, doc. 2078.

203 APEM, Habilitações de Vita et moribus, doc. 2085.

204 APEM, Habilitações de Vita et moribus, doc. 2078.

exemplo, a não apresentação dos papéis necessários, ou a necessidade de fazer diligências na Ilha do Fayal, local de naturalidade dos avós paternos, ou ainda a interrupção das investigações por falta de dinheiros dos habilitandos, que eram os responsáveis pelos custos. No entanto, outros tiveram que esperar bem menos, como por exemplo, José Rebelo²⁰⁵. Natural da vila de Alcântara, não foi achada sua certidão de batismo, apenas a do seu irmão mais novo Francisco, deste modo, foi realizada inquirição de idade. José Sodré testemunhou que José Rebelo havia nascido em 1715, possuindo então 26 anos. Apesar de faltar esse importante documento, teve suas inquirições de *vita et moribus* realizadas e concluídas em apenas um mês, março de 1741.

O principal aspecto dessas averiguações era saber se aqueles que estavam desejosos de ingressar na carreira religiosa eram de bom procedimento, se não apresentavam “maus costumes” ou vida desregrada. Para tanto, como dito anteriormente, as testemunhas eram perguntadas a partir de um interrogatório pré-estabelecido. Com base nesses depoimentos eram feitas as conclusões que determinariam se estariam aptos ou não para a função que pretendiam.

Nos vinte e seis processos de *vita et moribus* aqui analisados é dado a conhecer os autos conclusos de todos, deste modo, sabemos quais foram aprovados nessa etapa. O número de admitidos foi não menos que todos os 28 habilitandos. No entanto, ainda sim encontramos impedimentos legais, como é o caso de José Abreu de Carvalho²⁰⁶. Ao serem inquiridas as testemunhas da sua habilitação foi revelado o seu nascimento ilegítimo, mas nem era preciso saber os depoimentos das testemunhas, afinal no seu registro de batismo constava que o inocente José era filho de Ana Corrêa e pai incerto. Na petição que José de Carvalho fez ao dar entrada ao pedido de investigação, Rodrigo Abreu de Carvalho aparece como pai do habilitando, portanto, é provável que tenha reconhecido a paternidade algum tempo depois do batizado do filho.

Outro caso de impedimento era o de Pedro Luiz Dutra²⁰⁷. Das quatro inquirições realizadas, entre 1744 e 1747, Pedro é denunciado em duas. Em 1745, quando já era subdiácono, uma das testemunhas afirma que ouviu dizer, embora nunca tenha visto, que ele possuía dois filhos tidos com uma negra. No ano seguinte, quando

205 APEM, Habilitações de *Vita et moribus*, doc. 2091.

206 APEM, Habilitações de *Vita et moribus*, doc. 2087.

207 APEM, Habilitações de *Vita et moribus*, doc. 2102.

foi feita nova investigação e padre Pedro era diácono, o padre Antônio de Almeida Cabral testemunhou que havia rumor na vizinhança de que o ordinando andava há anos mal encaminhado com “uma cafuza do capitão Jacinto Gomes”, e com ela tinha dois filhos que até o visitavam em sua casa. Tomas Ferreira da Câmara confirmou o amancebamento quando prestou seu depoimento na mesma inquirição. Diante dessas graves acusações, afinal implicavam na quebra do celibato, padre Pedro teve suas inquirições reprovadas. Porém, não se dando por satisfeito, foi realizada nova investigação em 1747, e nessa nenhuma denúncia foi feita, apesar das testemunhas que o denunciaram anteriormente estarem entre os depoentes. Deste modo, cessadas as denúncias, Pedro Luiz Dutra foi considerado apto e sem nenhum impedimento, prosseguindo com sua ordenação.

A inexistência de impedimentos não era prova de que eles não existissem, mas apenas que não foram denunciados, e os motivos para isso são os mais variados. Nesse sentido, Luiz Carlos Villalta chama atenção para a condescendência de párocos, testemunhas e denunciantes com essas “imperfeições” nos processos de habilitação, ao afirmar que muitos se sentiam acuados para realizar denúncias, principalmente contra membros de famílias poderosas, além dos que eram aliados das famílias investigadas, ou ainda aqueles que não faziam a denúncia de defeitos, porque eles também os possuíam²⁰⁸.

Em relação as averiguações de genere, o Regimento do Auditório Eclesiástico estabelecia a maneira de proceder²⁰⁹. De modo semelhante ao procedimento de *vita et moribus*, os candidatos precisavam apresentar uma petição declarando seu nome, o nome de seus pais e avós, maternos e paternos, a localidade de onde eram naturais e moradores, e se eram filhos de legítimo matrimônio. Antes de ser realizada a diligência, o juiz das justificações de genere enviaria carta de segredo ao pároco da localidade para que este, com toda discrição, tomasse conhecimento sobre a naturalidade, limpeza de sangue, vida e costumes do habilitando e de seus ascendentes. Se as informações obtidas pelo pároco dessem conta de que o ordinando per si, e seus pais e avós eram limpos de sangue, sem fama ou rumor em contrário, o juiz despacharia a petição e ordenaria que fosse passado mandado de segredo ao(s) pároco(s) da(s)

208 VILLALTA, *Op. Cit.*, p. 40, 41.

209 CPAB, RAE, Título VI “Do Juiz das Justificações de Genere, e fórma que nellas deve guardar”.

localidade(s) de onde eram oriundos, para mais uma vez se informarem judicialmente da limpeza de sanguinidade e legitimidade do ordinando e de seus pais e avós.

As informações das habilitações de genere seriam obtidas através de sete ou oito testemunhas escolhidas entre as pessoas mais antigas, fidedignas e cristãs-velhas da freguesia, isto asseguraria, em teoria, que a memória alcançaria tempos remotos e o testemunho seria confiável. Essas testemunhas eram, portanto, detentoras de um enorme poder, que poderia elevar ou afundar uma família, pois estes depoimentos serviam como “prova de verdade” para saber se havia fama pública ou qualquer rumor que inviabilizasse a ordenação dos candidatos ao clero. Com efeito, a reputação dependia da opinião alheia para ser construída. João de Figueirôa-Rêgo afirma, deste modo, que

Os princípios éticos e a noção de honra em vigor na sociedade aristocrática da Idade Moderna eram, importa dizê-lo, extremamente sensíveis aos pressupostos decorrentes do bom-sangue e do bom-nome. Mas dependiam, também, do grau de visibilidade, reconhecimento e tratamento público que estes tivessem. O valor dado às aparências, enquanto bitola aferidora de “estado”, foi levado às alturas e quase deificado ao longo de Setecentos. Presumia-se, etiquetava-se e rotulava-se, à medida do olhar. Do olhar e do rumor...

210

As testemunhas das habilitações de genere seriam perguntadas com base no interrogatório apresentado no Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia. Após jurar pelos Santos Evangelhos, as testemunhas seriam perguntadas da seguinte maneira: se sabia para o que era chamado, ou foi instruído por alguém para que dissesse mais ou menos do que soubesse; se conhecia o habilitando, seus pais e avós, de onde eram oriundos e moradores, há quanto tempo os conhecia, e se era filho de legítimo matrimônio, e sempre foi tido como filho e neto dessas pessoas; se o depoente era parente, ou aderente, se era inimigo ou amigo particular; se o habilitando, seus pais e avós, paternos e maternos, são inteiros e legítimos cristãos-velhos, e de limpo sangue, sem raça de judeu, mouro, mourisco, mulato, herege, nem de outra alguma “infecta” nação reprovada; ou nascido de pessoas novamente convertidas à fé católica, sem haver fama, rumor, ou suspeita em contrário; se alguma das sobreditas pessoas incorreu em

210 FIGUEIRÔA-RÊGO, João de. “A limpeza de sangue e a escrita genealógica nos dois lados do Atlântico entre os séculos XVII e XVIII: Alguns aspectos”. *Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*, p. 2. On line: http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/doc_download/358-a-limpeza-de-sangue-e-a-escrita-genealogica-dos-dois-lados-do-atlantico-alguns-aspectos-.html. Acesso em 15 de maio de 2012.

infâmia, ou cometeu crime de heresia, ou foi penitenciada pelo Santo Ofício; se tudo o que a testemunha sabe é público e notório, e por qual razão o sabe²¹¹.

Deste modo, nota-se que essa investigação tinha por desígnio conhecer a legitimidade do nascimento, a qualidade e a limpeza de sangue do candidato e seus ascendentes. No tempo que dom frei Manuel da Cruz governou o bispado do Maranhão, a divisão entre cristãos-velhos e cristãos-novos já estava consolidada nos reinos ibéricos e em suas colônias ultramarinas, assim, conforme assegura Max S. Hering Torres, a pertença social estava relacionada ao imaginário do sangue e servia como elemento de distinção dos indivíduos na sociedade de ordens²¹².

Desde o medievo os judeus eram constantemente alvos de pogroms por pertencerem a uma religião contrária ao catolicismo, sendo considerados deicidas, profanadores de hóstias, responsáveis por assassinatos rituais e epidemias, eram, portanto, estigmatizados “como encarnación de la perfidia, la usura y la traición”²¹³. Com as conversões forçadas ou espontâneas ocorridas na Península Ibérica entre 1391 e 1497, o judaísmo e islamismo desapareceram e todos passaram oficialmente ao cristianismo. Contudo, logo elaborou-se uma nova distinção entre os antigos católicos e os neófitos. Rastreados a partir do sangue, os cristãos-novos, como ficaram conhecidos, eram vistos com desconfiança e passaram a ser excluídos por terem sangue “infel” correndo em suas veias. Percebido como transmissor de vícios e virtudes, o sangue de origem judaica ou islâmica era considerado pernicioso, influenciando negativamente os seus possuidores, mesmo que estes fossem católicos batizados.

De acordo com Maria Luiza Tucci Carneiro, na cidade castelhana de Toledo surgiu, em 1449, o primeiro “estatuto de pureza de sangue”. Segundo a autora, Álvaro de Luna, favorito de d. João II, foi encarregado de cobrar uma pesada taxa de impostos, perto de um milhão de “maravedis”, para financiar a campanha contra o reino de Aragão. Insatisfeita com a taxação, a população foi incitada por Pedro Sarmiento e por “um artesão ignorado” à atribuir a culpa da tributação ao rico comerciante converso Alonso Cota, que teve sua casa incendiada pela multidão enfurecida. Habitado por cristãos-novos afortunados o quarteirão de Madalena foi saqueado e os bens dos comerciantes sequestrados. Pedro Sarmiento, na qualidade de “comandante do burgo de Alcazar”, possuindo, portanto, “o poder da administração municipal nas mãos”, ordenou que Alonso Cota fosse preso. Após “inquerito religioso-judicial” foi decretada a

211 Idem, n. 346-359, “Fórma dos interrogatorios”.

212 TORRES, Max. S. Hering. “La limpieza de sangre. Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos”. *Hist. Crit.* No. 45, Bogotá, septiembre-diciembre 2011, p. 35.

213 TORRES, *Op. Cit.*, p. 36.

sentença do prisioneiro marrano, a morte na fogueira. Ainda de acordo com Tucci Carneiro, no desenrolar “desses acontecimentos, surge o primeiro Estatuto de sangue” que tornava os cristãos-novos inabilitados para ocupar cargos públicos e os impedia de receber honrarias²¹⁴.

Embora o Estatuto de Toledo não gozasse de sanção régia e sua aplicação fosse apenas local, a discriminação dos conversos das funções administrativas, religiosas, militares e acadêmicas passou a se espalhar por outras cidades do reino castelhano²¹⁵. Em Portugal, as leis discriminatórias demoraram para se institucionalizar. “Em bom rigor – segundo afirma Fernanda Olival – é difícil saber com grande precisão desde quando os estatutos de limpeza de sangue foram estabelecidos”, afinal, “não se tratou nunca de uma lei geral, embora em certa altura pudesse parecer”²¹⁶. Segundo Antônio José Saraiva, em 1546, ou seja, quase cem anos após o Édito de Toledo, quatro conversos apresentaram queixas ao rei d. João III. O motivo era que a “gente de nação” não estava sendo admitida em diversas instituições, como por exemplo, nas misericórdias, colégios, corporações de ofício de algumas cidades e vilas, nem eram chamados para cargos de honra. Deste modo, pediam “ao Rei que não permita em seu reino lei ou costume que separe Cristãos-novos dos velhos”. Para o autor, este era o indício de que a doutrina da limpeza de sangue ainda não estava oficializada, mas que estava sendo aos poucos adotada por diversas instituições²¹⁷.

Até o final da década de 1560 apenas os colégios maiores de Coimbra, São Miguel e de Todos-os-Santos, e algumas ordens regulares, como a de São Francisco e São Jerônimo, teriam adotado a pureza de sangue como critério de recrutamento²¹⁸. Na década seguinte, através da bula *Ad Regie Maiestatis*, concedida por Pio V em 18 de agosto de 1570, foi a vez das ordens militares de Aviz, Cristo e Santiago excluírem os

214 CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Preconceito racial: Portugal e Brasil-Colônia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2ªed., 1988, p. 46, 47.

215 OLIVAL, Fernanda. “Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal”. *Cadernos de Estudos Sefarditas*, n. 4, 2004, p. 151. Ver também a pequena cronologia da exclusão dos conversos em Espanha em: DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. Tradução Maria Lucia Machado; tradução de notas Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 457-8.

216 OLIVAL, *Op. Cit.*, p. 152.

217 SARAIVA, Antônio José. *Inquisição e cristãos-novos*. Lisboa: Editora Estampa, 1985, p. 113. Segundo Carneiro, em 1514 a legislação portuguesa tratava pela primeira vez da pureza de sangue. Para ocupar o cargo de Regedor da Justiça da Suplicação era exigido ser limpo de sangue. Consultar, CARNEIRO, *Op. Cit.*, p. 85.

218 OLIVAL, *Op. Cit.*, p. 155.

descendentes de judeus e mouros dos seus quadros²¹⁹. Em relação ao Santo Ofício, Olival afirma que é “difícil falar de observância de estatutos de limpeza de sangue de modo rigoroso antes de 1570”. A Misericórdia de Lisboa, em 1577, passou a incluir a pureza sanguínea no seu estatuto. Em 1602 a “carreira das Letras” também adotou esse tipo de determinação. Conforme adverte a mesma autora “no limiar de Seiscentos, a pureza tendeu a espalhar-se em diversas instituições: irmandades, benefícios eclesiásticos, alguns governos dos municípios e diversos cabidos”²²⁰.

Assim, se desde meados século XV judeus e mouros encontravam-se discriminados na legislação de Portugal. Esta Maria Luiza Tucci Carneiro chama atenção para a ampliação dos grupos que com o passar do tempo também foram proibidos de ingressar em cargos públicos e religiosos nos territórios portugueses. Nas Ordenações Manuelinas (1514-1521) aparecem medidas de exclusão contra cristãos-novos, ciganos e indígenas. Em 1603, os negros e mulatos foram incluídos no grupo dos inaptos nas Ordenações Filipinas²²¹. Através do Decreto de 16 de agosto de 1671 foi instituído formalmente que negros e mulatos não poderiam ocupar nenhum cargo público e desempenhar funções oficiais²²².

A exclusão destes grupos chegou também à legislação da Igreja. Reforçando a ideia de pureza de sangue, esta instituição passou a impedir que aqueles que fizessem parte das “raças infectas” estivessem entre os seus membros. De acordo com o dicionário de Raphael Bluteau, quando se tratava de geração e descendência a “raça” era tomada “sempre em má parte”, assim, “ter Raça (sem mais nada) val o mesmo, que ter Raça de Mouro, ou Judeo”²²³. Nesse sentido, Ronald Raminelli afirma que os cristãos-velhos, isto é, os católicos não compunham uma raça, eram considerados, portanto, “limpos de sangue”, pois as raças e castas “expressavam identidades religiosas contrárias ao catolicismo”. Entretanto, não havia equivalência entre as “raças” de judeu, mouro, negro e mulato. Para Raminelli, a exclusão dos primeiros se fazia pelos “ritos, fé

219 *Idem*, p. 156. Para maiores informações sobre as Ordens Militares, consultar: OLIVAL, Fernanda. *As Ordens Militares e o Estado Moderno: Honra, Mercê e Venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa: Estar, 2001.

220 *Idem*, p. 158. Para maiores informações, ver também: “O racismo institucionalizado: as origens da legislação discriminatória”, sobretudo p. 53-126, IN: CANEIRO, *Op. Cit.*

²²¹ CARNEIRO, *Op. Cit.*, p. 55.

²²² OLIVEIRA, Anderson Machado de. “Dispensa da Cor e Clero Nativo: poder eclesiástico e sociedade católica na América Portuguesa (1671-1822)”. *Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial. Dimensões do catolicismo português / Rafael Chambouleyron & Karl-Heinz Arenz (orgs.)*. Belém: Editora Açaf, volume 3, 2014, p. 21.

²²³ BLUTEAU, Rafael. *Vocabulario Portuguez e Latino*. Coimbra, 1712, p. 86.

e preposições”, ou seja, estava vinculado ao pertencimento religioso judaico ou islâmico. Por sua vez, a identificação dos negros e mulatos “não se fazia pela fé, mas pela cor da pele e demais traços físicos” que denunciavam sua origem cativa. Assim, segundo Raminelli, introduzia-se a ideia de raça desvinculada da questão religiosa²²⁴.

Na América portuguesa setecentista, conforme assegura Silvia Hunold Lara, “a identificação entre cor da pele e condição social não caminhava de modo direto, mas transversal, passando por zonas em que os dois aspectos pareciam estar confusos, em que critérios díspares de identificação social estavam superpostos”. Naquela sociedade os brancos eram estimados como “naturalmente” livres, mas quando se tratava de pessoas de pele escura a relação entre a cor e a condição social eram variadas. No século XVIII, por exemplo, os termos “negro” e “preto” apresentados no dicionário de Raphael Bluteau tinham conotações diferentes. O primeiro estava relacionado com a cor, origem e nascimento, pois “quando referido a um homem, mulher ou rapaz, a palavra aparece associada a uma origem geográfica precisa” entre o Saara e a Guiné. A palavra “preto”, por outro lado, estava diretamente associada à condição escrava. Por sua vez, “pardo” e “mulato” aparecem neste mesmo dicionário enquanto sinônimos relacionados à mistura, era a “cor entre o branco e o preto”²²⁵.

Não obstante, no Reino e na América portuguesa as diferenças entre as colorações da pele eram marcas simbólicas de classificação e hierarquização social. A cor da pele branca operava como sinal de liberdade e distinção, enquanto a pele escura indicava uma associação com a escravidão. Estas noções revelam a flutuação dos significados dos termos utilizados para denominar as populações que não eram originárias da Europa. De modo que,

em diversas situações, muitos pardos e mulatos, livres ou forros, foram empurrados para longe da condição da liberdade, apartados de um possível pertencimento ao mundo senhorial. Podiam ter nascido livres e até possuir escravos, mas estavam, de certo modo, identificados ao universo da escravidão²²⁶.

Nesse sentido, Anderson de Oliveira afirma que o grupo dos homens livres de cor exigiam novas classificações sociais que os afastassem da imagem degradante do

²²⁴ RAMINELLI, Ronald. “Impedimentos de cor: mulatos no Brasil e em Portugal c. 1640-1750”. *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 28, n. 48, jul/dez 2012, p. 717, 718.

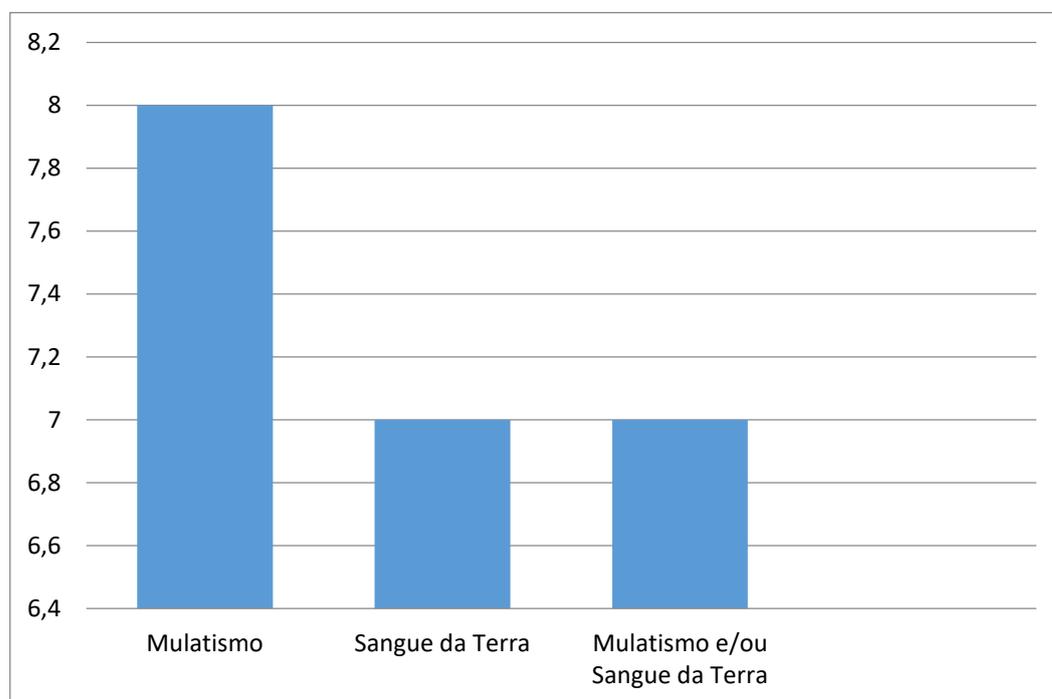
²²⁵ LARA, Silvia Hunold. *Fragments setecentistas: escravidão, cultura e poder na américa portuguesa*. Tese apresentada para o concurso de Livre-Docência Área de História do Brasil, UNICAMP, Campinas, 2004, p. 147.

²²⁶ LARA, *Op. Cit.*, p. 158.

cativeiro. Assim, o ingresso no clero secular servia como estratégia de mobilidade social, embora fosse necessário vencer os obstáculos impostos pela legislação²²⁷.

No bispado do Maranhão, assim como nas outras partes da colônia, o ideal de pureza de sangue estava longe de ser alcançado dada a forte presença dos africanos e indígenas que se misturaram com os reinóis. Deste modo, embora muitos tentassem esconder ou amenizar as “máculas” que manchavam sua geração em muitos depoimentos as testemunhas ouvidas nas habilitações de genere dos candidatos ao clero secular acabavam por revelar as “origens” mestiças que muitas famílias faziam questão de esquecer. A mestiçagem²²⁸ era tão comum nessas paragens que vinte e dois dos cinquenta e seis habilitandos possuíam em algum grau, por mais remoto que fosse, sangue da terra (indígena) ou mulatice, isso representava 39,28% do total de suplicantes. Contudo, é necessário destacar que a descendência indígena não estava no rol dos impedimentos apresentados nas Constituições da Bahia e no Regimento do Auditório Eclesiástico. Foram as testemunhas ouvidas que por conta própria consideraram o “sangue da terra” um “defeito”. Vejamos a incidência de “máculas sanguíneas” nos gráficos abaixo:

Gráfico 4 – Distribuição dos “defeitos” de sangue entre os habilitandos



Fonte: Habilitações de Genere, APEM.

²²⁷OLIVEIRA, Anderson Machado de. *Op. Cit.*, p. 20, 21-17.

