

A Mitra que se levanta para a salvação das almas: a disciplina católica no mundo luso-americano do século XVIII¹.

DURVAL SATURNINO CARDOSO DE PAULA²
MARA REGINA DO NASCIMENTO³

Resumo: O artigo busca refletir sobre a dinâmica de o aparato disciplinar católico luso-americano no século XVIII. Entretanto, extrapolando o limite temporal do *Século das Luzes*, busca-se perceber na legislação eclesiástica de Portugal e de suas adjacências a relação estrita com as disposições de Trento, para a construção, no âmbito disciplinar, da religião que se queria ter e possuir, tanto no reino, quanto em suas colônias.

Palavras Chave: História. Catolicismo. Disciplina. América. Portugal.

Resumen: El artículo pretende reflexionar sobre la dinámica del aparato disciplinario luso-americano católico en el siglo XVIII. Sin embargo, más allá del límite de tiempo de la Ilustración, busca entender en la legislación eclesiástica de Portugal y su vecindad la estrecha relación con las disposiciones de Trento, para la construcción, en lo escopo disciplinario, de la religión que querían tener y poseer, tanto en el reino, y en sus colonias.

Palabras Clave: Historia. Catolicismo. Disciplina. América. Portugal.

1. Pesquisa desenvolvida com bolsa PIBIC/FAPEMIG/UFU por meio de Plano de Trabalho intitulado “Festas Católicas, Práticas de Devoção e Diretrizes Eclesiásticas no Oeste Mineiro. Séculos XVIII e XIX”, parte componente do Projeto de Pesquisa “Práticas de devoção católica e vida religiosa no extremo oeste de Minas Gerais (século XVIII)”.

² Graduado em História pela Universidade Federal de Uberlândia. Bolsista de Iniciação Científica da Fapemig. É pesquisador do NEEMG- Núcleo de Estudos sobre Escravidão em Minas Gerais –UFU e do Centro de Estudos da Religião Pierre Sanchis – UFMG.

³ Doutora em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2006), professora Adjunta III do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia e orientadora desta pesquisa.

INTRODUÇÃO:

A morada celeste se faz na Terra: da ordem para que não haja a desordem.

É de longa data a percepção calcada na escatologia cristã que transforma o mundo terreno reflexo da mansão divina. Ou mesmo de, justificar a ordem para que, não haja a desordem, na pessoa do próprio Cristo, ou na morada celeste.

Georges Duby (1982), no esforço de buscar compreender as imagens da sociedade medieval tripartida nos mostra que, como a morada celeste una e trina, assim deveria ser a morada terrena. Para este autor “*de fato, o importante é determinar, entre o emaranhado, entre a desordem do universo sublunar, quais os eixos de uma construção harmoniosa que pareça corresponder aos desígnios do criador*” (DUBY, 1982:14).

Adalberão, bispo de Laon nos anos vinte do século XI, assim descrevia a sociedade na Idade Média Central:

Tripla é pois a casa do senhor que crê una: em baixo, uns rezam, outros combatem, outros ainda trabalham; os três grupos estão juntos e não suportam ser separados, de forma que sobre a função de um repousam os trabalhos dos outros, todos por sua vez entreajudando-se. (ADALBERÃO, séc XI, citado por DUBY, 1982, pp. 16-17).

A união do espiritual ao temporal constitui-se num fenômeno ascendente. Igreja e Estado ganham contornos no decorrer do medievo até o tempo da modernidade que dificilmente podem ser identificados e delimitados isoladamente. São vistos e entendidos dentro desse imaginário como partes de um só corpo. A representação do mundo terreno ao reflexo da morada de Deus, não suprime a existência das partes, mas as harmoniza numa ordem que além de ser dos homens é também de Deus. Sob dogmas como o de “*não há poder que não venha de Deus*” (S. Paulo) e os de que “*todos somos súditos dos reis e dos duques que os reis governam*” (S. Pedro) estão assentados os pilares escatológicos para o entendimento desse tipo de sociedade.

Os dogmas da Igreja criada por Pedro, agindo sob orientação do próprio Cristo, sem dúvidas, são os dogmas da igreja enquanto instituição religiosa oficial do Estado português que vimos constituir o Império Ultramarino de Portugal. Consolidada como a instituição religiosa oficial dos reis de Portugal, a Igreja caminha interpenetrada ao Estado português, estando presente nos momentos mais fugidios e mais decisivos da história que se conta e se constrói no além mar, a partir do século XV e do XVI. A interpretação profética da conquista e da expansão não só justifica, mas como também legitima, o título agregado por D. Manuel de o *senhor da*

conquista, navegação e comércio da Etiópia, Pérsia e Índia após o retorno de Vasco da Gama de sua primeira viagem à Índia, realizada nos anos de 1497 (THOMAZ, 2008, p.41).

Como parte também da Disciplina eclesiástica, percebemos que a organização da sociedade tripartida, sob o reflexo dos símbolos que compõem a Santíssima Trindade, estabelece parte do arcabouço escatológico da sociedade que se almejava ter. Esta sociedade, fora sempre revisitada e (re)significada por meio dos designados Concílios Ecumênicos.

Do ponto de vista político, José Rivair Macedo nos diz que os concílios “*revelam plenamente a dimensão do poder da Igreja e os meios de que dispunha para organizar e dirigir a sociedade cristã*” (MACEDO, 2008, p. 23). No plano disciplinar, tornam-se primordiais, pois é neles, que se estabeleciam os caminhos a serem trilhados pelo clero e sua prole. Para Macedo, diversos foram os concílios locais e provinciais que acompanharam a história da cristandade, e em contraponto, poucos foram os ecumênicos, cuja dimensão era universal (idem).