²²⁸ Uso o termo mestiçagem a partir da definição de Raphael Bluteau. “Homem mestiço. Nascido de pays de diferentes nações, v.g. Filho de Portuguez, & de India”. BLUTEAU, p. 445.

Natural da vila da Vigia, José da Rocha²²⁹ entrou com pedido de ordenação na diocese de Belém, mas como seu pai, Francisco da Rocha, e sua avó, Andressa de Oliveira, eram naturais de São Luís, o bispo do Pará enviou requerimento para que o juiz das justificações de genere do Maranhão, o doutor João Rodrigues Covete, averiguasse a procedência desse lado da família. As testemunhas convocadas para atestar a limpeza de sangue do pai e da avó paterna do habilitando denunciaram que Andressa de Oliveira “tinha casta de mulata”, embora não soubessem em que grau. Havia entre os depoentes duas versões sobre a ascendência de Andressa de Oliveira. Enquanto um afirmava que ela era mulata de cabelo frisado e pele alva, outro dizia que ela tinha sangue mameluco. Contudo, embora houvesse a discordância sobre qual era a mistura de sangue que José da Rocha havia herdado da sua avó paterna, as testemunhas foram unânimes em afirmar a existência de algum “defeito” de sangue. Além disso, afirmaram que Francisco da Rocha, pai do habilitando, era fruto do trato ilícito que Andressa de Oliveira teve com Clemente da Rocha. No entanto, nenhum depoimento foi suficiente para invalidar as pretensões de José, que teve sua habilitação considerada aprovada em setembro de 1745.

Quando desejou ingressar na malha paroquial do bispado do Maranhão, José de Abreu de Abreu Carvalho revelou seu nascimento ilegítimo, que logo foi reforçado pelas testemunhas ouvidas no processo de habilitação de genere. Uma delas chegou a afirmar que José era filho adulterino, pois seu pai, mesmo depois de casado, continuou amancebado com sua mãe. Outra declarou que seu avô materno, Manoel Correia, era frade do Carmo, mas não sabia dizer se Ana Sampaio, mãe do habilitando, havia nascido antes ou depois de Manoel se tornar frade. Afirmou-se ainda que Manoel tinha casta de mulato, que já devia estar no quinto ou sexto grau. Maria Correia, avó materna de José, também foi alvo de acusações. Declarou-se que ela “tinha alguma coisa de gentio da terra”. No fim, chegou-se à conclusão que José nascera quando seus pais eram solteiros, não sendo, portanto, fruto do legítimo matrimônio conforme era exigido na legislação eclesiástica. Por essa razão, o habilitando recebeu dispensa da ilegitimidade do nascimento, com a obrigação de ir servir de missionário dos Anapurus, na freguesia da Parnaíba. Não obstante, os conclusos silenciaram sobre o possível “defeito” de sangue de José, talvez por não haver solidez nos dizeres das testemunhas.

²²⁹ APEM, Habilitações de genere, doc. 1585.

Para o mesmo período, nos processos de genere do bispado de Mariana, Luís Carlos Villalta deparou-se com “a força das ilegitimidades e da miscigenação no interior da sociedade mineira, na medida em que uma porcentagem razoável de habilitandos era constituída certamente por filhos naturais e/ou mulatos”²³⁰. De modo semelhante, as habilitações de genere expedidas durante o governo de dom frei Manuel da Cruz apontam neste mesmo sentido.

Na freguesia de Nossa Senhora da Vitória foi iniciada, em setembro de 1741, a investigação de genere de Domingos Barbosa²³¹, habilitando natural de São Luís. As sete testemunhas chamadas para prestar depoimento afirmaram em voz comum que o habilitando tinha casta de sangue da terra. Uma delas afirmou que sua mãe, Maria Ribeiro, possuía o “defeito” em quinto grau, pois seu bisavô, Domingos Alves Ribeiro era mameluco em segundo grau. João Coelho da Silva, disse que o pai e mãe da avó materna de Domingos eram “mamelucos por inteiro”. Já Manoel Inocência Bequiman, afirmou que teve notícia de que a bisavó paterna tinha casta de mameluco, mas não sabia em que grau. O capitão e juiz dos órfãos Luís Lançarote Coelho, foi mais contundente e testemunhou que o avô materno, Francisco Coelho Pavão, padecia do defeito de ter sangue da terra, e que Domingos Barbosa seria mameluco em quinto grau.

A complicada matemática de ter ser inteiro, em parte, ou em diversos graus, portador do sangue “infecto” foi bem além no caso de Manuel de Souza²³². Natural e morador da vila de Alcântara, encontrou facilmente testemunhas que declarassem a pureza de sangue dos seus avós paternos e de seu pai quando deu entrada em sua habilitação de genere em setembro de 1739. Sua ascendência paterna era natural da Ilha de São Miguel, no Arquipélago dos Açores, e foi considerada como a de “homens brancos e cristãos-velhos sem raça de infecta nação alguma” e sem nenhum rumor em contrário.

No entanto, o provisor e juiz das justificações de genere, o doutor Filipe Camelo de Brito, solicitou que fossem notificadas três testemunhas, antigas e fidedignas, para deporem “sobre a puridade de sangue dos avós maternos do suplicante, visto não haver prova suficiente nessa parte para ser sentenciada esta habilitação”. Ao serem inquiridas, as testemunhas revelaram que Manoel de Souza era neto de uma

²³⁰ VILLALTA, *Op. Cit.*, p. 45.

²³¹ APEM, Habilitações de genere, doc. doc. 1566.

²³² APEM, Habilitações de genere, doc., doc. 1553.

mulata. Sendo a mulatice considerada um impedimento, Manoel necessitava de dispensa para prosseguir a ordenação. Considerou-se, então, que:

[...] Se algum impedimento lhe poderia opor a 1ª face seria o impedimento de mulatismo; por constar os depoimentos das sobreditas testemunhas ser sua avó materna mulata: e demos que fosse de 1ª esteira, isto é, filha de uma preta legítima e de um Branco também legítimo [...] este já não é impedimento no dito Manoel de Souza: por essa sua avo mulata, ou mestiça, se ir sempre misturando nas gerações descendentes até o dito Manoel de Souza com Brancos legítimos [...] A 1ª mistura de um branco legítimo [...] e de negra também legítima [...] dá uma mulata, isto é, um sujeito com duas partes de branco e uma de preto, logo a mistura desta mulata com um branco puro, constitui uma só parte de mulato pela mesma razão, isto é, um sujeito com três partes de branco e uma só de preto: Logo esta parte só junta na 3ª mistura as suas três partes brancas e as quatro de um pai branco produzem um nada de negro, um sujeito sem qualquer impedimento para qualquer dignidade eclesiástica[...].

A habilitação de genere de Manoel de Souza é, sem dúvida, a de maior complexidade entre as analisadas no período de estudo. Nos demais casos a denúncia de “defeito” de sangue da terra ou africano não representava grandes entraves para as pretensões dos habilitandos, visto que não era anexado ao processo nenhum documento de dispensa, as investigações não foram aprofundadas e nos conclusos os candidatos foram considerados aptos sem citação de irregularidade. Deste modo, apenas José Abreu de Carvalho, pelo nascimento ilegítimo, e Manoel de Souza, pelo sangue mulato, foram formalmente dispensados dos seus “defeitos” por dom frei Manuel da Cruz. As Constituições da Bahia apontam que nos casos de dispensação das irregularidades “que nascem de defeito” era prerrogativa dos papas, mas estes podiam conceder o mesmo direito aos arcebispos e bispos. Segundo esta mesma legislação, era comum que os Sumos Pontífices concedessem a cada dez anos poder aos bispos ultramarinos para dispensarem mais largamente diversos tipos de irregularidades²³³.

Para Anderson de Oliveira, a questão do impedimento de cor estava relacionada à discussão da ordenação das populações nativas não europeias e mestiças. Ao longo da época moderna a formação de um clero nativo oscilava entre opiniões favoráveis, sobretudo, entre o fim do século XV e a primeira metade do século XVI, e o endurecimento da legislação restritiva entre a segunda metade do século XVII e o início da centúria seguinte²³⁴. Ainda segundo Oliveira,

As dispensas dos chamados “defeitos” com vistas à ordenação sacerdotal já não eram incomuns no Reino, já que se fazia notar desde

²³³ CPAB, Livro V, título LXXII, n. 1308, 1309.

²³⁴ OLIVEIRA, *Op. Cit.*, p. 18.

o século XVII o acesso de cristãos-novos ao clero regular e secular. Na América Portuguesa a postura de alguns bispos, diante das constantes reclamações da ausência de sacerdotes que ministrassem os sacramentos, foi também a de dispensar dos defeitos e ordenar alguns candidatos que apresentavam a chamada nódoa de sangue. Destarte, a dispensa eclesiástica compunha uma complexa faceta da justiça distributiva onde caso a caso era analisado e as concessões se davam dentro da lógica dos privilégios a exemplo das mercês régias²³⁵.

Charles Boxer afirma que existia a possibilidade de formação de um clero nativo africano, embora este estivesse sempre em posição subalterna em relação aos sacerdotes brancos europeus. Em 1518, por exemplo, Leão X passou bula ao capelão real de Lisboa autorizando a ordenação de etíopes, indianos e africanos que atingissem os níveis morais e educacionais exigidos. Apesar dessa abertura, Boxer afirma que a exclusão de pessoas com origem africana se fortaleceu durante o século XVI com o desenvolvimento do tráfico de escravos oriundos da África ocidental²³⁶. Deste modo, como já comentado, a relação entre escravidão e origem africana era fator de exclusão, embora existisse a possibilidade de contornar essa barreira. O caso de Manoel de Souza aponta nessa direção, visto que a dispensa do impedimento atentava para a distância de gerações e as constantes misturas entre o sangue de origem africana com o sangue português. Fernanda Olival e João de Figueirôa-Rêgo afirmam, deste modo, que as autoridades estavam atentas “ao facto da mácula se situar dentro ou fora do 4º grau”. Assim, segundo esses autores, nos períodos seiscentistas e setecentistas, “tendencialmente, a existência de gotas de sangue negro, sobretudo se imprecisas, tendiam a ser desvalorizadas pelos tribunais que alicerçavam as classificações sociais do centro político metropolitano”²³⁷.

Contudo, no bispado do Maranhão nem todos os “pecados” eram perdoados. Os irmãos Felipe Benício da Silva, Vitorino Gomes da Silva, Marcelino Gomes da Silva e Alexandre Gomes da Silva²³⁸, eram naturais do bispado do Pará, moradores da Vila da Vigia. Como era praxe, o bispo do Pará, dom frei Guilherme de São José, enviou requisitória para que o Juiz das Justificações de *Genere* do Maranhão, padre Filipe Camelo de Brito, inquirisse testemunhas sobre os avós paternos dos habilitandos, que eram naturais de São Luís. Os depoentes afirmaram que Inácio Gomes tinha casta de gentio da terra, contudo, no Maranhão isso não era motivo de reprovação. A acusação que pesava era outra, o crime de feitiçaria.

²³⁵ *Idem*, p. 23.

²³⁶ BOXER, *Op. Cit.*, p. 15, 16.

²³⁷ OLIVAL; FIGUEIRÔA-RÊGO, *Op. Cit.*, p. 139.

²³⁸ APEM, Habilitações de genere, doc. 1555.

Antônio dos Santos Paim, afirmou em seu depoimento que conheceu Inácio Gomes e sua mulher Maria da Silva, e sabe que “nesta cidade tiveram Sentença, ele com braço pregado, e açoites pela rua, e ela em carochada” por dizerem que usavam de feitiçarias, isso havia ocorrido durante o governo episcopal de dom frei Timóteo do Sacramento. O padre Antônio de Almeida Cabral, afirmou que Inácio Gomes, alcunhado de *O Garapim*, havia sido sentenciado e degredado por usar feitiçaria, e uma irmã sua, chamada de Maria Gomes, “andou por esta cidade com carocha pelo mesmo crime”²³⁹. Padre Antônio afirmou ainda que não tinha muita lembrança da mulher do *Garapim*. Havia, portanto, divergência entre as testemunhas sobre quem havia recebido sentença por “usar de feitiçarias”, se era Maria Gomes ou Maria da Silva.

Essa pequena confusão entre as duas Marias, a tia e avó, não eram suficientes para diminuir as culpas. Afinal, a família estava envolvida em um delito considerado grave. Isso foi o bastante para que o pároco da Sé, padre Pedro Gonçalves da Cruz, escrevesse ao padre Filipe Camelo de Brito, dizendo que a informação que havia tirado sobre os suplicantes dava conta que eram “indignos do que pretendem, tanto pelo sangue, como pela vileza dos seus pais”. Essa não era a sentença definitiva do caso, quem decidiria o destino dos irmãos era o bispo do Pará, mas diante de depoimentos tão contundentes é de se imaginar que foram reprovadas as inquirições.

Os “defeitos” de sangue aqui citados muitas vezes não eram levados em consideração na hora de escolher quem ingressaria na malha paroquial. Isso fica claramente expresso, nos autos conclusos. Das quatorze habilitações - de vinte e dois suplicantes - em que as testemunhas afirmaram que havia algum impedimento, somente em quatro os habilitandos são expressamente dispensados nas conclusões. Nas restantes o “defeito” é ignorado, provavelmente por ser considerado remoto, e a aprovação é concedida sem maiores entraves.

Ao cruzar as habilitações de *genere* com o Livro de Ordenações do Bispado verifica-se que 19 habilitandos receberam ordens menores e sacras, ou seja, 33,92% concluíram o processo de ordenação. Dezesete habilitandos receberam apenas a primeira tonsura e/ou ordens menores, o que corresponde a 30,35% do total de ordinandos. O restante, ou seja, vinte suplicantes ao total, não possuem registro de recebimento de ordens no bispado do Maranhão. Portanto, significa dizer que 64,28%

239 “CAROCHA, carôcha. Ignominiosa mirra de papel, que os feiticeiros levão na cabeça no Acto da Fé”. In: BLUTEAU, *Op. Cit.*, p. 175.

dos elementos que deram entrada nas investigações de genere deixaram o estado laico para tornarem-se clérigos.

Um dado que nunca era ignorado por parte dos habilitandos era o parentesco com algum clérigo. Em um universo de 56 habilitandos, 21 declararam que na sua família havia ao menos um eclesiástico. Quando o parentesco era por parte do irmão, bastava declarar fraternidade para habilitar-se de genere com maior facilidade. Assim o fez, entre outros, José Constantino Serejo²⁴⁰. José afirmou que era irmão do Prior do Convento de Nossa Senhora do Carmo em São Luís, o reverendo frei Manoel do Nascimento. O mesmo fizeram Manoel Ribeiro da Costa e Antônio Freire Nogueira da Costa, familiares do bispo, que justificaram fraternidade por serem irmãos do padre José Freire da Costa, habilitado na Sé de Braga em 1734. João Marques Silva²⁴¹ além de afirmar que pela parte materna possuía vários parentes religiosos do Carmo, e que era irmão do carmelita frei Antônio Marques, disse ainda que o cunhado de seu pai, João Marques da Silva, natural de Lisboa, era familiar do Santo Ofício, o que à época era, sem dúvida, uma prova de limpeza de sangue.

Até mesmo aqueles que possuíam fama de ter “alguma coisa” de mulato ou de sangue da terra usaram deste artifício em suas petições. José Pinheiro Marques²⁴² declarou que era sobrinho pelo lado materno de um clérigo, por este mesmo lado possuía “grau remoto de mulatismo”. Os irmãos João, José e Feliciano da Silva²⁴³ tinham uma “leve parte de mamelucos” pelo lado materno, eram bisnetos de uma mameluca chamada de Benta Ribeiro. Segundo o pároco da Sé de São Luís, padre Pedro Gonçalves da Cruz, isso não era motivo de impedimento. Por este mesmo lado, possuíam vários parentes sacerdotes, inclusive um que era vigário da vila de Tapuitapera. Pelo lado paterno, tinham um tio religioso da Companhia de Jesus.

Segundo Maria Olímpia da Rocha Gil,

Era frequente, entre os grupos mais influentes, ter-se um irmão cónego, uma tia ou duas primas freiras, um filho frade, um cunhado padre, etc., o que só beneficiava, no conjunto, a família em questão que via alargar-se deste modo a sua esfera de conhecimentos, a sua área de acção e interferência²⁴⁴.

240 APEM, Habilitações de Genere, doc. 1571.

241 APEM, Habilitações de genere, doc., doc. 1559.

242 APEM, Habilitações de genere, doc., doc. 1578.

243 APEM, Habilitações de genere, doc., doc. 1565.

244 GIL *apud* RODRIGUES, 2010, p. 113.

Deste modo, declarar parentesco com clérigos era estratégia comum, afinal mostrava que naquela família já haviam sido feitas inquirições de gênero, e estas saíram aprovadas. Por outro lado, revela que a carreira eclesiástica era uma escolha bastante vulgar naquela sociedade. Por mais que nem todos os que entrassem para os quadros da Igreja conseguissem ter bons rendimentos, benefícios, ou outra qualquer vantagem econômica, o valor simbólico de pertencer a este seguimento dizia muito.

O ingresso no estado eclesiástico estaria ligado, segundo Paiva, ao “contexto de estratégias pessoais ou familiares de ascensão social”, constituindo dessa maneira “um mecanismo privilegiado de promoção social, quer através do mérito pessoal, quer através de influências de tipo clientelar”, principalmente nos escalões inferiores e intermediários da sociedade. Para os mais afortunados seria “um meio de usufruir das pingues rendas que algumas dignidades capitulares e episcopais forneciam constituindo um sinal de confirmação de dignidade e poder”. Além de ser um modo de “conferir um futuro mais digno a descendências bastardas”²⁴⁵.

Por sua vez, Caio Boschi afirma que os clérigos possuíam “incontáveis privilégios”. Entre eles, cita o autor, o foro privilegiado, “que, regendo-se pelo direito canônico, permitia-lhes submeter-se exclusivamente ao juízo eclesiástico”; o direito de isenção fiscal, que os dispensava do pagamento de dízimas, portagens e sisas, além de conferir isenção sobre seus próprios bens; o direito de asilo “que tornava os templos indevassáveis às autoridades judiciárias”; e também o direito à isenção do serviço militar²⁴⁶.

As vantagens de fazer parte do clero certamente influenciaram os candidatos na escolha dessa carreira, embora nem todos conseguissem conquistar uma posição de destaque na hierarquia eclesiástica. José Pedro Paiva lembra que existia uma heterogeneidade de condições no clero paroquial, pois na mesma diocese existiam desde o vigário até o eclesiástico que vivia em situação de quase pobreza. Para o autor, estas distinções estavam refletidas nos valores das cômputas e outras fontes de rendimento e criavam numa mesma diocese “gritantes situações de desigualdade”²⁴⁷.

245 PAIVA, 2000, p. 212.

246 BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder (Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais)*. São Paulo, Editora Ática, 1986, p.39.

²⁴⁷ PAIVA, 2000, p. 223.

CAPÍTULO 3: Disciplinar o rebanho: a via da palavra e a via do castigo

Párocos encomendados e vigários de vara

Joaquim Ramos de Carvalho aponta que entre o Concílio de Trento e as reformas liberais do século XIX, a Igreja tinha papel essencial e se fazia sentir na vida das populações “desde os aspectos mentais relacionados com as crenças e o enquadramento mental dos comportamentos, até os detalhes administrativos da identidade pessoal e colectiva, passando pela própria relação das populações com o território”²⁴⁸. Assim, da pia batismal até a extrema-unção a Igreja estava presente nas trajetórias dos seus súditos exercendo seu poder de controle e doutrinação. Nesse sentido, a ação do clero secular era essencial. Uma vez que, atuando na vida cotidiana dos fiéis, os párocos batizavam, realizavam casamentos, ouviam as confissões, absolviam os pecados, aplicavam as penitências, doutrinavam através da catequese e da pregação e estavam presentes nos momentos finais da vida. Pilares de sustentação da Igreja, eram esses agentes o elo entre o centro do poder – Roma, Lisboa ou a sede do bispado – e a mais remota paróquia.

A apresentação dos clérigos nos benefícios das igrejas do Padroado era prerrogativa dos monarcas portugueses, na qualidade de grão-mestres e perpétuos administradores da Ordem de Cristo, conforme assegurava a legislação eclesiástica que governava os bispados luso-americanos. E aos bispos competia apenas a confirmação dos nomes apresentados pelo rei²⁴⁹. Esses benefícios, segundo afirma Aldair Carlos Rodrigues, podem ser classificados em capitulares, isto é, nos cabidos das catedrais, ou paroquiais, conhecidos também por vigararias coladas, igrejas coladas ou paróquias coladas²⁵⁰. As igrejas coladas eram mantidas pela Real Fazenda e abriam-se concursos

²⁴⁸ CARVALHO, Joaquim Ramos de. “Confessar: a Igreja e a vida privada na Época Moderna”. In: MATTOSO, José (dir.); MONTEIRO, Nuno Gonçalo (coord.). *História da Vida Privada em Portugal. A Idade Moderna*. Lisboa, Círculo de Leitores/ Temas e Debates, 2011, p. 34.

²⁴⁹ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Op. Cit.*, Livro III, Título XXII, n. 518.

²⁵⁰ RODRIGUES, Aldair Carlos. *Poder eclesiástico e inquisição no século XVIII luso-brasileiro: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social*. Tese de doutorado, São Paulo, 2012, p. 26.

aos clérigos seculares para disputar uma colação. Este tipo de benefício era perpétuo e, deste modo, eram os lugares mais cobiçados pelo clero diocesano²⁵¹.

Ao vagar uma paróquia era necessário que o bispo abrisse concurso por edito público para que em trinta dias fossem apresentados seus opositores. Aqueles que estivessem aptos ao concurso eram arguidos por três examinadores sinodais nas matérias necessárias para a cura d'almas. Diziam as constituições diocesanas que:

dos aprovados escolheremos os mais digno, cuja idoneidade, e capacidade se não deve regular só pela sciencia, mas também pelas mais partes, e requisitos necessários, e a este proporemos a S. Magestade, para lhe mandar passar carta de apresentação na fôrma de suas Reaes Provisões, que costuma conceder aos Bispos Ultramarinos, e pella tal carta será confirmado, e colado na fôrma de direito²⁵².

Em relação aos concursos para o bispado do Maranhão, Pollyanna Mendonça afirma ter encontrado na Mesa de Consciência e Ordens apenas uma caixa com documentos sobre os trâmites de colações e disputas de benefícios. De acordo com esta autora, geralmente três opositores entravam na disputa, apresentando sua filiação legítima, naturalidade e trajetória eclesiástica. Ademais, anexavam certidões de idade, formação e investigação de vida e costumes²⁵³. Segundo Monsenhor Eugênio de Andrade Veiga, todo esse processo, da abertura do concurso até a eleição do mais digno, era realizado na diocese na presença do ordinário²⁵⁴.

Para o período em que dom frei Manuel da Cruz governou o bispado do Maranhão encontramos apenas um registro de carta de apresentação régia para este tipo de benefício. Tratava-se da colação do padre João Rodrigues Covette para a igreja Matriz de Nossa Senhora da Vitória, na vila da Moucha, que ficou vaga com a morte do padre Tomé de Carvalho da Silva. Dizia a provisão passada por dom João V, em 24 de maio de 1724, que:

pela boa informação que tenho do padre João Rodrigues Covette sacerdote do hábito de São Pedro, bacharel formado em cânones pela Universidade de Coimbra, de sua suficiência, vida e costumes, e serviço que tem feito no dito Bispado, hei por bem fazer lhe mercê da dita Igreja Matriz da Vila da Moucha, e de o apresentar nela como com efeito o apresento, e hei por apresentado que o servirá com o

²⁵¹ MENDONÇA, Pollyanna G. *Parochos imperfeitos... Op. Cit.*, p. 181. Sobre os Concursos para colações de benefícios consultar: MENDONÇA, *Op. Cit.*, e RODRIGUES, Aldair. *Poder eclesiástico e inquisição...*

²⁵² VIDE, Sebastião Monteiro da. *Op. Cit.*, Livro III, Título XXIII, n. 520.

²⁵³ MENDONÇA, *Op. Cit.*, p. 185, 186. Consultar também: “Dos Requisitos que hão de ter os que houverem de ser propostos para igrejas curada” in: VIDE, S. M. da. *Op. Cit.*, Livro III, título XXIII.

²⁵⁴ VEIGA *apud* MENDONÇA, p. 184.

cumpra ao serviço de Deus, bem da Igreja e das almas de seus fregueses²⁵⁵.

Não havia, entretanto, benefícios colados para todos e a grande maioria das paróquias da América portuguesa eram encomendadas. Essas paróquias, também chamadas de amovíveis, eram construídas à custa dos moradores e o sustento dos párocos dependia dos rendimentos das igrejas onde atuavam. Sobre essa questão Arlindo Rubert lembra que como consequência da “morosidade com que el patronazgo hacia frente al problema parroquial de Brasil, por iniciativa de los obispos, del clero y de los fieles, se erigieron muchas parroquias de naturaleza apenas eclesiástica”²⁵⁶. No bispado do Rio de Janeiro no ano de 1778, por exemplo, das 102 paróquias apenas 52 eram coladas²⁵⁷.

A situação das paróquias do Maranhão é pouco conhecida. Na carta que escreveu ao rei, em 1741, dom frei Manuel da Cruz contou da resolução expedida pela Mesa da Consciência e Ordens, de 20 de maio de 1740, para que a freguesia da Moucha, no Piauí, fosse desmembrada e fossem criadas mais duas freguesias com párocos colados, uma na Ribeira da Gurugueia e outra no distrito da Catinginha. A mesma resolução criava também os curatos das Igrejas de Santa Maria da Vila do Icatu e de Nossa Senhora do Carmo da Piracuruca, Santo Antônio do Surubim, Nossa Senhora de Nazaré do Mearim, Nossa Senhora da Conceição das Aldeias Altas e Nossa Senhora do Livramento do Parnaguá, que eram até àquela altura os únicos curatos amovíveis do bispado. Dom frei Manuel da Cruz afirmava também nesta mesma carta que naquele momento não havia nenhuma possibilidade de erigir vigararia colada. As colações ficariam para o futuro quando as rendas do bispado fossem crescendo e a preferência seria das freguesias citadas acima “que por mais pobres necessitam os seus Parochos de congruas”²⁵⁸.

Os párocos colados ou encomendados tinham por obrigação do seu ofício a cura de almas e, segundo as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, deviam

conhecer suas ovelhas, apacentallas com a pregação da palavra Divina, administração dos Sacramentos, e exemplo de boas obras, em lhes ensinar a Doutrina Christã, oferecer por eles o Santo Sacrifício da Missa, remediar com paternal charidade as necessidades dos pobres, e

²⁵⁵ APEM, Livro de Provisões da Sé, n. 82, “Registro de uma apresentação da matriz da Moucha de sua Magestade que Deus guarde para o Dr. João Rodrigues Covette”.

²⁵⁶ RUBERT, Arlindo. *Historia de la Iglesia en Brasil*. Madrid, Editorial MAPFRE, 1992, p.319.

²⁵⁷ ZANON, Dalila. *Op. Cit.*, p. 80.

²⁵⁸ RODRIGUES; SOUSA, *Op. Cit.*, p.89, 90.

peçoas miseráveis, conservar os bens da Igreja, evitar os escandalos, e pecados, e exercitar em tudo o officio de verdadeiro Pastor espiritual, e cada uma destas obrigações seja de grande importância, e se não póde cumprir senão por aquelles que assistem, residem, e vigiã sobre seu rebalho, conforme o direito Divino, e muitos Concílios, e especialmente o Tridentino, todos os que tem Cura de almas perpetuos, ou temporaes, como são os Vigarios collados, e os Coadjuutores, ou Curas annuaes neste nosso Arcebispado, são obrigados a fazer em suas Igrejas, e Parochias continua, e pessoal residência²⁵⁹.

Diferente do que ocorria nas igrejas coladas não havia concurso para ocupar a função de pároco das igrejas encomendadas. Entretanto, a legislação eclesiástica determinava que fazia parte do “pastoral officio” dos ordinários não deixar as suas ovelhas sem o “espiritual pasto dos sacramentos, Doutrina Christã, e Officios Divinos”. Desta feita, as Constituições da Bahia seguindo a recomendação da assembleia tridentina determinavam que os bispos proovessem as igrejas de párocos encomendados todas as vezes que as igrejas paroquiais tivessem necessidade²⁶⁰. Esta mesma legislação afirmava que para ser nomeado na função de cura de almas era necessário passar por exame “nas matérias de Moral pertencentes à administração dos Sacramentos, e nas mais que forem necessárias, para com suficiência exercitar o Officio de Parocho”. Àqueles que fossem “scientes, zelosos, de boa vida, costumes, e exemplo”, apresentassem folha corrida de bom procedimento, certidão do visitador comprovando não ter saído culpado nas visitas pastorais, comprovassem a limpeza de sangue e fossem aprovados nos exames obteriam provisão passada pelo bispo para ocupar a vaga na paróquia pelo tempo em que sua licença estivesse válida²⁶¹.

No livro de Provisões da Sé do bispado do Maranhão ficaram registradas as licenças passadas por dom frei Manuel da Cruz entre os anos de 1741 e 1747 para os curas encomendados e coadjutores das mais diversas regiões do bispado. Essas licenças são a última etapa do processo, não apresentam, desta feita, detalhes dos trâmites de avaliação dos candidatos. Mas, por outro lado, permitem que conheçamos as paróquias que ainda não haviam sido coladas pelo padroado.

O padre Onofre Davi Pimenta, natural da vila de Alcântara, recebeu provisão, em 01 de fevereiro de 1742, para ocupar o cargo de pároco da igreja da vila de Santa Maria do Icatu, freguesia de Nossa Senhora da Conceição, distante 25 léguas de

²⁵⁹ VIDE, S. M. da. *Op. Cit.*, Livro III, Título XXIX, n. 537.

²⁶⁰ *Idem*, Livro III, Título XXVIII, n. 535.

²⁶¹ *Idem*, Livro III, Título XXVI, n. 526-528.

São Luís, pelo tempo de um ano. Na licença constava que o padre Onofre havia sido aprovado no exame que fez na presença de dom frei Manuel da Cruz e concorria em todos “os requisitos de direito canônico para legitimamente ser nomeado, apresentado, e instituído pároco e cura de almas”²⁶².

A criação de freguesias a partir do desmembramento de territórios extensos permitiu uma melhor administração do bispado, possibilitando deste modo que os párocos tivessem maior controle sobre o seu rebanho. A vila da Moucha, cabeça da capitania do Piauí, foi fragmentada por resolução da Mesa de Consciência e Ordens em 20 de maio de 1740 e a partir dessa divisão foi criada a freguesia da Gurugueia, distante 160 léguas de São Luís. No ano de 1741 a freguesia da Gurugueia sofreu duas modificações em seu território.

O pároco encomendado da freguesia, o reverendo licenciado André da Silva, enviou representação ao bispo queixando-se do “pequeno e limitado distrito que se destinou para aquela freguesia” que não incluía “em si os moradores das Ribeiras circunvizinhas”. Argumentava o padre André da Silva que as populações dessas ribeiras continuavam pertencentes à freguesia da Moucha e ainda padeciam com as grandes distâncias. Assim, solicitava que essas regiões passassem a fazer parte da freguesia da Gurugueia. Após dar vista, examinar e tirar “informação de pessoas fidedignas com experiência, e conhecimento daqueles sertões”, em 15 de setembro de 1741, dom frei Manuel da Cruz respondeu à solicitação positivamente passando provisão para reformar a primeira divisão das freguesias, além de renovar a licença do padre André²⁶³.

A ampliação da freguesia da Gurugueia não tinha apenas caráter espiritual, isto é, a finalidade de socorrer os moradores das ribeiras que percorriam longas distâncias para chegar à paróquia da vila da Moucha para assistir à missa, respondia também as necessidades econômicas. A paróquia da Gurugueia ainda não havia recebido colação e, portanto, dependia dos fiéis para o sustento do pároco. Nesse sentido, Eduardo Hoornaert assegura que paróquias amovíveis “se sustentavam com dificuldade por meio das ‘conhecenças’”, ou seja, através do “dízimo pessoal, ou diminuta contribuição pecuniária pessoal que os fiéis que cumpriam os preceitos da confissão anual e da comunhão pascal por essa ocasião tributavam aos curas de almas”.

²⁶² APEM, Livro de Provisões da Sé, n. 82, “Registro de provisão de vigário da vara do Icatu do padre Onofre Davi Pimenta”.

²⁶³ APEM, Livro de Provisões da Sé, n. 82, “Registro da provisão de cura da Gurugueia do padre André da Silva”.

Os rendimentos dos párocos encomendados dependiam também dos direitos de estola, conhecidos também por pé-de-altar, que estavam relacionados ao pagamento pela administração dos sacramentos do batismo e matrimônio, dos enterros e das missas²⁶⁴. Sobre o pagamento dessas taxas, Dalila Zanon explica-nos também que por vezes os moradores de uma freguesia procuravam se desobrigar nas paróquias que cobravam valores menores nas conhecenças. Esta prática implicava em dois pontos de conflito nas demarcações dos limites paroquiais. Segundo Zanon, por um lado, “os párocos não queriam perder o número de fregueses da sua paróquia” e, por outro, “os fiéis recusavam-se a passar para outra freguesia que não era do costume dos seus antepassados, mesmo que a mudança diminuísse as dificuldades dos longos caminhos para chegarem às igrejas”²⁶⁵.

Embora tenha alcançado êxito na solicitação que fez a dom frei Manuel da Cruz para ampliação do território de sua freguesia, o padre André da Silva declinou da ocupação no ano seguinte. Em 21 de agosto de 1742 foi passada provisão para o padre Damião José da Rocha Vale, assistente na vila da Moucha e havia recebido licença para confessor no bispado²⁶⁶, servir de cura encomendado na freguesia na freguesia de Santo Antônio da Gurugueia. Nessa altura ainda não havia sido erguida a igreja paroquial, que estava para ser construída desde a fundação da freguesia²⁶⁷. O atraso na obra pode ser reflexo da falta de recursos dos moradores da região, pois eram eles os responsáveis pelos custos.

A freguesia de Santo Antônio da Gurugueia passou no ano de 1741 por duas remarcações territoriais. A primeira foi a solicitada pelo padre André da Silva que abarcava o território da freguesia da Gurugueia com todos os seus moradores e fazendas vertentes do “Riacho Ithaueryrade uma e outra parte até donde este faz barra na Parnaíba” e todo o lado esquerdo do rio Parnaíba e Gurugueia “de uma outra parte do Riacho de Santa Anna para baixo, e todas as mais fazendas que pelo tempo em diante se forem situando no referido distrito, e seu centro em que também entra a fazenda da

²⁶⁴ HOORNAERT, Eduardo. *Op. Cit.*, p. 284. SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Poder e palavra: discursos, contendas e direito de Padroado em Mariana (1748-1764)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de São Paulo – USP. São Paulo, 2007, p. 110.

²⁶⁵ ZANON, D. *Op. Cit.*, p. 71

²⁶⁶ APEM, Livro de Provisões da Sé, n. 82, “Registro de uma licença de confessor do Dr. Damião José da Rocha Vale”. A licença de confessor foi passada em 06 de agosto de 1742 e tinha validade por um ano.

²⁶⁷ APEM, Livro de Provisões da Sé, n. 82, “Registro de provisão de cura encomendado da freguesia de Santo Antônio da Gurugueia do padre Damião José da rocha vale”.

Conceição da beira da Parnaíba”²⁶⁸. Assim, a nova divisão da freguesia compreendia apenas a capitania do Piauí, sendo o rio Parnaíba a divisão natural com o lado do Maranhão.

Os moradores do lado maranhense da freguesia da Gurugueia haviam enviado a dom frei Manuel da Cruz uma petição relatando o “detrimento espiritual” sofrido por suas almas. Reclamavam os fregueses que:

no inverno pelas inundações daqueles Rios que são mui caudalosos não podiam ir a igreja Matriz da dita freguesia assistir aos divinos ofícios e mais obrigações e funções da paróquia, nem o pároco dela pela mesma razão os podia vir confessar e sacramentar nas suas doenças e no verão também lhes ficavam muito dificultoso irem a sobredita Igreja pela grande distância em que lhe fica de oito a dez dias de jornada por sertão mui infestado de gentio [...] por cuja causa morriam muitos daqueles moradores sem os santos sacramentos, e viviam como brutos por não terem de mais perto quem lhes ensine a Doutrina Cristã e administre o pasto espiritual.

Portanto, solicitavam ao bispo que fosse criada uma nova freguesia naquele distrito. Os moradores se comprometiam ainda a levantar igreja paroquial, em sítio conveniente, às suas próprias custas. Dom frei Manuel da Cruz atendeu a solicitação e ordenou que fosse criada uma nova freguesia com a invocação de São Bento, que teria por distrito

a Ribeira do Itapecuru, e beirada da Parnaíba e Rio das Balsas, tudo pela parte do Maranhão, ficando todo o centro destas confrontações para esta nova freguesia com todos os moradores que se acham situados, e os mais que pelo tempo em diante se forem situando.

Para administrar os sacramentos e fornecer o “pasto espiritual” aos moradores da nova freguesia de São Bento, dom frei Manuel da Cruz nomeou, em 17 de setembro de 1741, o padre José Aires como cura encomendado da nova freguesia. Segundo o texto da licença o reverendo padre José Aires atendia a “todos os requisitos necessários” para a função. Era presbítero do hábito de São Pedro, mestre em artes, doutor em teologia pela Universidade de Coimbra. Desta maneira, “por suas letras, virtude, e prudência” desencarregaria “em tudo a nossa e sua consciência cumprindo inteiramente com as obrigações de bom pároco e assim como o fez na ocupação de visitador da freguesia do Parnaguá em que por nós foi provido”²⁶⁹.

²⁶⁸ APEM, Livro de Provisões da Sé, n. 82, “Registro da provisão de cura da Gurugueia do padre André da Silva”.

²⁶⁹ APEM, Livro de Provisões, n. 82 “Registro de uma provisão de cura encomendado da nova freguesia do glorioso patriarca São Bento do dr. José Aires”. Consta na provisão que o padre José Aires era

A freguesia de Nossa Senhora do Carmo do Piracuruca também foi desmembrada por conta dos pedidos dos moradores que alegavam que no inverno os caudalosos rios da região os impediam de ir à igreja paroquial ouvir missa e pela mesma razão o pároco não os podia confessar e administrar os sacramentos. Diante dessa argumentação, dom frei Manuel da Cruz passou provisão, em 25 de julho de 1741, para que os moradores que viviam “desde as matas da fazenda do capitão Francisco Vaz para baixo até a barra do Parnaíba, e de casa de Francisco até o atoleiro grande, e estrada do Muny buscando pelo caminho novo do Icatu até as cabeceiras do rio Preá” passassem a fazer parte da freguesia de São Bernardo da Parnaíba e construíssem, como era costume, a igreja paroquial com os seus recursos. Nesta mesma licença, o bispo do Maranhão nomeava o padre Antônio Vidal de Almeida como pároco encomendado de São Bernardo da Parnaíba²⁷⁰.

Algumas freguesias do bispado do Maranhão foram providas também com coadjutores que, como o nome sugere, auxiliavam os párocos nos ofícios eclesiásticos, como podemos observar nas provisões passadas ao padre José Gomes da Silva, da freguesia de Santo Antônio do Surubim, ao padre Manuel de Sousa, da freguesia de São Matias na vila de Alcântara. Atendendo à solicitação do padre Antônio Vidal de Almeida, dom frei Manuel da Cruz nomeou, em 1741, para a função de coadjutor da freguesia de São Bernardo o padre Pedro Barbosa e Silva²⁷¹. Em 21 de outubro de 1745, dom frei Manuel da Cruz nomeou o padre José de Abreu Carvalho para substituir padre Pedro da função de coadjutor na freguesia de São Bernardo. Na provisão passada ao padre José havia a clausula de dispensa do impedimento de ilegitimidade que padecia “com a obrigação de servir de capelão da capela de Nossa Senhora da Conceição da missão dos Anapurus da dita freguesia, juntamente cumprirá com esta sua obrigação servindo de capelão da dita capela e de missionário dos índios”. Dom frei Manuel da Cruz recomendava que o padre José de Abreu Carvalho ensinasse a doutrina cristã aos aldeãos, “criando-os na nossa santa fé católica e explicando lhes os mistérios dela e pela

presbítero do hábito de São Pedro, mestre em artes, doutor em teologia e já havia ocupado o cargo de visitador na freguesia do Parnaguá, capitania do Piauí.

²⁷⁰ APEM, Livro de Provisões, n. 82, “Provisão de cura encomendado da freguesia de São Bernardo da Parnaíba do padre Antônio Vidal de Almeida”.

²⁷¹ APEM, Livro de Provisões, n. 82, “Registro de uma provisão de coadjutor da nova freguesia do Dr. Melífluo São Bernardo da Parnaíba do padre Pedro Barbosa e Silva”.

obrigação que temos (por nos tocar o governo espiritual daquela missão) de atender a que venham aquelas almas quem lhes administrasse o pasto espiritual”²⁷².

Corria o ano de 1743 quando dom frei Manuel da Cruz se ausentou de São Luís para realizar a visita geral aos sertões do bispado e deixou o reverendo doutor José dos Reis Moreira, vigário-geral do Maranhão, despachando os papeis da Câmara Eclesiástica. Nessa ocasião, o padre Manuel Correia de Brito enviou petição a sede do bispado informando que o pároco da freguesia de Nossa Senhora da Vitória, em São Luís, padre Henrique Ferreira Delgado, achava por bem nomeá-lo coadjutor da igreja matriz. O vigário-geral do bispado deu parecer favorável ao pedido do padre Manuel Correia de Brito, afirmando que depois de examinar a petição e dos documentos apresentados que comprovavam os “seus merecimentos, partes, suficiência, agilidade, presteza e mais requisitos necessários para a serventia da dita ocupação”. Além do mais, pela folha corrida apresentada achava-se sem crimes e estava “aprovado de confessor por exame que fez da moral em relação sinodal, o que tudo me constou por documentos que me apresentou”. Assim, o padre Manuel Correia de Brito alcançou através da licença de 21 de setembro aprovação para servir de coadjutor na Catedral de São Luís pelo prazo de um ano²⁷³.

As licenças de curas encomendados e coadjutores passadas por dom frei Manuel da Cruz costumavam ter validade variada e estavam sujeitas à renovação. Em setembro de 1745, por exemplo, foram renovadas as licenças do padre Valentim Tavares, da freguesia de Nossa Senhora do Livramento do Parnaguá, do padre Manuel Ribeiro da Costa, da freguesia de Santo Antônio do Surubim, do padre Manuel Pinto Ribeiro, da freguesia de Nossa Senhora do Carmo do Piracuruca, do padre Martinho Lopes dos Anjos, que assistia incomumente em duas freguesias, a de Nossa Senhora da Conceição e São José das Aldeias Altas, do padre José Vidal, da freguesia de São Bernardo da Parnaíba. Para conseguir que o bispo prolongasse o tempo de exercício dessas funções, os párocos precisavam comprovar suficiência no cumprimento de suas funções. Nesse sentido, as constituições diocesanas afirmavam “quando algum Cura, ou

²⁷² APEM, Livro de Provisões, n. 82, “Registro de uma provisão do padre José de Abreu Carvalho de coadjutor da freguesia de São Bernardo do Parnaíba e missionário dos Anapurus”.

²⁷³ APEM, Livro de Provisões, n. 82, “Registro de uma carta de provisão do reverendo Manuel Correa de Brito, coadjutor da igreja paroquial desta cidade”.

Coadjutor por não mostrar muita suficiência se passar carta com clausula de que torne a exame dentro de certo tempo”²⁷⁴.

Nas freguesias do bispado do Maranhão era comum que os párocos encomendados também recebessem licença de vigários da vara e de juízes dos casamentos, capelas e resíduos²⁷⁵. Segundo Pollyanna Mendonça, nas áreas mais afastadas do bispado os vigários de vara ocupavam “função assaz importante na administração da diocese e, conseqüentemente, no auxílio ao Tribunal Episcopal”²⁷⁶. O Regimento do Auditório Eclesiástico afirma, no título reservado para tratar “Dos vigários da vara, e do que a seus officios pertence”, que os bispos tinham por obrigação do seu pastoral officio deputar e constituir “Vigários da Vara em alguns lugares de sua Diocese” para poderem “executar com maior diligencia aquellas cousas, que devem para com seus subditos”. De acordo com este mesmo regimento, os escolhidos para tal função deviam ser, sempre que possível, “Lettrados, ou pessoas de bom entendimento, prudência, virtude, e bom exemplo”²⁷⁷. Características costumeiramente exigidas para as colocações eclesiásticas.

Esses oficiais da justiça eclesiástica estavam habilitados para, entre outras coisas, “tirar devassas [...] e receber denunciações, e fazer summarios dos sacrilégios commettidos nos lugares sagrados, ou contra Clerigos das Freguezias de sua jurisdição”; poderiam proceder contra os desobedientes em qualquer matéria do seu officio; poderiam “passar monitórios, e dar sentenças em causas summarias de acção de dez dias, ou de juramento d’alma até a quantia de dez mil réis”; poderiam cuidar de diversas questões matrimoniais, como casamento de forasteiros, sumários de sevicias, nulidade de matrimônio, entre outros; poderiam “reconciliar as Igrejas da sua jurisdição, que por alguma causa foram violadas, ou pollutas, mas não se forem sagradas por algum Bispo”; poderiam condenar ou absolver ou dispensar alguns casos; poderiam fazer autos contra os usurpadores da jurisdição eclesiástica; poderiam proceder contra àqueles que “tira[ssem] esmolas geraes, ou particulares, disse[ssem] Missas, prega[ssem] ou levanta[ssem] altar” sem licença escrita do bispo ou do provisor ²⁷⁸.

²⁷⁴ VIDE, S. M. da. *Op. Cit.*, Livro III, Título XXVII, n. 534.

²⁷⁵ Sobre as funções de Juiz dos casamentos, capelas e resíduos, ver: Regimento do Auditório Eclesiástico, Título V, n. 325; Título XVII, n. 360.

²⁷⁶ MENDONÇA, P. G. *Parochos imperfeitos... Op. Cit.*, p. 55.

²⁷⁷ Ver todos os 18 itens no Regimento do Auditório Eclesiástico, Título IX.

²⁷⁸ Ver todos os 18 itens no Regimento do Auditório Eclesiástico, Título IX.

Dom frei Manuel da Cruz mandou publicar, em 1742, durante a Visita Geral ao sertão do bispado o *Regimento para os Rdos. Vigários da Vara do certam da Cappitania do Piauhy na forma que se observa nesta Cidade e Cappitania do Maranhão e Bispado do Pará e nos mais da América*²⁷⁹. Este *Regimento* tratava de maneira esmiuçada as competências dos vigários de vara nas questões matrimoniais, determinando, por exemplo, que por conta das

grandes distâncias que há no certão e a pobreza dos seus moradores, ordenamos que os Rdos. Vigários da Vara pelas licenças que derem para casamento fora da Parochia para cujas licenças lhes damos nossos poderes recebam dos contrahentes que cazarem em caza seis mil reis e sendo o casamento em alguma cappella quatro mil reis, tudo em dinheyro recontado para a nossa Mitra, a qual espórtula receberão os Rdos. Vigários da Vara antes de darem as sobreditas licenças [...].

Acrescentava ainda o *Regimento* que embora fosse “o estillo deste Bispado e dos mais da America” que “a espórtula por semelhantes licenças [fosse] de dez mil reis em dinheiro”, recomendava dom frei Manuel da Cruz a moderação desses custos para seis ou quatro mil réis. Contudo, advertia que os vigários de vara não fossem “fáceis em dar semelhantes licenças”, antes persuadissem que os nubentes recebessem o sacramento do matrimônio em sua igreja matriz conforme era preconizado pelos Sagrados Cânones e Concílio Tridentino.

Instruía-se também sobre os salários dos vigários de vara em relação as justificações que faziam aos solteiros. Dizia o *Regimento* que “ultimamente se leva na villa e freguezia da Moucha três mil e duzentos reis, metade para o Vigario da Vara e metade para o escrivão”, assim sendo, “como este estillo se observa naquela Matriz que he May de todas as freguesias do certão, o confirmamos e mandamos se observe em todas as mais do certão”²⁸⁰.

Assim sendo, os vigários de vara, amparados na legislação eclesiástica e nas instruções dos bispos, possuíam poderes alargados dentro do território de sua jurisdição. Em seu estudo sobre o funcionamento dos Tribunais Episcopais, Mendonça faz importantes considerações sobre as competências dos vigários de vara. De acordo com esta autora, quando as distâncias entre São Luís, sede do tribunal, e a freguesia onde ocorreu a denúncia eram demasiadas, o vigário de vara estava autorizado a fazer uma primeira investigação e inquirição de testemunhas. Contudo, nos casos de maior

²⁷⁹ RODRIGUES; SOUSA, *Op. Cit.*, p. 126.

²⁸⁰ *Idem*, p. 127.

gravidade os vigários de vara remetiam os processos para a sede do bispado para que fossem julgados no Auditório Eclesiástico. Outro aspecto importante do funcionamento dessas vigararias está relacionado com as denúncias que a população fazia aos vigários de vara sobre os curas que não cumpriam suas obrigações pastorais, assim sendo, “a presença desse tipo de autoridade era crucial para que maus clérigos fossem punidos”²⁸¹.

Entretanto, convém ressaltar que durante o governo de dom frei Manuel da Cruz os curas das paróquias encomendadas exerciam ao mesmo tempo a função de vigários de vara. Por exemplo, em 06 de setembro de 1744, o padre Manuel Ribeiro da Costa recebeu duas provisões para ocupar cargos freguesia de Santo Antônio do Surubim. Uma para pároco encomendado e outra para os cargos de vigário da vara, juiz dos casamentos, capelas e resíduos. Não era incomum esse tipo de nomeação, pois segundo a provisão, “até agora os ditos cargos sempre andavam anexos ao de cura”²⁸². Esse caso, portanto, não era isolado. Observamos situação semelhante para o período estudado nas freguesias de São Bernardo da Parnaíba, de São Bento dos Pastos Bons, de Nossa Senhora do Desterro, de Santo Antônio da Gurugueia, de Nossa Senhora do Livramento do Parnaguá, de Nossa Senhora do Carmo do Piracuruca, de São José das Aldeias Altas, de Nossa Senhora da Conceição dos Aroazes e de Santa Maria do Icatu²⁸³.

Nessas circunstâncias de sobreposição de funções, possivelmente a população encontrou maior obstáculo para oferecer denúncia à justiça eclesiástica contra os párocos de mau procedimento. Afinal como denunciar o comportamento do pároco ao vigário de vara se eles eram a mesma pessoa? Destarte, os fiéis teriam que encontrar outra maneira para fazer chegar ao vigário-geral suas queixas contra os párocos/vigários de vara.

A sobreposição de funções era comum no bispado do Maranhão. Em 1741 o padre João Rodrigues Covette foi apresentado como pároco colado da freguesia de Nossa Senhora da Vitória, na vila da Moucha, ocupando ainda, através de provisão passada em 23 de agosto de 1742, a função de vigário de vara dessa freguesia e das freguesias de Santo Antônio da Gurugueia e Nossa Senhora da Conceição dos

²⁸¹ MENDONÇA, P. G. *Parochos imperfeitos... Op. Cit.*, p. 56, 57.

²⁸² APEM, Livro de Ordenações, n. 82, “Registro de duas provisões do padre Manuel Ribeiro da Costa, uma de pároco, outra de vigário da vara da freguesia de Santo Antônio do Surubim”.

²⁸³ APEM, Livro de Ordenações, n. 82.

Aroazes²⁸⁴. A provisão passada por dom frei Manuel da Cruz em 16 de julho de 1744 promoveu o padre João Rodrigues Covette aos cargos de vigário-geral, provisor, juiz das justificações e habilitações de genere, dos casamentos e das capelas e resíduos²⁸⁵. Desta maneira, o padre João Rodrigues Covette passou ocupar os dois cargos mais importantes do bispado: provisor e vigário-geral.

Segundo José Pedro Paiva, dois aparelhos atuavam de forma complementar e coordenada na administração diocesana, a Câmara Eclesiástica e o Auditório Eclesiástico. Os assuntos de natureza “espiritual”²⁸⁶ eram tratados na Câmara que tinha todas as suas atividades supervisionadas pelo provisor, “que era a seguir ao bispo o cargo mais importante da hierarquia diocesana”. Por sua vez, o Auditório Eclesiástico era o tribunal em que se “decidiam todas as querelas e casos crime em que o foro eclesiástico tinha competência”. O vigário-geral era o principal agente deste tribunal e juntamente com “o bispo e o provisor constituía o triângulo chave da administração episcopal”²⁸⁷.

Esses cargos da alta hierarquia do bispado eram ocupados por pessoas que faziam parte do grupo de confiança do bispo e que cumpriam as exigências formais para ocupa-los. Vejamos, por exemplo, que o padre João Rodrigues Covette e o padre João dos Reis Moreira reversaram essas colocações durante o governo de dom frei Manuel da Cruz. Em 06 de dezembro de 1741, o padre João dos Reis Moreira recebeu provisão de

²⁸⁴ APEM, Livro de Provisões, n. 82, “Registro de uma provisão do Dr. João Rodrigues Covete de vigário geral e mais cargos anexos da freguesia da Moucha, Aroazes e Gurugueia”.

²⁸⁵ APEM, Livro de Provisões, n. 82, “Registro de uma provisão do reverendo Doutor João Rodrigues Covete de provisor, vigário geral e mais cargos anexos deste bispado”.

²⁸⁶ De acordo com Paiva, “Era nessa «secção» da administração episcopal que se decidiam questões como a emissão de cartas de cura, que se despachavam os assuntos e os pedidos que se dirigiam ao bispo quando este por algum motivo estava impedido de o fazer, que se passavam as licenças de confessar, que se examinavam os candidatos às ordens sacerdotais (menores e sacras), que se confirmavam os estatutos das confrarias, que se fazia o registo geral dos confessados a partir dos róis particulares que eram enviados pelos párocos, que se tratava dos assuntos matrimoniais, que se autorizava a trasladação de ossadas de defuntos, que se recebiam os livros das visitas pastorais para depois se decidir como pronunciar os culpados nessas visitas”. PAIVA, José Pedro. “A administração diocesana e a presença da Igreja”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. II p. 82.

²⁸⁷ “Ao vigário geral cabia a presidência das audiências do foro eclesiástico onde eram também julgados os casos das visitas pastorais que exigiam a execução de um processo, devia ainda mandar fazer os inventários de bens de clérigos quando estes faleciam e tomar conta dos testamentos nos meses da competência do eclesiástico. Cumpria-lhe ainda substituir o provisor por impedimento deste”. PAIVA, J. P. *Idem*, p. 83. Conferir também o Regimento do Auditório Eclesiástico, Título II, §1º. Para maior detalhamento sobre o funcionamento dos Auditórios Eclesiásticos conferir: MENDONÇA, P. G. *Parochos imperfeitos... Op. Cit.*; SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Carentes de justiça: juízes seculares e eclesiásticos na “confusão de latrocínios” em Minas Gerais (1748-1793)*. Tese de Doutorado, USP, São Paulo, 2013.

vigário-geral, juiz dos casamentos, capelas e resíduos do bispado²⁸⁸. Nessa altura, a função de provisor e juiz das justificações de *genere* era ocupada pelo padre Felipe Camelo de Brito. Todavia, este raro momento em que houve separação da função de vigário-geral e provisor do bispado durou pouco.

Em 28 de julho de 1742 foi passada nova provisão ao padre João dos Reis Moreira. De acordo com a provisão o padre João havia enviado representação ao bispo para ocupar os cargos vagos de provisor, juiz das justificações de *genere* do bispado e visitador da comarca de São Luís. Sendo assim, pelos “merecimentos e requisitos da ciência, virtude e mais partes que concorrem na pessoa do reverendo doutor José dos Reis Moreira”, dom frei Manuel da Cruz atendeu a sua solicitação e o nomeou e proveu

na serventia dos cargos de provisor, juiz das justificações e habilitações de *genere*, vigário geral *ad universitatem causarum* com os mais cargos anexos de juiz das justificações de casamentos, capelas e resíduos, que atualmente serve em todo este bispado, como também de visitador desta comarca e capitania atendendo também ao ser formado pela Universidade de Coimbra na faculdade dos sagrados cânones, requisito mui atendível, preciso e necessário para a integral satisfação da serventia dos ditos cargos com os quais lhe conferimos os poderes em direito necessários²⁸⁹.

O padre João dos Reis Moreira ocupou estas funções até o ano de 1744, quando foi substituído pelo padre Covette. Justamente por estar ocupando as funções de vigário-geral e provisor do bispado o padre Covette teve que mudar-se da vila da Moucha, no Piauí, onde era pároco colado, para a sede do bispado em São Luís. Assim, para não deixar em “falta no pasto espiritual as ovelhas daquele rebanho” na ausência do seu pároco, o padre João dos Reis Moreira recebeu licença de vice vigário da vila da Moucha, em 27 de setembro de 1744²⁹⁰. Esta ocupação obviamente não tinha tanto prestígio quando a de vigário-geral e provisor, mas é importante lembrar que a vila da Moucha era local estratégico, sendo a principal localidade da capitania do Piauí.

Os confessores e o ensino da doutrina

²⁸⁸ APEM, Livro de Provisões, n. 82, “Registro da provisão de vigário geral do Doutor José dos Reis Moreira”.

²⁸⁹ APEM, Livro de Provisões, n. 82, “Registro da provisão de provisor, vigário geral e mais cargos anexos deste bispado, e visitador desta comarca e capitania o Dr. José dos Reis Moreira”.

²⁹⁰ APEM, Livro de Provisões, n. 82, “Registro de uma provisão de vice vigário da freguesia da vila da Moucha, o Rr. José dos Reis Moreira”.

O sacramento da confissão representava um dos instrumentos mais eficazes para o disciplinamento social das populações, permitindo o controle, a socialização e a interiorização dos preceitos do catolicismo²⁹¹. Frederico Palomo complementa que no período moderno, a confissão era um “elemento-chave da vida religiosa” tanto para as autoridades eclesiásticas, “que através dela exerciam um domínio – coercitivo ou persuasivo – eficaz sobre as consciências dos fiéis”, como para estes, que “no quadro da economia da salvação católica, tinham neste sacramento o principal instrumento para evitarem a condenação eterna da alma”²⁹².

Para Giuseppe Marcocci, o ato confessional representava o momento de “renovação da consciência espiritual dos fiéis e o esclarecimento e apaziguamento das dúvidas e angústias que afligiam a alma dos penitentes”²⁹³. Por sua vez, José Pedro Paiva ressalta que a confissão era um “acto de intensa dramaticidade”, uma vez que estava nas mãos do confessor o poder de conceder o perdão, a ausência de absolvição colocava a salvação da alma em perigo²⁹⁴.

A partir do IV Concílio de Latrão (1215) a confissão anual dos pecados tornou-se obrigatória²⁹⁵ e, por sua vez, a assembleia tridentina, perante o avanço protestante, reforçou a doutrina tradicional da confissão e estabeleceu com rigor a sua disciplina. Na sessão de 25 de novembro de 1551 foi promulgado o decreto do sacramento da penitência, em nove capítulos e treze cânones²⁹⁶. Segundo as resoluções do Concílio de Trento, este sacramento teria sido estabelecido pelo próprio Cristo ao conceder aos seus discípulos o poder de perdoar os pecados²⁹⁷. Entretanto, “os Sacerdotes não poderiam exercer este juízo, sem conhecimento da causa, nem guardar equidade no impor das penas” se os fiéis não declarassem individualmente os seus pecados²⁹⁸. Deste modo, a penitência servia para aqueles que pecaram mortalmente alcançassem a graça e a justiça divina.

O momento privilegiado para a confissão era o tempo da quaresma. Do dia de Cinza até a Páscoa da Ressureição, todos os fiéis de ambos os sexos, maiores de sete

²⁹¹ PALOMO, Frederico. *A Contra-Reforma em Portugal – 1540-1700*. Lisboa, Livros Horizontes, 2006, p. 83.

²⁹² PALOMO, F. *Op. Cit.*, p. 84.

²⁹³ MARCOCCI apud PAIVA, José Pedro. *Os baluartes da fé e da disciplina. o enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011, p. 293.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 293.

²⁹⁵ AZEVEDO, C. M. *Op. Cit.*, p. 446.

²⁹⁶ *Idem.*, p. 450.

²⁹⁷ *O Sacrossanto Concílio Tridentino...* Sessão XIV, Capítulo I, p. 299-303.

²⁹⁸ *Idem*, Sessão XIV, Capítulo V, p. 315.

anos ou com capacidade de “pecar”, estavam obrigados a confessarem-se aos párocos ou confessores da freguesia²⁹⁹. Nesse sentido, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia recomendavam que o penitente cumprisse três atos para alcançar a perfeita remissão dos seus pecados: a contrição, a confissão e a satisfação das culpas.

A contrição significava que o penitente arrependia-se de ter pecado contra Deus. Na contrição perfeita havia “uma dor, e aborrecimento dos peccados, por serem offensa de Deos”, além do propósito de não mais ofendê-lo. A contrição imperfeita era chamada de atrição e também havia dor e pesar pelos pecados, mas o arrependimento nascia da “consideração de sua torpeza, ou penas do inferno, que por elles se tem merecido, com proposito firme de nunca mais peccar ajudado da Divina graça”³⁰⁰. Depois de examinar com cuidado a sua consciência e observar como pecou por pensamentos, palavras e obras, o penitente devia procurar seu confessor para realizar a confissão vocal e inteira. Nenhum pecado podia ser omitido, mesmo que causasse vergonha, temor ou fosse grave³⁰¹. Por fim, o confessor impunha ao fiel uma penitência para satisfação das culpas, que devia ser inteiramente cumprida³⁰².

Alguns mecanismos foram adotados pelo episcopado para controlar de perto o cumprimento desse sacramento pelos párocos e fiéis³⁰³. As constituições diocesanas pós-tridentinas recomendavam que os párocos fizessem anualmente o arrolamento dos confessados e faltosos e enviassem ao provisor do bispado. Nas Constituições da Bahia, por exemplo, estava pormenorizado o modo de confeccionar os róis de confessados e comungados. Os párocos tinham a obrigação registrar os nomes, sobrenomes, ruas e lugares onde viviam os fregueses. Desse modo, as autoridades eclesiásticas conseguiriam um domínio mais eficaz sobre a desobriga quaresmal, havendo ainda punições tanto para os faltosos como para os clérigos que não executassem suas funções³⁰⁴.

Os bispos controlavam também os exames que garantiam a obtenção de licenças para confessores do bispado. A legislação eclesiástica que governava o bispado do Maranhão determinava que os sacerdotes não ouvissem nenhuma confissão sem

²⁹⁹ VIDE, S. M. da. *Op. Cit.*, Livro I, Título XXXVI, n. 139.

³⁰⁰ *Idem*, Livro I, Título XXXIV, n. 131.

³⁰¹ *Idem*, Livro I, Título XXXIV, n. 133.

³⁰² *Idem*, Livro I, Título XXXIV, n. 134.

³⁰³ PAIVA, J. P. *Os baluartes da Fé e da Disciplina. Op. Cit.*, p. 294.

³⁰⁴ VIDE, S. M. da. *Op. Cit.*, Livro I, Título XXXVII.

terem licença e aprovação do bispo ou privilégio da Sé Apostólica³⁰⁵. A advertência valia tanto para o clero secular como para os regulares, ainda que estes fossem aprovados por seus superiores. Os sacerdotes que descumprissem esta norma cometiam, de acordo com a legislação, pecado grave e a confissão não teria efeito. Acrescente-se também que seria “preso, suspenso, e castigado com as mais penas, que conforme ao excesso, e circunstancias de culpa merecer”³⁰⁶.

Para exercer o ofício de confessores no bispado, os clérigos necessitavam ter ordem de Missa, ou seja, terem alcançado o último grau das ordens sacras. Diziam as Constituições da Bahia que era indispensável ter bondade, ciência e prudência para administrar o sacramento com pureza de consciência, agir como juiz justo e aplicar o remédio mais conveniente às enfermidades das almas. Além do mais, os candidatos ao ofício da confissão seriam avaliados por examinadores letrados preferencialmente na presença do bispo e não seriam aprovados os que não tivessem estudado teologia ou cânones ou fossem insuficientes nos casos de consciência³⁰⁷. Os confessores eram preparados, portanto, tanto para devassar as consciências, como para serem conselheiros morais dos penitentes³⁰⁸.

Nem sempre é possível conhecer a formação intelectual desses sacerdotes, mas em alguns casos as provisões apresentavam essa informação. O padre Manuel da Graça, por exemplo, era cônego prebendado da Catedral da Sé de São Luís e havia cursado três anos de filosofia e um ano teologia. Depois de aprovado nos exames foi nomeado confessor da freguesia de Nossa Senhora da Vitória pelo tempo de três anos³⁰⁹. A licença passada ao padre João Marques da Silva não informava qual era a sua formação universitária, no entanto, ficou registrado que este possuía o título de doutor³¹⁰. No geral as provisões apresentavam apenas a informação que os sacerdotes haviam sido aprovados por terem “capacidade e suficiência necessária” para servirem na ocupação de confessores.

³⁰⁵ *Idem*, Livro I, Título XLI, n. 162. Nos casos de morte ou provável perigo dela, qualquer sacerdote, ainda que não fosse cura de almas, tinha autorização para ouvir confissão e absolver qualquer pessoa de qualquer pecado, ainda os que fossem reservados aos bispos ou à Sé Apostólica. Ver: Livro I, Título XLI, n. 169.

³⁰⁶ VIDE, S. M. da. *Op. Cit.*, Livro I, Título XLI, n. 166.

³⁰⁷ *Idem*, Livro I, Título XLI, n.168.

³⁰⁸ PAIVA, J. P. *Os baluartes da fé...* *Op. Cit.*, p. 293, 294.

³⁰⁹ APEM, Livro de Provisões da Sé, n. 82. “Registro de uma carta de confessor e pregador do reverendo cônego Manuel da Graça”.

³¹⁰ APEM, Livro de Provisões da Sé, n. 82, “Registro de uma carta de confessor do reverendo cônego doutor João Marques da Silva”.

A missão de formar uma rede de confessores espalhados pelo bispado era tarefa das mais árduas. Durante o tempo que dom frei Manuel da Cruz governou o Maranhão, segundo os registros do Livro de Provisões da Sé, apenas trinta e seis licenças foram passadas. Esses sacerdotes foram aprovados para São Luís, Alcântara, para a região do Rio Mearim e para os “sertões do Piauí”. Esses sacerdotes eram seguramente insuficientes para dar conta de todo o extenso território do Maranhão e garantir que a desobriga da quaresma fosse inteiramente cumprida como é possível perceber através da carta que dom frei Manuel da Cruz enviou a dom João V em 1744. Segundo o relato, na ocasião da visita geral ao bispado foi necessário levar em sua companhia missionários inacianos para auxiliá-lo nas “inumeráveis confissoins que se fizerão”, sendo quase todas elas “geraes por necessidade”³¹¹.

Do mesmo modo, a provisão passada, em 28 de julho de 1741, ao padre José Gomes, assistente na freguesia de Santo Antônio do Sorubim, dizia que naquela região, distante 101 léguas de São Luís, havia “grande falta de confessores”³¹². Malgrado as dificuldades, até as regiões mais distantes da sede do bispado foram nomeados padres capacitados para aplicar o sacramento da penitência. Em 24 de julho de 1741, dom frei Manuel da Cruz autorizou o padre Duarte da Cunha Ferreira a ministrar a confissão aos moradores da freguesia de Nossa Senhora do Livramento do Parnaguá. Essa freguesia ficava a 270 léguas de São Luís, no sertão do Piauí, fronteira com o bispado de Pernambuco³¹³. Padre Duarte recebeu licença para confessar homens e mulheres, contudo, essa permissão não era dada a todos os sacerdotes. Na carta passada ao cônego doutor João Marques da Silva, por exemplo, destacava-se a proibição de não confessar mulheres por não ter idade suficiente³¹⁴. A mesma clausula estava presente no registro do padre Pascoal Dias Pimenta, confessor da vila de Alcântara.

Nesse sentido, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia afirmam que somente os sacerdotes maiores de quarenta anos estavam aptos para ouvir as confissões femininas³¹⁵. Essa mesma legislação ordenava que nas igrejas paroquiais houvessem confissionários em lugares públicos para que fossem ouvidas as confissões,

³¹¹ RODRIGUES, SOUSA, *Op. Cit.*, p. 133.

³¹² APEM, Livro de Provisões da Sé, n. 82, “Registro de licença para o padre José Gomes da Silva usar do ofício de confessor em todos os sertões do Piauí”.

³¹³ APEM, Livro de Provisões da Sé, n. 82, “Registro de licença para o padre Duarte da Cunha Ferreira do ofício de confessor neste bispado”.

³¹⁴ APEM, Livro de Provisões da Sé, n. 82, “Registro de carta de confessor do Reverendo Cônego Doutor João Marques da Silva”.

³¹⁵ VIDE, S. M. da. *Op. Cit.*, Livro I, Título XLI, n. 168.

especialmente de mulheres que estavam proibidas de serem ouvidas “no Côro, Sacristia, Capellas, Tribunas, ou Baptisterio, nem outro lugar secreto da Igreja”. E, acrescentava-se ainda que “quando for grande o concurso da gente para se confessarem, os homens se confessarão onde puderem, ficando reservados os Confessionarios para as Confissões das mulheres”³¹⁶. Advertiam ainda que os confessores perguntassem e examinassem com prudência, “fugindo de curiosas, inúteis, e indiscretas perguntas, principalmente nas Confissões de gente moça, ou sejam homens, ou mulheres, para que com ellas lhes não dem ocasião a novos peccados”³¹⁷.

O cuidado com a confissão feminina reflete a tentativa de coibir por parte das autoridades eclesiásticas a *solitatio ad turpia*, isto é, que os confessores em contato íntimo com as penitentes fizessem propostas amorosas ou sexuais na hora da confissão. Nesse sentido, segundo afirma Lana Lage, por estar entre as principais ameaças ao sacramento da penitência, a solicitação era o delito que mais preocupava as autoridades inquisitoriais quando se tratava dos desvios dos eclesiásticos. Portanto, no contexto de moralização e disciplinamento dos comportamentos do clero fazia parte dos esforços do episcopado e dos inquisidores perseguir os solicitantes³¹⁸. Em relação ao tema da solicitação, as licenças passadas por dom frei Manuel da Cruz no Maranhão recomendavam que os confessores tivessem

sempre muito na Lembrança o disposto em nossas Constituições neste particular e se aplique ao estudo de Theologia Moral e das Constituições Appostolicas, em especial de Gregório XV contra os solicitantes, para que não provoque contra sy a Divina indignação incúria ignorância, ou descuido, e desta saudável fonte donde tantas almas conseguem saúde espiritual receba a condenação eterna³¹⁹.

Outra clausula prevista nessas licenças estava relacionado à manutenção da hierarquia eclesiástica. Advertia-se que os clérigos não absolvessem “sem privilégios dos cazos à Santa See Appostolica e a Nós [bispos] reservados; de que não confessa[ssem] em Igreja alguma ou Cappella sem primeiro o fazer saber ao Parocho ou Cappellaens”³²⁰. As constituições arquidiocesanas da Bahia asseguravam, desta

³¹⁶ *Idem*, Livro I, Título XLIII, n. 174.

³¹⁷ *Idem*, Livro I, Título XLII, n. 172.

³¹⁸ LAGE, Lana. “As Constituições da Bahia e a Reforma Tridentina do Clero no Brasil”. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. *A Igreja no Brasil. Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011, p. 173-175. Um estudo mais detalhado do tema pode ser encontrado em: LIMA, Lana Lage da Gama. *A confissão pelo avesso: o crime de solicitação no Brasil colonial*. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, 1990.

³¹⁹ APEM, Livro de Provisões da Sé, n. 82.

³²⁰ APEM, Livro de Provisões da Sé, n. 82.

maneira, que era conveniente para a salvação das almas que os pecados mais graves fossem absolvidos apenas pelos bispos. O intuito desta disposição era para que “melhor se possam emendar, applicando mais eficaz, e oportuno remédio, como para que os fiéis ponhão maior diligencia em se abster delles, vendo que lhes é mais difícil a sua absolvição”. Os casos reservados eram nove: 1) homicídio voluntário (compreendendo tanto os mandantes, executores ou auxiliares); 2) feitiçaria; 3) furto de objetos pertencentes às igrejas, com agravamento se o objeto pertencer ao altar; 4) juramento falso em juízo ou em atos judiciais; 5) aconselhar ou procurar aborto; 6) incêndio proposital para causar dano; 7) não pagamento dos dízimos às igrejas que excedam o valor de quatrocentos réis; 8) retenção de alheios sem conhecimento do dono, cujo valor ultrapasse dez tostões; 9) excomunhão maior “*a jure, vel ab homine*” reservada a outrem³²¹. Os párocos e confessores só podiam absolver estes casos quando recebessem dos superiores licença especial, sob pena de excomunhão maior *ipso facto*, caso contrário a absolvição não teria validade.

A autoridade episcopal sobre a questão da desobriga da quaresma foi reafirmada na pastoral publicada durante a visita geral ao bispado em 1742. Nessa altura, dom frei Manuel da Cruz percorria o território conhecendo o cotidiano dos párocos e fiéis e as dificuldades de viver na colônia. Deste modo, asseverava que “por experiência” sabia que no bispado, “principalmente nos certos dells”, os moradores consumiam “regularmente carne, ovos e laticínios por falta de peyxe” durante a quaresma. Talvez o fizessem, especulava o bispo, “com escrúpulos, duvidando se podem licitamente na sobredita falta uzar dos tais alimentos e pondo-se a perigo de peccarem mortalmente contra o preceito da Igreja, obrando com consciência dúbia e escrupuloza nesta matéria”. Dessa situação resultavam inúmeros “embaraços das consciências de nossos súbditos e consequentemente grane ruína espiritual de suas almas a que devemos acudir com remédio prompto”. Desta maneira, dom frei Manuel da Cruz usando sua “*auctoridade Appostolica*” dispensava “todos os [seus] súbditos para que nas sextas feiras, sábados e em todos os mais dias de jejum assim da quaresma como de outro tempo possam comer carne, ovos, laticínios”, com a condição de

³²¹ VIDE, S. M. da. *Op. Cit.*, Livro I, Título XLIV, n. 171. Segundo as constituições quando esses casos ou pecados forem cometidos por escravos não era exclusividade dos bispos a absolvição.

guardarem os “dias de jejum a forma delle, fazendo colação a noite ainda que comão carne no jantar”³²².

Nesta mesma carta pastoral, dom frei Manuel da Cruz concedia a todos os fregueses do bispado, três vezes ao ano, indulgência plenária e remissão de todos os pecados. De acordo com Alcilene Cavalcante Oliveira, as indulgências eram concedidas nos momentos de jubileus papais e distribuídas pelos bispos, “como campanhas promovidas pelo pontífice para que os fiéis pecadores obtivessem a graça e o perdão mediante o cumprimento de rituais de penitência”³²³. No caso do bispado do Maranhão, para receber estes benefícios os paroquianos confessados e comungados deviam visitar no dia do padroeiro da Igreja Matriz e rezar uma estação na forma de costumeira, “rogando a Deos pello aumento da Santa Igreja Catholica”. Entretanto, dizia dom frei Manuel da Cruz que a extensão das freguesias não permitia que todos fossem até as Matrizes, impedindo que a maioria dos moradores ficasse sem este “bem tão grande”, portanto, o bispo concedia “o mesmo Jubileo a todas aquellas pessoas que vizitarem o altar portátil do seo Rdo. Parocho ou daquele Sacerdote que, de sua licença, as for desobrigar, estando primeiro confessadas e comungadas e orando a Deos na forma assima declarada”³²⁴.

Dom frei Manuel da Cruz lembrava ainda que competia ao seu pastoral ministério a vigilância e “cuidado para que em todo o nosso Bispado se ensine e explique publicamente a doutrina christã na forma como manda o santo Concílio Tridentino e recomendação [as] saudáveis Constituições Appostolicas”. Como era impossível dar conta dessa tarefa sozinho, o bispo ordenou que

todos os Rdos. Parochos e Coadjutores deste nosso Bispado ou a quem suas vezes fizer que em todos os Domingos e Dias Sanctos, desde a Dominga da Septuagesima athe a Dominga de Ramos, ensinem e expliquem publicamente nas Igrejas de tarde a Doutrina Christan aos seus fregueses, cantando Ladainha de Nossa Senhora, fazendo actos de Esperança, Fé e Charidade em voz alta para que com o conjunto exercício destes actos/ *sem os quais nenhum christão pode se salvar* / não só conservem na sua memória mas também permaneçam em seus coraçõins.

³²² RODRIGUES; SOUSA, *Op. Cit.*, p. 117.

³²³ OLIVEIRA, A. C. de. *Op. Cit.*, p. 107. De acordo com essa mesma autora, o tema das indulgências foi motivo de controvérsias no interior da Igreja, no período anterior ao Concílio era comum a prática de vendê-las. Esse “comércio” foi criticado por Lutero, que questionava o poder dos pontífices para concedê-las, argumentando que tal prática não garantia a “verdadeira contrição”. A concessão de indulgências enquanto prática para remir pecados foi reafirmada por Trento, contudo, recomendava-se a moderação para evitar excessos, *idem*, p. 108.

³²⁴ RODRIGUES; SOUSA, *Op.Cit.*, p. 118.

O bispo do Maranhão advertia do mesmo modo que párocos não desobrigassem nenhum fiel do preceito anual da confissão sem antes examiná-lo e aprova-lo nas questões doutrinais³²⁵. Contudo, conhecedor das peculiaridades do seu território, o bispo afirmava que “pellas grandes distancias” existentes entre “os muitos moradores [das] suas Parochias” nem sempre era possível que estes assistissem o ensinamento da doutrina. Deste modo, para remediar esta situação, dom frei Manuel da Cruz prescrevia que os párocos fossem pessoalmente desobrigar os fiéis em suas casas, examinando-os

primeiro da doutrina na mesma forma que nas Igrejas e de nenhuma sorte dezobriguem aquelles que não souberem, antes os obriguem a virem aprendê-la nas igrejas, procedendo contra os rebeldes e contumazes na forma do direito no que encarregamos gravemente as suas consciências³²⁶.

O ensino da doutrina cristã, tão preconizado pelo bispo do Maranhão, era uma antiga preocupação da Igreja. No século XVI, no contexto de reforma e reafirmação do catolicismo, o interesse pela “instrução doutrinal dos fiéis, nomeadamente das crianças, se intensificou, tanto [...] no plano teórico, como a nível institucional e em relação às próprias metodologias utilizadas no ensino dos *rudimenta fidei*”. Nesse sentido, a ação episcopal foi fundamental para garantir que o catecismo fosse sistematicamente praticado em todas as paróquias das dioceses³²⁷.

Segundo João Francisco Marques, a catequese “passou a significar o ensino da ‘doutrina cristã’ compendiada num livreto de nome *cartilha* ou *carteirinha*”. Seu método de ensino estava assentado na oralidade e na memorização de perguntas e respostas³²⁸. A interiorização desses preceitos, segundo afirma Ana Cristina Trindade, era “condição *sine qua non*” para o cumprimento de todos os princípios tridentinos, “na medida em que dela dependia a correcta distinção entre o bem e o mal, entre o certo e o errado, entre a salvação e o pecado, entre o católico e o protestante, entre a ortodoxia e o desvio à norma”³²⁹. Além do mais, o catecismo constituía uma alternativa necessária para uma sociedade, tanto reinol como colonial, com altas taxas de analfabetismo e que não tinha acesso ao mundo letrado. O momento mais oportuno para o ensinamento dos rudimentos da fé era à estação da missa dominical, quando o pároco em alta voz

³²⁵ *Idem*, p. 117.

³²⁶ *Ibidem*.

³²⁷ PALOMO, *Op. Cit.*, p. 70.

³²⁸ MARQUES, João Francisco “A palavra e o livro”. In: AZEVEDO, C. M. de (dir.), *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. II, p. 380.

³²⁹ TRINDADE, *Op.Cit.*, p. 87.

recitava as principais orações (padre-nosso, ave-maria, salve-rainha, credo), os dez mandamentos da Lei de Deus, os cinco mandamentos da Igreja, os sete sacramentos, os sete vícios capitais e a confissão geral³³⁰.

Para auxiliar os párocos no desempenho dessa função foram redigidos diversos textos sobre a temática durante a época moderna, como o *Cathecismo* (1505) do bispo Diogo de Ortiz, a *Doutrina christã* (1561) ou o *Cathecismo ou doutrina christã e praticas espirituais* (1564) de frei Bartolomeu dos Mártires. Ademais, o tema era também abordado nas constituições sinodais portuguesas. Ao que toca a América portuguesa, a sua legislação tardia não deixou de fora o tema. Diziam as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia que estavam entre as principais obrigações dos pastores de alma “apascentar as ovelhas” com a pregação da palavra e o ensino da doutrina. Mas dom Sebastião Monteiro da Vide, conhecendo as dificuldades de formação intelectual do clero colonial, determinava nas constituições que os que não tivessem “sufficiencia para pregar” deviam fazer as práticas espirituais, ensinando o necessário para os fiéis “fugirem dos vícios, e abraçarem as virtudes”. E aqueles que não conseguissem executar esta tarefa – “o que deles não esperamos” – lessem aos fregueses alguns capítulos das Constituições diocesanas sobre a matéria da doutrina cristã. Para tanto, deixava no título XXXII, do livro III a “Forma da Doutrina Chistã”³³¹ e uma “Breve introdução dos mysterios da fé, acomodada ao modo de falar dos escravos do Brasil, para serem cathequisados por ella”³³².

Governado por esta legislação, o bispo do Maranhão manifestava preocupação e cuidado com a educação das crianças e dos cativos. Recomendava aos pais de família que morassem “no lugar das Parochias e com distancias de hua legoa com circuito mandem a seus filhos e escravos a doutrina naquellas horas que lhes determinar o seo Parocho”. Dom frei Manuel da Cruz exortava ainda que, “por honra de Deus, bem de suas almas e de zembração de suas consciências”, os seculares e eclesiásticos assistissem frequentemente “a hum tão pio como devoto exercício porque o bom exemplo dos mayores costuma servir de grande edificação aos pequenos”³³³. O

³³⁰ MARQUES, *Op. Cit.*, p. 380; PAIVA, J. P. *Os baluartes da fé... Op. Cit.*, p. 295.

³³¹ Neste item explicava-se o sinal da comunhão, as pessoas da santíssima trindade, os símbolos da fé, as orações, mandamentos, pecados mortais, sacramentos, a confissão, as virtudes, etc.

³³² Neste item estavam formuladas perguntas e respostas como “quem fez este mundo”, “quando nós morremos, morre também a alma?”, além de perguntas focadas na confissão (“quem faz a confissão esconde peccados?”), na comunhão (e quem poz a nosso Senhora Jesus Christo na Hostia?), nos atos de contrição e perguntas para fazer aos moribundos (Deos hade de levarte para o Ceo?).

³³³ RODRIGUES; SOUSA, *Op. Cit.*, p. 117.

envolvimento dos pais na doutrinação dos filhos estava alinhado a ideia era na infância o melhor momento para ensinar as virtudes, condutas e preceitos que seriam levadas para a idade adulta. Assim, os *pater familiae* surgiram como responsáveis pela instrução dos seus filhos e servos nos rudimentos da fé³³⁴. Para garantir o cumprimento de suas determinações, o prelado, por um lado, ordenava que os párocos condenassem os rebeldes na forma das constituições. E por outro, prescrevia que os visitantes inquirissem e examinassem se os párocos estavam cumprindo com suas obrigações, autorizando que os primeiros procedessem contra os negligentes³³⁵.

Assim, a confissão e o ensino da doutrina cristã constituíam mecanismos alternativos que utilizavam o poder pedagógico da palavra no lugar do castigo para o disciplinamento dos fiéis. Observada esta faceta, passemos às visitas pastorais.

Visitas pastorais: a reforma dos costumes sempre amarga

As visitas pastorais eram um importante mecanismo de difusão da doutrina da Igreja e da pastoral dos bispos pelo território diocesano. Acrescente-se que através das visitas era possível acompanhar o funcionamento administrativo, econômico e espiritual das igrejas, além de servirem como instrumento de controle e correção dos comportamentos do clero e das populações³³⁶.

Esta prática tinha longa tradição na história do cristianismo, uma de suas primeiras referências foi a incumbência dada pelo apóstolo Paulo a Tito e Timóteo para visitarem as igrejas fundadas em Creta e Éfeso. No período medieval, a partir do século V são encontradas referências nos concílios ocidentais sobre as visitas e o primeiro decreto específico sobre o tema foi promulgado no ano de 516. Ainda no medievo foram definidas algumas das suas principais diretrizes, como, por exemplo, a visita anual das igrejas da diocese, a inspeção dos edifícios religiosos e do clero, a instrução do povo, o controle dos mosteiros e a delegação nos visitantes. Com a crescente

³³⁴ PALOMO, *Op. Cit.*, p. 69.

³³⁵ RODRIGUES; SOUSA, *Op. Cit.*, p. 117.

³³⁶ PAIVA, José Pedro. “As visitas pastorais”. *Op. Cit.*, p. 251. CARVALHO, J. R. de; PAIVA, J. P. “Visitações”. IN: AZEVEDO, C. M. (Direção). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2000, p. 365.

definição do direito canônico e a associação da Igreja aos assuntos de Estado, as visitas foram reforçadas e burocratizadas entre a época carolíngia e o século XII. Entretanto, passaram por um momento de decadência entre o final do século XII até meados do século XVI, “consequência do declínio progressivo da autoridade episcopal debaixo do acumular dos privilégios e isenções territoriais e pessoais de entidades de todo tipo”. Deste modo, a “crise da Igreja e do episcopado não poderia deixar de ter consequências profundas numa acção intimamente ligada ao exercício activo da jurisdição dos prelados e à intensidade do seu zelo pastoral”³³⁷.

Com o Concílio de Trento a autoridade dos prelados foi reforçada e a sua aplicação pode ser observada na realização das visitas pastorais, que ganharam centralidade no período pós-tridentino. Segundo os decretos dessa assembleia, os bispos ficavam obrigados a visitarem anualmente “per si mesmos” todo o território diocesano, caso estivessem impedidos legitimamente a visita podia ser realizada pelo vigário-geral ou pelo visitador, e ainda se o território fosse demasiado extenso, o prazo se estenderia por dois anos³³⁸. Segundo as determinações conciliares, o principal objetivo da visita era

estabelecer a doutrina sã, e orthodoxa, excluídas as heresias, manter os bons costumes, emendar os máos, com exhortações, e admoestações, accender o Povo à Relligião, paz, e innocencia; e estabelecer o mais que o lugar, tempo e occasião permitir para proveito dos Fieis, segundo o julgar a prudência dos que visitarem³³⁹.

Com o Concílio de Trento estava estabelecido “tempo forte das visitas pastorais”³⁴⁰. No território português, as visitas assumiram características que a diferenciavam das realizadas em outros lugares do mundo católico. José Pedro Paiva afirma que era prática comum das visitas indagar sobre o estado da Igreja, a ação do clero e o comportamento religioso dos fiéis, como, por exemplo, saber se iam à missa e cumpriam os sacramentos. No entanto, em Portugal, além destas questões, investigava-se a prática de “pecados públicos” por parte das populações, ou seja, indagava-se sobre casos de amancebamentos, a embriaguez, as inimizades, ofensas verbais, etc. Outro fator de distinção das visitas portuguesas eram as testemunhas. Não era apenas o pároco local que informava ao visitador, mas um vasto conjunto de paroquianos, escolhidos a

³³⁷ *Ibidem, idem*, p. 365, 366.

³³⁸ *O Sacrossanto e Ecumenico Concílio de Trento em Latim e em Portuguez*, Tomo II, Lisboa, Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1781, p. 269.

³³⁹ *O Sacrossanto e Ecumenico Concílio de Trento...* p. 271.

³⁴⁰ CARVALHO; PAIVA. “Visitações”. *Op. Cit.*, p. 366.

partir dos róis de confessados. Além disso, os bispos portugueses tinham jurisdição para aplicar penas não só de caráter espiritual, como a excomunhão, mas também penas temporais, como degredo, multa e prisão, mesmo sobre os laicos. Outra especificidade era o valor jurídico dos depoimentos recolhidos nas devassas das visitas, pois estes “constituíam uma espécie de processo preliminar, desencadeado pelo bispo, que podia, nos casos mais graves, gerar um processo judicial no auditório episcopal”³⁴¹.

Ainda de acordo com José Pedro Paiva, a distinção da visita portuguesa em relação a outros espaços do mundo católico era de caráter jurisdicional e estava relacionada com “as prerrogativas da jurisdição eclesiástica sobre os leigos em matéria de pecados públicos, aliada a uma autonomia de execução das penas mais comumente aplicadas, que podiam contar com o apoio do ‘braço secular’”³⁴².

As diversas dioceses do reino lusitano incorporaram as determinações tridentinas da visita pastoral em suas constituições e regimentos dos auditórios eclesiásticos. Segundo Pollyanna Mendonça, estas constituições diocesanas “tornaram-se verdadeiros códigos normativos com preocupações pedagógicas como a proliferação da doutrina católica, além, é claro, de estabelecer as penas e delitos que competiam ao foro do prelado”³⁴³. Sobre a referência da visita pastoral nesses textos normativos, Ricardo de Oliveira afirma que na diocese de Miranda foram publicadas, em 1566, as primeiras constituições pós-tridentinas que faziam referência a essa temática. Por sua vez, o bispo de Coimbra, dom Afonso de Castelo Branco, mandou publicar em 1591 constituições diocesanas que tratavam de maneira detalhada o exercício da visita pastoral³⁴⁴.

No caso da América portuguesa até o início do século XVIII não existia nenhuma legislação específica para a realidade da colônia e os bispos guiavam-se pelas normas do reino. Somente em 12 de junho de 1707, dom Sebastião Monteiro da Vide promulgou as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, na ocasião do primeiro sínodo diocesano dessa região colonial. Desta maneira, as Constituições da Bahia e o

³⁴¹ PAIVA, J.P. “As visitas pastorais”. *Op. Cit.*, p. 252.

³⁴² *Ibidem, idem*, p. 252, 253.

³⁴³ MENDONÇA, P. G. *Parochos imperfeitos. Op. Cit.*, p. 42.

³⁴⁴ OLIVEIRA, Ricardo Jorge Carvalho Pessa de. *Sob os auspícios de Trento: Pombal entre a Prevaricação e o Disciplinamento (1564-1822)*. Tese de doutoramento. Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Departamento de História, 2013, p. 49.

Regimento do Auditório Eclesiástico³⁴⁵ forneciam os instrumentos normativos necessários para a realização das visitas pastorais nas dioceses luso-americanas. Nestas Constituições arquidiocesanas, encontramos mais de 30 itens dedicados aos visitantes, indicando como deveriam proceder em casos específicos. Por exemplo, o Livro I, título XIII, n. 377, falava qual era o modo de agir “contra os que faltarem à devida observância de guardar os Domingos e dias Santos”; no caso dos “fornicarios vagos e incontinentes” as informações sobre o modo de proceder estavam no Livro V, título XXIII, n. 993 e n. 1001.

Por sua vez, o Regimento do Auditório Eclesiástico dedicava o Título VIII aos “Visitadores, e do que seu officio pertence”. Segundo esta legislação, os bispos deveriam escolher os visitantes entre os “Sacerdotes virtuosos, prudentes, e zelosos da honra de Deus, e salvação das almas”, poderiam ser letrados, mas na falta de uma formação intelectual mais sólida, seriam escolhidos entre as pessoas de “bom entendimento, e experiência”³⁴⁶.

O modo de cumprir a visita pastoral estava detalhado no Regimento do Auditório Eclesiástico. Ao chegar à freguesia, o visitante reuniria o povo para explicar os motivos da sua presença, que eram “a reverencia do culto Divino, a reforma dos costumes, a extirpação dos peccados, e ver como se governa aquella Igreja no espirital, e temporal”. Em seguida, o escrivão da visita faria a leitura do Edital da visitação “para que venha à notícia de todos, e não possão allegar ignorância”, e informaria aos fregueses que ninguém poderia se ausentar sem licença do visitante.

O pároco da igreja entregaria ao visitante os livros que seriam lidos pelo escrivão para saber o que ficou provido na visita anterior, e se tudo estava de acordo com as Constituições. Caso fosse encontrada alguma negligência os culpados seriam punidos. O pároco também estava obrigado a dar notícia “dos peccados publicos, e de escândalo” que soubessem fora da confissão. Além disso, nomeariam testemunhas que tivessem conhecimento dos casos e informaria o visitante de tudo que necessitasse de “reformação, e emenda”.

No momento da devassa, o visitante não perguntaria sobre nenhuma pessoa em particular, ainda que fosse citada pelas testemunhas, “salvo depois, que contra

³⁴⁵ O Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia foi publicado por ordem de dom Sebastião Monteiro da Vide em 1704, é, portanto, anterior às Constituições.

³⁴⁶ Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia, Titulo VIII, n. 383.

alguma estiver provada fama, ou infâmia publica com as qualidades que se requerem de direito”. A exceção a esta determinação se fazia nas denúncias de heresia, para estes casos, o Regimento explicitava que “ainda que não haja infâmia provada, depois de uma testemunha dizer cousa que conheça de vista, e certa sabedoria, póde o Visitador perguntar em particular pelo denunciado”.

Além de tomar informação sobre a vida religiosa e os pecados públicos dos fregueses, cabia ao visitador averiguar também se os ornamentos, o ouro, a prata e os móveis da Igreja estavam inventariados e em bom estado. Além disso, deveria instruir que os párocos praticassem com seus fregueses os exercícios espirituais na estação, de acordo com a sua capacidade, e ensinassem a doutrina cristã aos meninos, aos escravos e ao povo na forma como estava determinado nas Constituições.

O visitador, enquanto estivesse em ato de visitação, teria poder de absolver dos casos e censuras reservadas ao bispo, e se alguém desobedecesse a sua autoridade, ou tentasse impedir a sua jurisdição, ou fizesse qualquer desacato, o visitador poderia castigá-lo sumariamente, ou fazer auto e sumário de testemunhas e enviar ao vigário-geral para que se procedesse conforme a justiça. Apesar de ter amplos poderes, os visitantes não podiam “dar licença para peditorios, nem dispensar em banhos, nem conhecer de causa alguma civil, ou crime”, tampouco podiam passar cartas de excomunhão “por cousas perdidas, e encubertas”.

No Regimento do Auditório Eclesiástico também estava publicado o “Edital, e interrogatorios da visitação”³⁴⁷. Lido pelo escrivão no início da visita, como visto anteriormente, o Edital determinava que todos aqueles que conhecessem “de certa sabedoria, ou fama publica de alguns peccados públicos, e escandalosos, e nos casos especiaes [...] ainda que não sejam públicos” tinham por obrigação fazer denuncia, sob pena de excomunhão. Mas era advertido que a denúncia dos pecados deveria ser feita não por ódio ou desejo de vingança, mas por zelo e amor do serviço de Deus.

Neste Edital estavam listados 40 itens que, segundo Fernando Torres Londoño, podia ser classificado em 06 grupos de delitos, a saber: 1) faltas contra a fé, incluindo a heresia, apostasia e feitiçaria; 2) faltas contra a Igreja e a vida cristã; 3) faltas contra a moral sexual e o matrimônio; 4) faltas cometidas por clérigos; 5) faltas

³⁴⁷ REGIMENTO DO AUDITORIO ECLESIASTICO, § ÚNICO, p. 87.

econômicas; 6) faltas contra a visita³⁴⁸. Vejamos alguns exemplos dos interrogatórios: o primeiro item do Edital versava sobre os crimes contra a fé, as testemunhas eram perguntadas se sabiam ou ouviram dizer que alguma pessoa cometeu “o gravíssimo crime de heresia, ou apostasia”, crendo, dizendo ou fazendo “alguma coisa contra nossa Santa Fé Catholica”. Sobre as faltas contra a vida cristã era perguntando, por exemplo, no item 34, se havia quem não se confessasse ou comungasse no tempo da quaresma, ou trabalhasse nos dias de domingo. Os delitos sexuais eram variados, investigava-se casos como “o nefando peccado, ou bestialidade”, incesto, alcouce, amancebado, entre outros. O comportamento dos padres também era inquirido, perguntava-se se o padre era negligente na administração dos sacramentos, se cometeu crime de simonia, vendendo benefícios, se era casado ou se servia de “mulheres suspeitas”, ou tiveram filhos depois de clérigos. Sobre as questões econômicas era perguntado, por exemplo, se alguma pessoa deixava de pagar o dízimo. Em relação às faltas contra a visita, era perguntado se alguém estava intimidando testemunhas para que elas não dissessem a verdade.

Como visto, os interrogatórios tinham grande abrangência de assuntos e guiavam o visitador na árdua batalha de normatizar os costumes dos clérigos e dos fregueses a partir do que era considerado correto pela Igreja. Para tanto, contavam com as denúncias feitas pelo pároco e pela população. Desta maneira, pelo menos em tese, todos os moradores de localidade viviam vigiando os comportamentos uns dos outros.

As visitas pastorais estavam entre as ações que dom frei Manuel da Cruz realizou em seu primeiro ano de episcopado. Durante quatro meses, acompanhado de um religioso jesuíta, “douto e virtuozo”, o bispo visitou toda a cidade de São Luís e as vilas de sua comarca, Alcântara, Icatu, Rosário e a vila do rio Mearim, recolhendo-se no mês de fevereiro de 1740. As visitas pastorais eram precedidas de Missão de oito dias, em que o bispo e o padre da Companhia de Jesus pregavam aos fiéis³⁴⁹. Em seu estudo sobre Pernambuco, Bruno Feitler afirma que na América portuguesa, as visitas pastorais tinham uma “dimensão catequética, que se materializou nos bispados brasileiros por missões que ocorriam concomitantemente às visitas”. Para esse historiador as missões

³⁴⁸ LONDOÑO, Fernando. *A outra família: concubinato, igreja e escândalo na colônia*. Edições Loyola, São Paulo, 1999, p. 144.

³⁴⁹ RODRIGUES; SOUSA, *Op. Cit.*, p. 54, 59, 137.

parecem ter sido uma característica das visitas das dioceses luso-brasileiras, pois não tinham a mesma importância em Portugal³⁵⁰.

Esta primeira visita pastoral de dom frei Manuel da Cruz não ficou registrada no Arquivo da Arquidiocese, porém sabemos de sua realização através das diversas cartas que o prelado remeteu aos seus correspondentes no reino. Segundo a missiva enviada a frei Gaspar da Encarnação, no ano de 1740,

Na visita não faltou que corrigir e castigar como sucede em todos os Bispados que estão muitos annos sem Pastor porque os Prelados interinos, como nas suas visitas vão a desfrutar, não cuidão em reprehender por cuja cauza fica sendo muy deficiente qualquer reforma³⁵¹.

Assim, para dom frei Manuel da Cruz os longos anos de vacância da Sé e o descuido dos visitantes nesse período estavam diretamente ligados a situação que encontrou a diocese. Em concordância, Bruno Feitler adverte que esses eram períodos marcados por distúrbios e “vários problemas aos quais os bispos se confrontaram [...] surgiram durante os períodos de vacância, que deixavam a instituição episcopal, com seus benefícios e poderes, à mercê de facções locais ou famílias poderosas” que podiam se apoderar das rendas, nomear padres incompetentes ou licenciar matrimônios de forma abusiva³⁵². Como sabemos, o Maranhão havia passado quase 15 anos em Sé vacante e certamente dom frei Manuel da Cruz encontraria muitos problemas decorrentes dessa situação.

Através das cartas que enviou contando da realização dessa visita pastoral, dom frei Manuel da Cruz apresentava o bispado do Maranhão mergulhado nos maus costumes. Escreveu a dom João V, em 1744, dizendo que os comportamentos de “alguns peccadores [estavam] tão relaxados que quase por costume vivião na relaxação escandalosa de seus vicios sem temor da Justiça do ceo”³⁵³. Ao padre frei João de Santo Antônio contou, em 1740, que muitas foram as lágrimas e confissões gerais, mas o melhor fruto da visita foi “cazarem-se perto de 40 amancebados que a muitos annos andavão somergidos na sua miseria e sepultados no letargo do esquecimento da sua salvação”. Mesmo diante dessa situação, dom frei Manuel da Cruz assegurava que

³⁵⁰ FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição: Nordeste 1640-1750*. – São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007, p. 26.

³⁵¹ RODRIGUES; SOUSA, *Op. Cit.*, p. 51.

³⁵² FEITLER, B. *Op. Cit.*, p. 33.

³⁵³ RODRIGUES; SOUSA, *Op. Cit.*, p. 131.

obrava como um pai e não como juiz, embora soubesse que “a reforma dos costumes depravados e inveterados sempre amarga”³⁵⁴.

Ao padre João Batista Carbone, o bispo relatou que todos se acomodaram com os castigos e correções aplicadas, entretanto, dois clérigos causaram grande inquietação e o fizeram “exercitar bastante a virtude da paciência”. Dom frei Manuel da Cruz contava ainda que o bispado estava “muito relaxado” e necessitando de “alguma reforma”, mas mesmo nessa circunstância preferia não usar de censuras e excomunhões para não “enredar mais as consciências, porque deste procedimento se não tira fructo” e completava dizendo que era mais importante de tudo dar conta a dom João, pois “vale mais hua palavra del Rey que mil excomunhoens”³⁵⁵. O bispo procedeu então, enviado ao reino o padre capucho João de Antônio, apresentado apenas como um dos “inquietadores” sem que saibamos qual teria sido o seu delito. Essas são as únicas informações que temos a respeito da primeira visita pastoral realizada por dom frei Manuel da Cruz.

No final do ano de 1741, a comarca de São Luís foi novamente visitada, mas dessa vez o bispo nomeou o padre Antônio Mousinho Garro para executar a visita³⁵⁶. Não sobreviveu ao tempo a documentação completa, tivemos acesso somente ao trecho realizado na vila de Alcântara³⁵⁷.

Na igreja matriz da freguesia de São Matias, em Alcântara, o padre visitador Antônio Mousinho Garro tomou posse do seu ofício na presença do reverendo vigário da vara, padre Arcângelo Jacome de Carvalho, do reverendo vigário colado da freguesia, padre Roberto Corales, do escrivão da visita, padre Onofre Davi Pimenta, dos demais sacerdotes e do povo. Seguindo as determinações das Constituições da Bahia, o escrivão fez a leitura do Edital e foi iniciada a visitação com a inspeção do altar do Santo Sacramento, dos santos óleos, da pia batismal e de todos os mais altares da igreja³⁵⁸.

A inquirição das testemunhas começou no dia 05 de dezembro e se estendeu pelos dias 07, 09, 15, 16 e 18 desse mesmo mês. Nas Constituições baianas, no Livro V,

³⁵⁴ *Idem*, p. 60.

³⁵⁵ *Idem*, p. 57.

³⁵⁶ A provisão passada pelo bispo ao visitador está registrada no Livro de Provisões da Sé n. 82, s/n.

³⁵⁷ APEM, Visita Pastoral, Caixa 20, Doc. 876.

³⁵⁸ APEM, Visita Pastoral, Caixa 20, Doc. 876.

título 39, n. 1059, ficava determinado que nas devassas³⁵⁹ deveriam ser ouvidas pelo menos 30 testemunhas, que seriam admoestadas para que “sem afeição, ódio, respeito, ou temor digão tudo o que souberem na verdade”, além disso, deveriam informar como tomaram conhecimento do que denunciavam, se o que sabiam era de “vista, certa sabedoria, ou fama, ou por indícios, e as circunstancias do tempo, lugar, e qualidade dos indícios, e mais cousas necessarias para se saber a verdade”. Na devassa realizada na freguesia da São Matias, foram ouvidas 36 testemunhas, das quais apenas uma era do sexo feminino, com idade média de 44 anos. Nessa devasse 15 testemunhas declararam não saber de nada sobre o que estava sendo perguntado e as demais fizeram pelo menos uma denúncia³⁶⁰.

Dos 40 itens que compunham os interrogatórios do Edital³⁶¹, 08 foram citados pelas testemunhas e 45 pessoas foram denunciadas. Vejamos os delitos: o número quatro, que tratava dos casos de feitiçaria; o número 13, proibindo que os pais consentissem que seus filhos fizessem mal consigo; o número 14, que tratava da alcovitice; o número 15, que versava sobre o pecado nefando e a bestialidade; o número 17, que tratava do amancebamento escandaloso envolvendo eclesiásticos e seculares, solteiros e casados; o número 19, que falava dos casais que viviam apartados ou com má vida; o número 22, que abordava se alguma pessoa estava em ódio com escândalo; por fim, o número 25, que travava daqueles que não ouviam missa nos dias de obrigação.

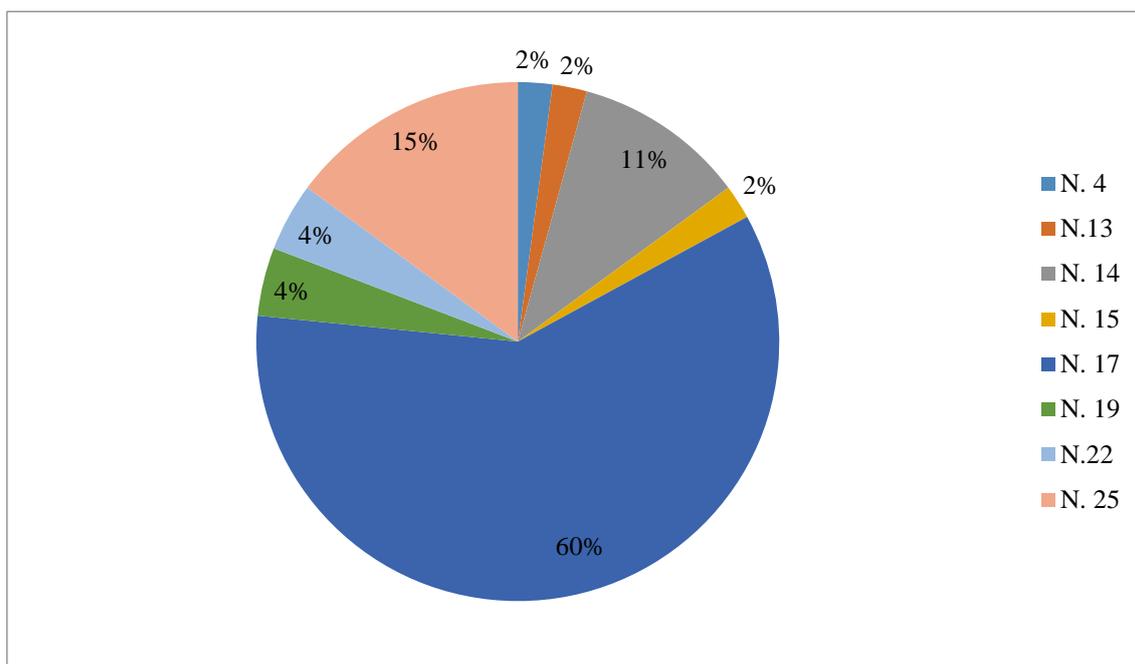
Vejamos a distribuição dos delitos no quadro abaixo:

³⁵⁹ Sobre a diferença entre as devassas gerais e as particulares, consultar: VIDE, S. M. da. *Constituições Primeiras... Op. Cit.* Livro V, título 39, n. 1056.

³⁶⁰ APEM, Visita Pastoral, Caixa 20, Doc. 876.

³⁶¹ Regimento do Auditório Eclesiástico, § Único.

Gráfico 5 – Delitos da Visita Pastoral



Fonte: APEM, Visita Pastoral, Caixa 20, Doc. 876

Como podemos observar a maior parte das denúncias estavam enquadradas no item 17 que tratava dos casos de concubinato, o que correspondia a 60% dos casos. Nessa situação, foram acusadas 28 pessoas, ou seja, 14 casais foram citados por transgredir o sacramento do matrimônio na vila de Alcântara. Era o caso de Luís da Cunha, que foi denunciado por 05 testemunhas por viver há “muitos annos amancebado com escandallo de todos os moradores desta Villa, com Maria de Sousa, mulher casada”, conforme contou em depoimento o capitão Simão Gonçalves, vereador da câmara da vila³⁶². Faltar à missa nos dias obrigatórios foi motivo para sete pessoas serem denunciadas, o que correspondia a 15% das transgressões. Nada menos que sete testemunhas citaram Josefa de Sá neste item, uma delas, o senhor Constantino Correa, afirmou que por ser seu vizinho sabia que Josefa de Sá “não ouve missa, que só ouvira o anno passado hua vez” e ainda disse que aos domingos ela ia visitar suas amigas e comadres³⁶³.

As testemunhas denunciaram cinco pessoas por alcovitice, representando 11% das denúncias dessa visita pastoral. Ao ser interrogado pelo padre visitador, Valentim de Araujo, afirmou que Maria Vaz, Felícia Rosa e Teresa Soraia “costumavam dar casa a humas e outras para se desonestarem com os homens”. Três pessoas foram

³⁶² APEM, Visita pastoral, Caixa 20, Doc. 876.

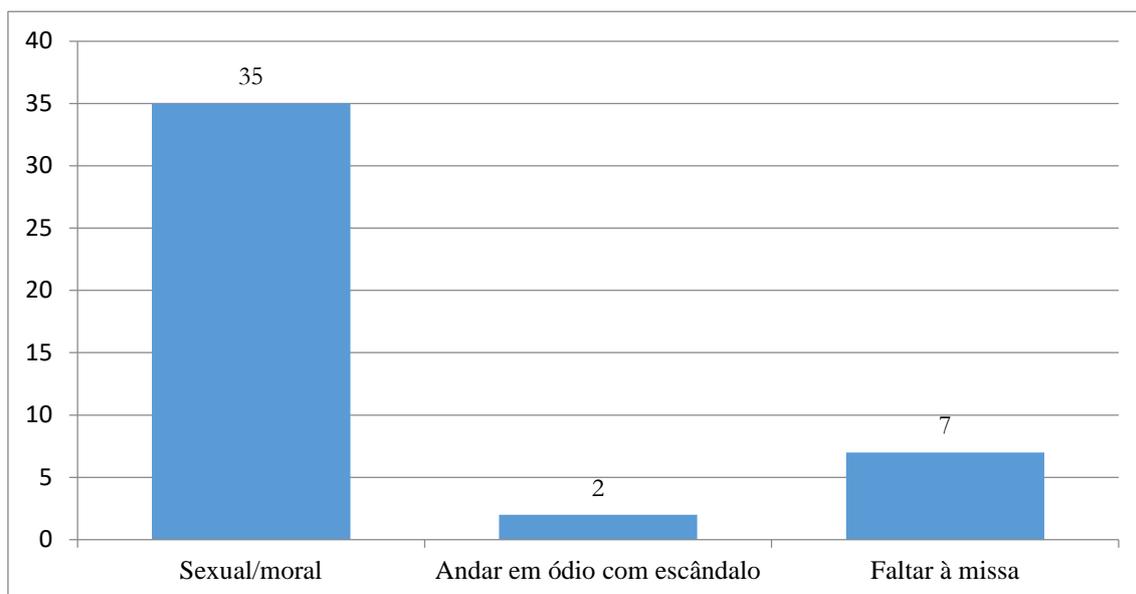
³⁶³ APEM, Visita pastoral, Caixa 20, Doc. 876.

denunciadas por serem casadas e viveram apartadas dos seus cônjuges, eram elas: José Cláudio, que também foi acusado de “viver amancebado com uma negra” e “não fazer vida com sua mulher”, do mesmo modo, esta era a mesma situação de Reinaldo Siqueira e da já citada, Maria de Sousa que por ser concubina de Luís da Cunha, estava afastada do seu marido. Representando 04% no universo geral das denúncias. Duas pessoas foram acusadas de andar em ódio com escândalo, representando também 04% dos delitos.

O capitão Manuel Gomes Soares ao ser questionado pelo visitador, respondeu que “ouviu dizer que Maurício da Costa usa[va] de feitiçarias, fazendo tocaias no mato para falar com o demônio”. Essa era uma acusação grave, prevista no 04º item do Edital. Por sua vez, vigário colado da Igreja de São Matias, padre Roberto Martins Corales, denunciou o moço Jerônimo, filho de Thomas Muniz, pois “ouvira dizer” que ele tinha “tido fornicção de peccado bestial com huma egoa”. Esse delito sexual estava incluso no item 15 dos interrogatórios. Mariana Ribeiro foi acusada por Pascoal Azevedo de consentir que suas filhas usassem mal de si, conforme estava previsto no item 13. Em cada um desses itens supracitados apenas uma pessoa foi alvo de denúncia o que representava 02% das citações no quadro geral.

Nota-se que nesta visita realizada na vila de Alcântara os delitos de ordem sexual representaram a maioria das acusações. Estas transgressões estavam divididas em cinco especificidades, que somadas chegavam a 79% dos casos e envolviam 35 acusados, sendo que três delas foram acusados por mais de um delito. No quadro abaixo, podemos observar a distribuição dos delitos e dos acusados a partir do agrupamento das faltas sexuais.

Gráfico 6 – Distribuição dos acusados e dos delitos



Fonte: Visita Pastoral, Caixa 20, Doc. 876, APEM.

O amancebamento de leigos era discutido nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, no Livro V, título XXII. Esse manual definia o concubinato ou amancebamento como “uma ilícita conversação do homem com mulher continuada por tempo considerável”. E, segundo esta constituição diocesana, competia ao bispo, conforme determinava o Concílio de Trento, conhecer os leigos amancebados para proceder contra eles com admoestações e penas até que se emendassem. Deste modo, estas constituições diocesanas forneciam todos os trâmites legais para auxiliar o bispo ou o visitador no modo de proceder nesses casos. Diziam, por exemplo, que:

ainda que devem preceder as três admoestações do Sagrado Concilio Tridentino, para effeito dos leigos amancebados poderem ser censurados, e castigados com as penas de prisão, e degredo, e outras, isso não impede, para que logo pela primeira vez, segunda, e terceira vez possam ser multados em penas pecuniárias, as quaes os faço temer, e emendar, e tirar do peccado, o que é conforme a direito, e está declarado pela Sagrada Congressão do Concilio, e se usa nesta Diocesi, e nas mais do Reino³⁶⁴.

Ficava determinado, entre outras coisas, que as pessoas leigas “que em Visitas geraes, ou por via de denunciações forem culpadas, e convencidas de estarem amancebadas com infâmia, escândalo, e perseverança no pecado” deviam receber admoestação para que se apartassem da “ilícita conversação” e fizessem “cessar o

³⁶⁴ VIDE, S. M. da. *Op. Cit.*, Livro V, título 20, n. 979.

escandallo”. Se o casal amancebado vivesse junto na mesma casa, a concubina deveria ir embora “em termo breve”, sob pena de castigo maior; se ambos fossem solteiros, pagariam 800 réis, cada um, ou se os dois ou um deles fosse casado a pena pecuniária seria de mil réis³⁶⁵.

Aos reincidentes de segundo lapso, compreendidos com outra cúmplice ou com a mesma, seriam admoestados novamente e a pena pecuniária seria o dobro. E se pela terceira vez fossem culpados, receberiam admoestação e pagariam penas pecuniárias avaliadas em seis cruzados para os solteiros e três mil réis para os casados, valores individuais. Para os que insistissem no delito e não se emendassem após três admoestações, as Constituições ordenavam que se procedesse contra eles “com maior pena pecuniária”, além disso, seriam aplicadas as penas de “prisão, degredo, ou excomunhão, segundo o que parecer mais conveniente, e acomodado para se conseguir a emenda que se pretende”³⁶⁶.

Aqueles que não quisessem confessar a culpa na primeira, segunda ou terceira vez, “ou não estiver pelos autos, fazendo as testemunhas da devassa, ou summario judiciais” não poderiam ser condenados, “por quanto as inquirições das devassas, ou summarios são extrajudiciais, e tiradas sem citação da parte, e ninguém pode ser condemnado sem ser ouvido, e fazer as inquirições judiciais”. Desta maneira, como os acusados não quiseram confessar a culpa, mas livrar-se dela, seriam obrigados a “preparar seu livramento com as culpas entregues em segredo ao Promotor, e para isso se procederá conta elles com censuras, sendo necessario, e o Promotor formará conforme a ellas seu libello, em que concluirá, e pedirá, que sejam julgas por amancebamento” e admoestadas conforme determinava o Concílio de Trento, além de serem condenadas ao pagamento das penas pecuniárias informadas nas Constituições³⁶⁷. No entanto, quando não houvesse prova suficiente do concubinato, apenas “fama publica com alguns indícios, que não bastem, conforme o direito”, os acusados seriam admoestados para que não falassem, nem tivessem nenhuma comunicação com o seu suposto cúmplice³⁶⁸.

Dito isto, podemos voltar nossa atenção para a vila de Alcântara, onde, em 05 de janeiro de 1742, o padre visitador Antônio Mousinho Garro sentenciou os

³⁶⁵ *Idem*, Livro V, título 20, n. 980.

³⁶⁶ *Idem*, Livro V, título 20, n. 981, 982.

³⁶⁷ *Idem*, Livro V, título 20, n. 983.

³⁶⁸ *Idem*, Livro V, título 20, n. 988.

conclusos depois de ouvir 36 testemunhas na devassa. Dos 14 casais denunciados por amancebamento, seis foram chamados para admoestação e assinatura do termo de emenda, além do pagamento de penas pecuniárias que variaram entre mil e seis contos de réis e dois mil réis³⁶⁹. Destes casos, três envolviam amancebamento com escravas que, segundo as Constituições, eram um caso de atenção especial que necessitava de “prompto remédio”. Nessas questões, as escravas não seriam condenadas às pecuniárias, mas

judicialmente ser fará a saber a seus Senhores do máo estado, em que andão; advirtindo-os, que se não puzerem cobro nos ditos seus escravos, fazendo-os apartar do illicito trato, e ruim estado, ou por meio de casamento, (...) ou por outro que seja conveniente, se há de proceder contra os ditos escravos a prisão, e degredo, sem se attender à perda que os ditos Senhores podem ter se lhe faltarem os ditos escravos para seu serviço; por que o serem captivos os não isenta da pena, que por seus crimes parecerem³⁷⁰.

Sendo assim, foram chamados os senhores das ditas escravas envolvidas nos escândalos de concubinato. Ainda nos casos de amancebamento a maior punição foi dada ao casal Luís da Cunha e Maria de Sousa, que certamente já haviam saído culpados em mais de três visitas. Constava nos conclusos que “hirão da prizão assinar termo de emenda” e pagar, cada um, 04 mil réis de multa. Além disso, Maria de Sousa estava “obrigada a fazer vida com seo marido”, se ele quisesse recebê-la.

Maria Vaz, Felícia Rosa e Teresa Soraia também foram condenadas à prisão por darem casa de alcouce, e depois de alguns dias seriam admoestadas, assinariam o termo de emenda e pagariam multa de mil e seis contos de réis cada uma. As Constituições ordenavam que nos casos de alcovitaria e alcouce, os culpados seriam condenados ao pagamento de 10 cruzados e dois anos de degredo para fora do bispado, isto é, no caso de primeira condenação; na segunda condenação a pena pecuniária e o degredo seriam dobrados; e na terceira os culpados seriam degredados por 10 anos para Angola ou São Tomé, além de fazer penitência pública “com carocha à porta da Sé, ou da Igreja, em cuja Freguezia” o delito foi cometido³⁷¹. Deste modo, o visitador usou de brandura ao condenar as três mulheres a poucos dias de prisão e pagamento de multa.

A condenação mais severa desta visita pastoral foi dada a Maurício da Costa, que saiu culpado por usar de feitiçarias e foi preso e remetido para a sede do

³⁶⁹ APEM, Visitas pastorais, Caixa 20, Doc. 876.

³⁷⁰ VIDE, S. M. da. *Op. Cit.*, Livro V, título 20, n. 989.

³⁷¹ *Idem*, Livro V, título XXV, n. 1002.

bispado por ordem de dom frei Manuel da Cruz. Não sabemos o desfecho desse caso, pois a feitiçaria era um crime de alçada episcopal, com punição prevista nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, mas quando houvesse suspeita de heresia, o bispo deveria remeter o caso ao Tribunal do Santo Ofício.

A legislação em vigor no bispado determinava que esse crime contra a fé católica seria punido com a excomunhão maior *ipso facto*, reservada à autoridade episcopal. No entanto, a “qualidade” da pessoa era crucial para determinar as punições. Se o condenado fosse plebeu, “em quem caiba pena vil”, seria “posto à porta da Sé em penitencia publica com uma carocha na cabeça, e vela na mão em um Domingo, ou dia Santo de guarda no tempo da Missa Conventual, e será degradado para o lugar que parecer”. Se a pessoa fosse nobre, não poderia ser aplicada pena vil, mas pagaria multa de 50 cruzados na primeira vez, 100 cruzados na segunda, e caso fosse culpado em terceiro lapso a pena seria de 200 cruzados e degredo para algum lugar em África. No caso dos clérigos de ordens sacras culpados por feitiçaria, a pena seria a mesma dos nobres, mas teriam suspensas as suas ordens, além disso, seriam privados de todos os benefícios e pensões³⁷².

Os demais denunciados na visita foram chamados e admoestados pelo visitador, por não haver provas suficientes de suas culpas. Isso demonstrava que existia uma tentativa de “fazer justiça” por parte da autoridade eclesiástica. Assim, em tese, não poderia haver condenação se não ficasse provado dentro das normas do direito que os acusados comentaram os crimes pelos quais foram citados na devassa.

As visitas pastorais realizadas no Maranhão não se restringiram a sede do bispado, São Luís. Em 30 de agosto de 1740, dom frei Manuel da Cruz enviou ao padre João Batista Carbone uma carta falando do seu desejo de ir visitar pessoalmente a capitania do Piauí, pois naquele vasto sertão nunca havia recebido a visita de um bispo. Contudo, nesse ano de 1740, o bispo havia concluído a primeira visita pastoral a comarca de São Luís e estava esperando a confirmação dos cônegos da Sé para o ano seguinte, e, portanto, não podia se ausentar para ir ao Piauí, pois sabia que a visita demoraria pelo menos dois anos para ser concluída³⁷³. Destarte, para remediar este entrave e não deixar de cumprir suas obrigações pastorais, dom frei Manuel da Cruz nomeou visitantes para as diversas freguesias do Piauí.

³⁷² *Idem*, Livro V, título III, n. 985.

³⁷³ RODRIGUES; SOUSA, *Op.Cit.*, p. 58.

Não encontramos o registro das provisões passadas aos visitantes no Livro de Provisões da Sé, mas conhecemos o nome de um dos visitantes por meio de uma carta que o bispo enviou a dom frei José Fialho, arcebispo da Bahia, em 02 de setembro de 1740. Nesta missiva, dom frei Manuel da Cruz afirmava que “Ao Pe. Joseph Ayres fiz Visitador do Paranaguá e se elle satisfazer desta obrigação como deve o attenderei para outras ocupaçoens, que basta ser afilhado de V. Exa. para na minha attenção ter primeiro lugar”³⁷⁴. Esse fragmento de correspondência é ilustrativo do modo de funcionamento das sociedades de Antigo de Regime, onde as relações pessoais interferiam nos assuntos oficiais. Dom frei Manuel da Cruz deu poderes de visitador ao padre José Aires pelo simples fato dele ser afilhado do arcebispo da Bahia. Contudo, adiantamos que ao visitar o Parnaguá, o padre José Aires causou grandes problemas. Segundo Pollyanna Gouveia Mendonça, o dito padre foi punido pelo Tribunal do Santo Ofício por abusar das suas funções de visitador e fingir ser comissário da Inquisição³⁷⁵.

No *Copiador de Cartas* encontramos um traslado das Instruções passadas aos visitantes, com data de 04 de julho de 1740³⁷⁶. Em tempos de vigor do padroado, o prelado informava que a visita a ser realizada era para o serviço de Deus, da Igreja e do Rei e esclarecia aos visitantes que tudo se governaria pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, embora o Maranhão fosse sufragâneo do Patriarcado de Lisboa. Não sabemos desde quando no bispado do Maranhão as Constituições da Bahia estavam sendo adotadas, afinal haviam sido publicadas no início do século XVIII, mas a partir desse documento confirmamos que a diocese era governada através desse corpo normativo.

Dom frei Manuel da Cruz detalhava cada item a ser averiguado e citava as referências nas Constituições para que não houvesse qualquer dúvida. Dizia, por exemplo, que o visitador verificaria se nas paróquias visitadas havia livros para os assentos de batismo, casamento e defuntos, conforme prescrito nas Constituições da Bahia no Livro I, título, 20, n. 30, título. 73, n. 318, Livro IV, título. 49, n. 831. Recomendava também que se averiguasse a existência de um livro específico para os capítulos da visita, para os inventários da prata, ornamentos, móveis e mais coisas

³⁷⁴ *Idem*, p.60.

³⁷⁵ O padre José Aires recebeu pena de degredo para o Reino dos Algarves, maiores informações consultar: MENDONÇA, P. G. *Parochos imperfeitos... Op. Cit.*, p. 141, 142. Apesar da informação da condenação, encontramos a provisão de cura encomendado passada ao padre José Aires por dom frei Manuel da Cruz em 17 de setembro de 1741.

³⁷⁶ RODRIGUES; SOUSA, *Op.Cit.*, p. 66.

pertinentes a Igreja, e tudo devia ser feito conforme o Livro IV, título 25. Ainda sobre a boa administração das paróquias, o bispo recomendava a verificação dos santos óleos (Livro I, título 61, n. 256), dos róis de confessados e comungados (Livro I, título 37, n. 149) e da situação das capelas e confrarias (Livro IV, título 62).

Entre outras coisas, o bispo aconselhava que os visitantes não excedessem nas condenações dos culpados de primeiro, segundo e terceiro lapso, mas que os admoestassem para que assinassem o termo de emenda. Aqueles que não quisessem assinar o termo deveriam ser citados pelo escrivão para que se livrassem das culpas em audiência, conforme determinavam as Constituições no Livro V, título XXII, n. 984.

Nesta instrução não ficava dito quem seriam os executores das visitas pastorais no Piauí, nem quais foram as localidades visitadas, tampouco conhecemos os seus detalhes, isto é, quem foram os denunciantes, os acusados, quais foram as culpas e punições. No entanto, sabemos que nessa região o bispo encontrou algumas dificuldades antes mesmo de ser iniciada a visitação. Em carta enviada ao ouvidor geral do Piauí, Custódio Correia de Matos, em 1740, dom frei Manuel da Cruz citava problemas tidos com clérigos que desrespeitaram a autoridade do ouvidor. Sem citar seus nomes ou informar a localidade, o bispo informava a este oficial régio que estava admirado com o comportamento do

pároco e seo coadjutor, que devião ser os primeiros na observância do respeito e tratamento que se lhe devem, fôcem elles mesmos os que praticassem os excessos que V.M. me significa, que eu não posso deychar de estranhar severamente, a hum e outro escrevo reprehendendo-os com aquella severidade que pede o cazo e lhes significo o desprazer que me tem causado esta notticia e suspendo por hora outra qualquer demontração porque para reformar estas dezordens e terem daqui em diante V.M. aquella atençaõ e tratamento que se lhe deve, basta a mais leve insinuaçaõ minha e, quando esta não obrar ao effeito a que se emcaminha, uzarey de mais efficazes remédios para a sua emenda³⁷⁷.

Certamente, o bispo estava interessado em disciplinar o clero paroquial e em manter boas relações com os agentes civis, afinal estavam a serviço do mesmo soberano e precisavam colaborar para governarem em conjunto o Maranhão, no espiritual e no temporal.

Os resultados das visitas à capitania do Piauí não foram satisfatórios, conforme dom frei Manuel da Cruz contou ao padre João Batista Carbone, em 1743. Ao

³⁷⁷ *Idem*, p. 69.

lhe dar “hua breve conta do que [estava] passando pelos desertos deste nosso mundo”, o bispo afirmava que ao chegar ao Maranhão, em 1739, havia procurado “por varias vias ter noticias individuais dos costumes e abuzos de todo o [...] Bispado” e, ao obter os conhecimentos necessários, havia mandado visitantes ao sertão do Piauí com informações “para tudo o que deviam obrar”, no entanto, “pella conta que me derão das vizitas e pello pouco ou nada que emendarão, vi que para satisfazer de algum modo a minha obrigação me era preciso vizitar pessoalmente todo o Bispado”. Até aquele ano de 1743, dom frei Manuel da Cruz não havia se ausentado da sede do bispado, pois esses anos iniciais foram necessários para “por em alguma ordem as muitas dezordens” que encontrou na cidade de São Luís e em toda a sua comarca³⁷⁸.

Visitar os sertões do bispado era tarefa árdua, as distâncias, os perigos, as dificuldades da viagem eram muitas e dom frei Manuel da Cruz cuidadosamente detalhou a sua jornada. No final de agosto de 1742³⁷⁹, o bispo deixou sua Sé e partiu em direção ao sertão, por onde “se vay sempre junto das praias do mar por bahias muito perigozas, como o esperimentei, athe hua rezidencia dos Padres da Companhia”, localizada próximo a região da vila de Icatu, que ficava a 25 léguas de São Luís. O bispo escolheu seguir sua jornada cruzando por terra a capitania do Maranhão até chegar a freguesia de São Bernardo, a 40 léguas de distância de São Luís, onde iniciou as visitas pastorais. Desta freguesia atravessou o rio Parnaíba, “que he o rio mais caudalozo deste Bispado, da parte dalem deste Rio he que verdadeiramente e em rigor principia o certão; porque em todo elle não há mais portos de mar”. Na outra margem do rio estava o território do Piauí por onde o bispo seguiu rumo ao sul, até chegar ao sertão dos Alongazes, “a quem divide dos certoins de Pernambuco hua grande serra que, tendo seos principios nas prayas do mar, acaba no celebrado Rio São Francisco e por esta serra se divide este Bispado com o de Permancubo”. O bispo referia-se a serra do Ibiapada, que está fronteira dos atuais estados do Piauí e Ceará. Nesta serra, segundo sua descrição, fazia frio como em Portugal e até as 10 horas da manhã ficava toda coberta de névoa. Tinha rios caudalosos e era “muito alta e larga de sorte que no alto della estão cituados vários moradores com suas fazendas e tem nella os Padres da

³⁷⁸ *Idem*, p. 103.

³⁷⁹ *Idem*, p. 106.

Companhia hua numeroza Aldeya de cujos Aldeyanos muitos descendem de Olandezes, que senhorearão este Estado”³⁸⁰.

O único registro de visita pastoral realizada por dom frei Manuel da Cruz que resistiu ao tempo e chegou até nós foi a realizada na freguesia de Santo Antônio do Sorubim, capitania do Piauí. Embora esteja em estado avançado de deterioração pelas más condições de armazenamento, que provavelmente foi a causa de não termos a documentação das outras visitas pastorais, conseguimos colher algumas informações.

Às oito horas da manhã do dia 16 de novembro de 1742, dom frei Manuel da Cruz fez sua entrada na Igreja Matriz de Santo Antônio do Sorubim para na presença do clero e povo para dar abertura a visita, conforme deixou registrado o padre José Aires que servia como secretário. Nesse mesmo dia após a leitura do Edital dos interrogatórios da visitação, o bispo visitou, juntamente com o seu secretário, a Igreja Matriz, inspecionando seus altares, sela, sacristia e os santos óleos³⁸¹. Na Matriz da freguesia não havia sacrário e pia batismal, o que é revelador do estado de pobreza que algumas igrejas enfrentavam no período colonial.

A devassa foi iniciada neste mesmo dia 16 de novembro, mas não é possível conhecer os relatos das 34 testemunhas interrogadas pelo bispo, pois este trecho da documentação está ilegível, só ficamos a conhecer os autos conclusos, sentenciados em 29 de novembro. Nesta visita não há muita diferença dos delitos apurados na visita realizada na vila de Alcântara, contabilizamos 11 casais condenados em primeiro lapso por concubinato, dos quais dois homens e uma mulher eram casados. Na sentença estava destacada também a “condição” ou “qualidade” de algumas das concubinas: uma foi chamada de mulata, duas eram mestiças, duas eram índias e três eram escravas. Essas 22 pessoas foram condenadas a assinarem o termo de emenda e a pagarem as penas de acordo com as Constituições baianas, ou seja, 800 réis para os solteiros e mil réis para os casados³⁸². Novamente percebemos que os delitos sexuais eram os mais denunciados e condenados nas visitas pastorais. Nos conclusos consta que José de Oliveira foi condenado por alcovitar suas escravas segundo ordenavam as constituições diocesanas, isto é, a pagar pena pecuniária de 10 cruzados e ao degredo para fora do bispado por dois anos, mas não sabemos se a pena foi aplicada com tanta severidade. O

³⁸⁰ *Idem*, p. 143.

³⁸¹ APEM, Visita pastoral, Caixa 20, Doc. 877.

³⁸² APEM, Visita pastoral, Caixa 20, Doc. 877. Já nos referimos as penas anteriormente, ver: CPAB, Livro V, título XXII.

concubinato foi novamente referido na sentença ao incluir 15 pessoas que foram chamadas na presença do bispo para receberem admoestação, embora não esteja citado o pagamento das pecuniárias³⁸³.

Os delitos sexuais constituíam a maior parte das denúncias e por esta razão foram assunto na Pastoral que o bispo mandou publicar em 1742 durante a visita geral. Dizia dom frei Manuel da Cruz que

o vicio da sexualidade aquelle pestilento contagio que contamina em todos os séculos os bons costumes das republicas tem sido em todo tempo a cauza dos mayores e mais horrorosos castigos: assim o experimentou todo o mundo ficando totalmente alagado em hum dilúvio de agoa, o mesmo succedeo a Sodoma e Gomorra com outro dilúvio de fogo, sendo cauza destes horrendos estragos o fogo da sexualidade e como a principal obrigação dos bispos he a reforma dos costumes dos súbditos e visando tudo aquillo que pode ser cauza de corrupção dos seus costumes, ruína de suas consciências e perdição de suas almas, sendo nós informado que nesta Capitania tem a malicia do Demônio e a perversidade dos homens introduzido huns bailes ou danças vulto ‘plantão’, torpes e deshonorosas, que servindo de escândalo à república serve de ruína espiritual a muitas almas, faltaríamos gravemente a nossa obrigação se não aplicássemos prontamente algum remédio a hum tão contagiozo mal, assim mandamos, sob pena de excomunhão mayor ipso facto incurranda e de vinte cruzados a metade para o denunciante e a metade para a fabrica da igreja que nenhuma pessoa assim de hum como de outro sexo de qualquer estado, qualidade e condição que seja toque, cante, dance ou assista ao sensual espetáculo das danças³⁸⁴.

Não eram apenas os bailes com suas danças sensuais que preocupavam o bispo em relação a conservação da moralidade. Dom frei Manuel da Cruz chamava igualmente a atenção das mulheres que andavam pela capitania “esquecidas daquella modéstia naturalmente devida ao seo sexo” e usavam “trajes de sayas com as maneiras abertas e rasgadas athe abaixo com as cinturas cahydas de huma e outra parte, tão descompostas e imodestas que veementemente provocão a sensualidade”. Para o bispo, tais mulheres eram verdadeiras tentações do demônio, servindo de torpe incentivo tanto para os perversos como para os fracos³⁸⁵.

Terminada a visita na freguesia do Sorubim, a caminhada de dom frei Manuel da Cruz continuou orientada para o sul até chegar à vila da Mocha³⁸⁶, em 12 de

³⁸³ APEM, Visita pastoral, Caixa 20, Doc. 877.

³⁸⁴ RODRIGUES; SOUSA, *Op. Cit.*, p. 122.

³⁸⁵ *Idem*, p. 123.

³⁸⁶ A vila era conhecida como a “Corte do Certão”, por ser terra de comércio do Maranhão, da Bahia e Pernambuco e está localizada “nas melhores terras do Piauhy porque está cercada de campos ferteis para roças e para gados vacum e cavallar que são os gêneros em que se contrata no certão. *Idem*, p. 143, 144.

janeiro de 1743. Desde que saiu de São Luís, o bispo já havia percorrido mais de 200 léguas “vizitando [e] chrismando inumeráveis povos que há nestes destrictos e vencendo com a graça de Deos grandes difficuldades, trabalhos e perigos assim no mar como na terra”, conforme contou ao padre reformador frei Gaspar da Encarnação na missiva que enviou em 1743. Na vila da Mocha, que era a principal da capitania do Piauí, o bispo passou o inverno e a quaresma visitando as freguesias, crismando e confessando a população. Em sua companhia estava um missionário e alguns confessores, mas segundo o relato do bispo “todos ainda são poucos para as muitas confissoins e quase todas gerais que assim he preciso nestes certos pella corrupção dos costumes e ignorância dos seus habitantes”³⁸⁷.

Ao ministrar a crisma, dom frei Manuel da Cruz cumpria uma de suas obrigações pastorais determinadas no Concílio de Trento. Sobre esta matéria, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia reservavam o título XXI do Livro I a esse que era o segundo sacramento da Igreja. A confirmação ou crisma deveria ser concedida aos batizados, com idade superior aos 07 anos, que soubessem a doutrina cristã, ou pelo menos o credo, ou artigos da fé, Padre Nosso, Ave-Maria e os mandamentos da lei de Deus. Este sacramento, reservado ao bispo, tinha por efeito, segundo as constituições diocesanas, “augmentar na graça, e roborar na Fé aos que recebem” e deixar de recebê-lo não estando impedido era considerado culpa, e os que não recebiam “por desprezo” estavam pecando mortalmente³⁸⁸.

Por sua vez a confissão era fundamental para a salvação. Ao receber o sacramento da penitência, o fiel deveria “concorrer com a contrição, confissão e satisfação” e o sacerdote que o administrava deveria absolvê-lo, tendo para isso “legítima faculdade, ou ordinária, ou delegada, de quem lha póde dar”, isto é, o sacerdote precisava ter linceça do bispo para ouvir a confissão e dar a absolvição. Instruíam as Constituições da Bahia que, ao menos uma vez por ano, todos deveriam praticar a confissão, pois faltar a este preceito era pecado mortal³⁸⁹.

Depois de cumprir esses trabalhos na vila da Mocha, o bispo partiu em 16 de maio³⁹⁰ para dar prosseguimento às visitas pelo sertão. Depois de 30 léguas, dom frei Manuel da Cruz chegou a Ribeira do Piauí, onde os padres da Companhia tinham uma

³⁸⁷ *Idem*, p. 108.

³⁸⁸ VIDE, S. M. da. *Op. Cit.*, Livro I, título XXI, n. 76, 77.

³⁸⁹ *Idem*, Livro I, título XXXIII.

³⁹⁰ RODRIGUES; SOUSA, *Op. Cit.*, p. 131.

residência e por lá permaneceu mais alguns dias para fazer missão junto ao povo daquele distrito que ainda pertencia a vila da Mocha. Continuou seu caminho pela Ribeira da Gurugueia em direção ao Parnaguá, última freguesia do Bispado, na fronteira com o de Pernambuco. Numa carta enviada ao cardeal Mota, em 1743, disse que a jornada para o Parnaguá era muito extensa pelas distâncias de léguas e mais trabalhosa pelo “áspero dos caminhos e também mais perigosa pella infestação do bárbaro gentio”, por isso era necessário “sempre ir com mais cautela”³⁹¹. Dom frei Manuel da Cruz chegou ao Parnaguá no final de julho e por lá permaneceu realizando as visitas pastorais até princípios de setembro³⁹², e sobre esta freguesia o bispo deixou os seguintes apontamentos:

sendo fundada somente a dez annos, he quaze tão numeroza como a Villa da Mocha, porque he a estrada real dos certoens deste Bispado para todas as minas e por isso terra de contrato de gados vacum e cavallar que vão para as taes minas e se estas perceverarem será a maior povoação deste Bispado. Nesta povoação há hua lagoa que tem sinco legoas de circuito; he muy abundante de peixe e, que há ventos rijos, se levantão nella ondas quaze como no mar; desta lagoa tomou o nome a povoação e a lagoa o tomou do rio Prahim que faz nella barra e, corrupto vocabulo, se chama Parnaguá que na Lingua Tapuya quer dizer mar grande. Distante desta mesma povoação dez legoas, há uma que por se menos alta se chama Chapada e serve de divizão po aquella parte entre este Bispado e o do Pernambuco; desta chapada ao Rio de S. Francisco, de que já faley, são oito dias de jornada e este rio pella parte sul serve de diviza entre o Bispado de Pernambuco e o Arcebispado da Bahya e por elle pação todas as boyadas e cavalarias que vão destes certoins para as minas geraes³⁹³.

Talvez por caminhar por paisagens tão destoantes daquelas que conhecia em Portugal, dom frei Manuel da Cruz registrou seu trajeto cuidadosamente, com grande riqueza de detalhes. Ganhamos nós ao conhecermos por dentro, através dos seus olhos, aquele vasto território diocesano. Aliás, sublinhe-se que a decisão de ir visitar pessoalmente a diocese era importante não somente para obedecer as determinações de Trento, mas também para conhecer de perto o território e os seus habitantes e assim poder melhor administrá-lo.

O sertão do Parnaguá estava no extremo sul do bispado e ao deixá-lo, dom frei Manuel da Cruz cruzou a chapada em direção ao poente até atravessar o rio

³⁹¹ *Idem*, p. 107.

³⁹² *Idem*, p. 139.

³⁹³ *Idem*, p. 144.

Parnaíba e chegar a freguesia de São Bento dos Pastos Bons, na capitania do Maranhão. Nessa região, conforme informa o bispo, nascem os rios Itapecuru, Mearim e Pindaré, e em direção ao oeste estava a divisa dos bispados do Pará e Maranhão. Segundo dom frei Manuel da Cruz a freguesia de Pastos Bons era “distrito o mais deliciozo e fértil [de] todo o certão” e depois de realizar a visita pastoral nessa localidade sua viagem seguiu até o rio Parnaíba, que tornou atravessar para a capitania do Piauí. Sobre essa etapa, o bispo contou que:

Vim fazendo a jornada junto do Parnahiba em que gastei mais de vinte dias em the o porto de S.Antonio em que tonrey a paçar o Parnaiba para a Cappitania do Maranham e passei tantas vezes este Rio porque he o que divide em todo este Bispado as suas duas Cappittanias. Do sobredito porto, deixando o Parnahiba, fiz jornada para a Fregueia das Aldeyas Altas que he por aquella parte do poente a primeyra do certão vindo della para o Maranham³⁹⁴.

As visitas pastorais no bispado foram finalizadas na freguesia de Aldeias Altas. Nesta povoação, o bispo embarcou no rio Itapecuru até a cidade de São Luís, gastando 20 dias “pela sua grande correnteza”³⁹⁵. Deste modo, após percorrer cerca de 800 léguas em aproximadamente 17 meses, dom frei Manuel da Cruz chegou a sede do bispado em 16 de janeiro de 1744³⁹⁶.

Nesse mesmo ano escreveu a dom João V dando conta de sua jornada. Contou ao rei que não ficou nenhum povoado sem receber a visita pastoral, até mesmo aqueles “infestados do gentio”. Embora falte a documentação de cada visita pastoral para sabermos quais eram as culpas, os culpados e as punições mais frequentes, o bispo assegurava ao rei que “a relaxação, corrupção dos costumes e abuzos intoleráveis” que havia encontrado “não cab[ia] em papel”. Como nunca um bispo havia visitado aquelas regiões, dom frei Manuel da Cruz considerava este o motivo do pouco zelo espiritual das populações, somando a esse fator estava o descuido dos visitantes que eram enviados, mas que só “vão a desfrutarem”³⁹⁷.

Contudo, nem tudo era consternação. As igrejas espalhadas pelo bispado estavam quase todas arruinadas ou cobertas de palha, segundo lamentava o bispo, e, por esta razão, mandou reedificá-las. Além disso, os moradores, apesar da grande pobreza,

³⁹⁴ *Idem*, p. 146.

³⁹⁵ *Idem*, p. 146.

³⁹⁶ *Idem*, p. 132.

³⁹⁷ *Ibidem*.

havam construído capelas particulares para compensar as grandes distâncias entre as paróquias e assim poderem receber os santos sacramentos. Sobre as populações, dom frei Manuel da Cruz contou que havia achado em quase todos aqueles povos “grande submissão e obediência a Igreja e bastante emclinação ao culto Divino”³⁹⁸.

Dom frei Manuel da Cruz empenhou-se em cumprir suas obrigações episcopais, com destaque para a realização das visitas pastorais. Durante seu governo as diversas regiões do bispado foram visitas com regularidade, na tentativa de executar as determinações de Trento. Malgrado as dificuldades inerentes das dioceses da América portuguesa, como, por exemplo, os grandes territórios e distâncias, as dificuldades de locomoção por caminhos precários, a presença de indígenas “bravos”, dom frei Manuel da Cruz seguiu visitando, pregando, crismando, confessando, como um pastor de ovelhas. A visita pastoral cumpria sua função de verificar o estado físico das igrejas, de seus paramentos, ornamentos, e de moralizar, corrigir, castigar e adequar os comportamentos dos clérigos e dos leigos.

³⁹⁸ *Idem*, p. 133.

CONCLUSÃO

Ao longo de oito anos dom frei Manuel da Cruz governou o bispado do Maranhão. Através das correspondências pessoais, oficiais e da documentação produzida pela Câmara Eclesiástica procuramos perceber quais foram as medidas tomadas pelo bispo para conduzir a diocese de acordo com as orientações tridentinas e debaixo da tutela da Coroa portuguesa através do direito de Padroado.

Nesse sentido, dom frei Manuel da Cruz orientou a sua ação pastoral para tentar corrigir a relaxação daquele bispado que desde a sua criação, em 1677, havia passado por quarenta e um anos de vacância, sendo que só na primeira metade do século XVIII foram trinta e um anos de ausência de prelados. Assim, quando chegou ao Maranhão, conforme relatou inúmeras vezes, não faltou o que corrigir e castigar. Sem seminário para formar o parco corpo clerical, dom frei Manuel da Cruz lutou durante toda a sua gestão para ter um local adequado para a instrução dos habilitandos ao clero secular. Partiu antes de ver os seminários e o recolhimento femininos erguidos, mas sem sombra de dúvida exerceu papel fundamental para que esse projeto fosse concretizado no bispado.

A sua preocupação com o clero refletia-se também no aumento dessa malha. Nesse momento percebemos como a norma e a práticas se afastavam e se aproximavam de acordo com as necessidades do bispado. Deste modo, muitos impedimentos à ordenação sacerdotal foram diminuídos ou até mesmo ignorados para reforçar as fileiras dos ministros da divina palavra.

Depois de ordenados esses sacerdotes eram direcionados ao serviço da Igreja de acordo com as suas capacidades. Acompanhamos, destarte, a concessão de provisões para as mais variadas funções dentro da rede de paróquias. Ao mesmo tempo percebemos as dificuldades enfrentadas pela Igreja na sua organização interna, com pouquíssimas paróquias coladas, isto é, construídas e mantidas pela Coroa, as paróquias do bispado eram larga escala encomendadas, construídas às custas dos moradores que mantinham os párocos através dos pagamentos dos direitos de estola. Além do pouco valor da cômgrua recebida, estes sacerdotes tinham em suas mãos a missão de administrar extensas freguesias. Os paroquianos viviam espalhados pelas ribeiras, fazendas, vilas e encontravam grande dificuldade de assistir missa, receber os

sacramentos e o ensino da doutrina cristã por conta das distâncias e dos obstáculos naturais do caminho. Tudo isso contribuía para o quadro de relaxação e abusos encontrado por dom frei Manuel da Cruz.

Cumprindo sua missão de reformar os costumes, mesmo que a tarefa fosse amarga e necessitasse a aplicação de castigos, o bispo do Maranhão deu grande atenção ao disciplinamento do rebanho. Pela via da pedagogia instruía os sacerdotes sobre a importância da administração dos sacramentos, especialmente a confissão. Elemento-chave da vida religiosa, este sacramento era um mecanismo que permitia o estabelecimento do controle dos fiéis e ao mesmo tempo instruía no caminho da salvação. Este sacramento permitia que os bispos controlassem as populações, que especialmente na quaresma estavam obrigadas a realizar suas confissões, e o clero, que só podia exercer esta função com autorização do ordinário após aprovação nos exames. Aliás, todas as atividades exercidas pelos padres estavam condicionadas à aprovação do bispo.

A reforma dos costumes não era feita apenas pelo uso da palavra, as visitas pastorais exerciam sua função coercitiva, devassando os pecados públicos e punindo os infratores. O seu intento em cumprir suas obrigações pastorais foi percebido também quando dedicou-se pessoalmente na realização das visitas pelos sertões da diocese. Esta dedicação devia-se a sua percepção que os moradores daquelas regiões distantes da sede do bispado nunca tinham estado na presença de um bispo e que as visitas realizadas por visitantes não tinham surtindo o efeito desejado.

Assim, concluímos que apesar das dificuldades em governar o bispado do Maranhão, pobre de rendas, extenso territorialmente, com parco clero, sem seminário e com populações vivendo afastadas da ortodoxia católica, dom frei Manuel da Cruz mostrou-se zeloso com a missão que recebera de dom João V.

FONTES MANUSCRITAS:

Arquivo Público do Estado do Maranhão

Habilitações de Genere: Docs. 1544, 1545, 1546, 1547, 1548, 1549, 1550, 1551, 1552, 1553, 1554, 1555, 1556, 1557, 1558, 1559, 1560, 1561, 1562, 1563, 1564, 1565, 1566, 1567, 1568, 1569, 1570, 1571, 1572, 1573, 1574, 1575, 1576, 1577, 1578, 1579, 1580, 1581, 1582, 1583, 1584, 1585, 1586, 1587, 1588.

Habilitações de Vita et Moribus: Docs. 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103.

Visita Pastoral: Caixa 20, Docs. 876, 877.

Livro de Ordenações, n. 82.

Livro de Provisões da Sé, n. 175.

Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Capitania do Maranhão

Documentos: 1243, 1258, 1266, 2542, 2547, 2548, 2560, 2581 e 3973.

BIBLIOGRAFIA

ALGRANTI, Leila Mezan. Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia (Estudo sobre a condição feminina através dos conventos e recolhimentos do sudeste -1750-1822). Tese de doutoramento apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1992.

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. A clausura feminina no mundo ibero-atlântico: Pernambuco e Portugal nos séculos XVI ao XVIII. Revista Tempo, N. 32.

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. O sexo devoto: normatização e resistência feminina no império Português – XVI-XVIII. Tese de doutoramento – Universidade Federal de Pernambuco. Recife: 2003.

AZEVEDO, Carlos Moreira (Direção). Dicionário de História Religiosa de Portugal. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2000.

BOSCHI, Caio César. Os leigos e o poder (Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais). São Paulo, Editora Ática, 1986.

BOXER, Charles R. A Igreja Militante e a Expansão Ibérica: 1440-1770; Trad. Vera Maria Pereira. – São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CARDOSO, Alírio. A conquista do Maranhão e as disputas atlânticas na geopolítica da União Ibérica (1596-1626). Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 31, nº 61, p. 317-338 – 2011.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. Preconceito racial: Portugal e Brasil-Colônia. São Paulo: Editora Brasiliense, 2ªed., 1988.

CARVALHO, Joaquim Ramos de, “Confessar e devassar: a Igreja e a vida privada na Época Moderna”, in História da Vida Privada em Portugal, A Idade Moderna (dir. José Mattoso), Lisboa, Círculo de Leitores, 2011.

CARVALHO, Joaquim Ramos de. Confessar: a Igreja e a vida privada na Época Moderna. In: MATTOSO, José (dir.); MONTEIRO, Nuno Gonçalo (coord.). História da Vida Privada em Portugal. A Idade Moderna. Lisboa, Círculo de Leitores/ Temas e Debates, 2011.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Os jesuítas e o “aumento e conservação” do Estado do Maranhão e Pará (século XVII). Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica - N. 27-1, 2009.

CORRÊA, Helidacy Maria Muniz. “Para aumento da conquista e bom governo dos moradores”: O papel da Câmara de São Luís na conquista, defesa e organização do território do Maranhão (1615-1688). Tese de doutoramento. Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2011.

COUTO, Jorge. As tentativas portuguesas de colonização do Maranhão e o projeto da França Equinocial. In: VENTURA, Maria da Graça M. A União Ibérica e o Mundo Atlântico. Lisboa: Colibri, 1997.

D’ABBEVILLE, Claude. História dos padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas. São Paulo, Ed. Da USP, 1975.

DAHER, Andréa. O Brasil francês: as singularidades da França Equinocial, 1612-1615. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.

DELUMEAU, Jean. El catolicismo de Lutero. Editorial LABOR, Barcelona, 1973.
DELUMEAU, Jean. História do Medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada. Tradução Maria Lucia Machado; tradução de notas Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ELIAS, Norbert. A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Tradução, Pedro Sussekind; prefácio Roger Chartier. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

FEITLER, Bruno. Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição: Nordeste 1640-1750. – São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007.

FEITLER, Bruno. Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição: Nordeste 1640-1750. – São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007.

FIGUEIRÔA-RÊGO, João de. A limpeza de sangue e a escrita genealógica nos dois lados do Atlântico entre os séculos XVII e XVIII: Alguns aspectos. Actas do Congresso

Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades, p. 2. On line: http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/doc_download/358-a-

[limpeza-de-sangue-e-a-escrita-genealogica-dos-dois-lados-do-atlantico-alguns-aspectos.html](http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/doc_download/358-a-limpeza-de-sangue-e-a-escrita-genealogica-dos-dois-lados-do-atlantico-alguns-aspectos.html). Acesso em 15 de maio de 2012.

HORNAERT, Eduardo; AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus Van Der; BROD, Benno. História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época – Período Colonial. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

HORNAERT, Eduardo; AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus Van Der; BROD, Benno. História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época – Período Colonial. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

KANTOR, Íris. Pacto festivo em Minas Colonial: a entrada triunfal do primeiro bispo na Sé de Mariana. Dissertação de Metrado. FFLCH/UPS, São Paulo, 1996.

LACROIX, Maria de Lourdes Lauande. A fundação Francesa de São Luís e seus mitos. São Luís: Lythograf, 2002.

LAGE, Lana. As Constituições da Bahia e a Reforma Tridentina do Clero no Brasil. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. A Igreja no Brasil. Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

LARA, Silvia Hunold. Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa. Tese apresentada para o concurso de Livre-Docência Área de História do Brasil, UNICAMP, Campinas, 2004.

LARCHER, Maria Madalena Pessôa Jorge Oudinot. Antropónimos: SACRAMENTO, D. Fr. Timóteo do (1653-1713). Online: www.fcsh.unl.pt/cham/eve/content.php?idConceito=146&type=concept.

LIMA, Lana Lage da Gama. A confissão pelo avesso: o crime de solitação no Brasil colonial. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, 1990.

LONDOÑO, Fernando. A outra família: concubinato, igreja e escândalo na colônia. Edições Loyola, São Paulo, 1999.

MARQUES, César. Dicionário Histórico e Geográfico da Província do Maranhão. Typ. do Frias, 1870. Consultado online: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/221726>

MARQUES, João Francisco “A palavra e o livro”, in: Carlos Moreira de Azevedo (dir.), História Religiosa de Portugal. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. II, vol. II.

MEIRELES, Mário Martins. História da Arquidiocese de São Luis Maranhão (no Tricentenário de criação da Diocese). São Luis: Universidade do Maranhão/SIOGE, 1977.

MEIRELES, Mário. França Equinocial. São Luís: SECMA, Civilização Brasileira, 1982.

MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão colonial. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, 2011.

MOURA, Laécio Dias (Pe./SJ). A educação católica no Brasil: passado, presente e futuro. Edições Loyola, São Paulo, 2000.

NERIS, Wheriston Silva. Elite eclesiástica no Bispado do Maranhão. São Luís, EDUFMA, Jundiaí, Paço Editorial, 2014.

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

OLIVAL, Fernanda. As Ordens Militares e o Estado Moderno: Honra, Mercê e Venalidade em Portugal (1641-1789). Lisboa: Estar, 2001.

OLIVAL, Fernanda. Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal. Cadernos de Estudos Sefarditas, n. 4, 2004.

OLIVEIRA, Alcilene Cavalcanti de. A ação pastoral dos bispos da diocese de Mariana: mudanças e permanências (1748-1793). Dissertação de mestrado. Campinas: UNICAMP, 2001.

OLIVEIRA, Anderson Machado de. Dispensa da Cor e Clero Nativo: poder eclesiástico e sociedade católica na América Portuguesa (1671-1822). Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial. Dimensões do catolicismo português / Rafael Chambouleyron & Karl-Heinz Arenz (orgs.). Belém: Editora Açaí, volume 3, 2014.

OLIVEIRA, Ricardo Jorge Carvalho Pessa de. Sob os auspícios de Trento: Pombal entre a Prevaricação e o Disciplinamento (1564-1822). Tese de doutoramento. Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Departamento de História, 2013.

PAIVA, José Pedro. A administração diocesana e a presença da Igreja. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.) – História Religiosa de Portugal. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. II.

PAIVA, José Pedro. A Igreja e o poder. IN: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.) – História Religiosa de Portugal. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. II.

PAIVA, José Pedro. As visitas pastorais. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Direção). História Religiosa de Portugal. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. II.

PAIVA, José Pedro. D. Sebastião Monteiro da Vide e o Episcopado do Brasil em Tempo de Renovação (1701-1750). IN: FEITLER, Bruno, SOUZA, Evergton Sales (Orgs.) – A Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

PAIVA, José Pedro. Definir uma elite do poder: os bispos de Portugal (1495-1777). IN MONTEIRO, Nuno Gonçalo; CARDIM, Pedro; CUNHA, Mafalda da. Optima pars. Elites Ibero-Americanas do Antigo Regime. Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa, 2005.

PAIVA, José Pedro. Os bispos de Portugal e do Império, 1495-1770. Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2006.

PAIVA, José Pedro. Os mentores. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.) – História Religiosa de Portugal. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. II.

PAIVA, José Pedro. *Os baluartes da fé e da disciplina. o enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011

PALOMO, Frederico. A contra-reforma em Portugal – 1540-1700. Livros Horizonte, Lisboa, 2006.

RAMINELLI, Ronald. Impedimentos de cor: mulatos no Brasil e em Portugal c. 1640-1750. VARIA HISTÓRIA, Belo Horizonte, vol. 28, n. 48, jul/dez 2012.

RODRIGUES, Aldair Carlos. Poder eclesiástico e inquisição no século XVIII luso-brasileiro: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social. Tese de doutorado, São Paulo, 2012.

RODRIGUES, José Damião. Sociedade, Família e Poder na Península Ibérica. Elementos para uma História Comparativa / Sociedad, Familia y Poder en la Península

Ibérica. Elementos para una Historia Comparada, Lisboa, Edições Colibri / CIDEHUS – Universidade de Évora / Universidad de Murcia, 2010.

RODRIGUES, Maria José Lobato. A educação feminina no Recolhimento do Maranhão: o redefinir de uma instituição. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2010.

RURBERT, Arlindo. Historia de la Iglesia en Brasil, Ed. Mapfre, Madrid, 1992.

SANTOS, Nivaldo Germano dos. Discórdias da monarquia: os poderes régios e episcopais no Estado do Maranhão, 1677-1750. Dissertação de mestrado. Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2014.

SANTOS, Patrícia Ferreira dos. Carentes de justiça: juízes seculares e eclesiásticos na “confusão de latrocínios” em Minas Gerais (1748-1793). Tese de Doutorado, USP, São Paulo, 2013.

SANTOS, Patrícia Ferreira dos. Poder e palavra: discursos, contendas e direito de Padroado em Mariana (1748-1764). Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de São Paulo – USP. São Paulo, 2007.

SARAIVA, Antônio José. Inquisição e cristãos-novos. Lisboa: Editora Estampa, 1985.

SILVA, Francisco de Paula e (Dom). Apontamentos para a História eclesiástica do Maranhão. Bahia: Tipografia de São Francisco, 1922.

SOUZA, Evergton Sales. Estruturas do enquadramento do cristianismo: o episcopado no Brasil de Setecentos. Texto resultante da comunicação apresentada na sessão do Seminário de História Religiosa Moderna realizada a 19 de outubro de 2010 na UCP.

SOUZA, Evergton Sales. Mística e moral no Portugal do século XVIII. Achegas para a história dos jacobeus. IN: SOUZA, Evergton Sales; BELLINI, Ligia; SAMPAIO, Gabriela dos Reis (Orgs). Formas de Crer. Ensaios de história religiosa do mundo luso-afro brasileiro, séculos XIV-XXI. Salvador: Edufbam Corrupio, 2006.

TERRICABRAS, Ignasi Fernández. Entre ideal y realidad: las elites eclesiásticas y la reforma católica em la España del siglo XVI. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo; CARDIM, Pedro; CUNHA, Mafalda Soares da (Orgs.). *Optma pars: Elites Ibero-Americanas do Antigo Regime*. Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa, 2005.

TORRES, Max. S. Hering. La limpieza de sangre. Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos. *Hist. Crit.* No. 45, Bogotá, septiembre-diciembre 2011.

TRINDADE, Ana Cristina Machado Trindade. O episcopado de dom frei Manuel Coutinho, 1725-1741. Doutoramento em Letras, Área de especialização: História Moderna. Universidade da Madeira, 2011.

VAINFAS, Ronaldo. Trópico dos pecados. Moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VIVAS, Rebeca C. de Souza. Aspectos da ação episcopal de D. José Botelho de Matos sob a luz das relações Igreja-Estado (Bahia, 1741-1759). Salvador, 2011.

ZANON, Dalila. A Ação dos Bispos e a Orientação Tridentina em São Paulo (1745-1796). Dissertação de mestrado, Campinas, SP, 1999.

PACHECO, Felipe Condurú. História eclesiástica do Maranhão. São Luís: S.E.N.E.C. / Departamento de Cultura, 1969.