Dentre os que estabeleceram uma mudança mais drástica no modo católico de decodificar o mundo, destaca-se o Concílio Ecumênico de Trento (1545-1563), o qual canalizou os anseios da denominada Contrarreforma.

Sobre o Concílio de Trento como marco da Contrarreforma, enumera Luiz Carlos Villalta algumas das posições a serem assumidas pela sociedade que se queria ter e possuir. São elas:

A confirmação dos sete sacramentos (batismo, crisma, matrimônio, penitência, ordenação, comunhão e extrema-unção) e do papel do homem na sua própria salvação (embora aceitasse como crucial a intervenção de Cristo na redenção da alma); a exaltação da Virgem e dos Santos; a não-aceitação da Bíblia e da missa em língua vulgar (os documentos litúrgicos, especialmente o Missal, deviam ser publicados apenas em latim); e, finalmente, a recomendação da publicação de um Índice de livros proibidos. (VILLALTA, 2007, p.20).

Ao defender uma abordagem mais complexa da conjuntura da Contrarreforma, Michael Mullett nos diz que esta deve ser entendida para além da simples reação à Reforma Protestante (MULLETT, 1985, p. 23). Visto desse modo, nos diz o autor que a necessidade de reforma, observada num longo tempo, nota-se presente nos concílios da Igreja desde o século XV e princípios do XVI (idem).

Michael Mullett identifica dois modos ou fases da dita Contrarreforma. A primeira delas descreve como sendo a italiana, constituindo a reação inicial a Reforma Protestante da Alemanha, iniciada em 1517 (idem, p. 20). Com esta, há o esforço de manter a Itália fora do “*contágio do protestantismo, utilizando os mecanismos repressivos da Inquisição e o Index dos livros proibidos*”. Afirma o autor que “*a Igreja adotou uma mentalidade defensiva e assustada*

apropriada a uma instituição que estava a ser, ao que parecia reduzida aos seus redutos mediterrâneos". A segunda fase, por sua vez, fora atingida antes e após o Concílio de Trento por uma *"perspectiva mundial em que o espírito de defesa deu lugar ao de ataque e de missão"* (idem, pp. 20-21).

Como tratamos nas páginas seguintes do presente artigo a adaptação das disposições tridentinas à realidade da América portuguesa podem ser identificadas em *As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*⁴ (1707) Cumprindo as diretrizes expostas por Trento, esta legislação, como a primeira da América portuguesa, constitui-se nas normas para a regulamentação do catolicismo colonial. Ao refletir sobre o Sínodo Diocesano donde foram aprovadas as Constituições nos afirma Silva que "emerge a comunidade católica que se queria [...], mas nela, também se reflete aquela mesma que resistia em se converter". E continua: "Na letra do prescrito e as entrelinhas do vivido. As malhas das normas tão detalhadamente urdidas para alcançar o imponderável das humanas sinuosidades" (SILVA, 2011, p.137).

No caso das Minas dos setecentos, não poderia ser diferente. Contemporâneo à promulgação de *As Constituições da Bahia*, a colonização do território mineiro, pode ser compreendido como uma mescla entre a ordem e a desordem. Uma mescla entre a sociedade que se almejava alcançar (por meio das diretrizes de Trento) e uma outra sociedade a que se contrapunha (a vivida, a estabelecida para além dos tentáculos barrocos de controle que não conseguiram acompanhar a ocupação do território das Minas, a fundação de vilas e a constituição de altares neste território).

MATERIAIS E MÉTODO

A pesquisa fora realizada por meio de leitura, sistematização e interpretação de fontes eclesíásticas do século XVIII localizadas em arquivos da região do Triângulo Mineiro⁵, ou em arquivo digital da Biblioteca Nacional de Portugal⁶.

⁴ ARCEBISPADO DA BAHIA. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707)/ Sebastião Monteiro da Vide. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

⁵ Destaque para o Arquivo Municipal da cidade de Paracatu. Lá se encontra poderoso arcabouço documental referente a história religiosa da região genericamente conhecida no século XVIII como *Sertão Oeste das Minas*.

⁶ <<http://www.bnportugal.pt/>>.

Utilizamos como método de pesquisa, a leitura e a análise qualitativa destas fontes em contraponto com a bibliografia especializada sobre o tema. Montamos um acervo donde classificamos os documentos encontrados por data e conteúdo, e logo em seguida, realizamos a leitura, transcrição e interpretação dos mesmos.

DISCUSSÃO

A Escatologia Lusitana e fragmentos de suas Diretrizes

Da extensa exposição de que trata o *Apparato para a Disciplina e Ritos Ecclesiasticos de Portugal*⁷, escrito por Dom Francisco de Almeida, acadêmico da Academia Real de História Portuguesa, nos anos de 1735-1737, fica-nos algo de singular na busca da compreensão da História da Igreja lusitana.

Dedicada ao rei Dom João V, a obra coloca-se em posição de destaque na produção acadêmica do período. Assim escreve Dom Francisco de Almeida: “*Ofereço esta obra aos reais pés de V. Majestade, na certeza de que há que ser benignamente aceita de sua incomparável proteção; não pelo autor que a apresenta, mas pela alta matéria de que trata*”⁸. É forte o indício, pela assertividade das palavras do autor do documento, que ser dedicada ao rei, e receber deste a permissão para a publicação, significava que a obra estaria benignamente aceita para sua incomparável proteção. A produção apresenta-se então, “*amparada com o forte escudo do real nome*” do rei. E por isso, enfatiza o autor: “*Nas outras obras é esta proteção um efeito do elevado espírito de V. Majestade, a que o move a grandeza do seu ânimo. Nesta obra, porém, será devida que V. Majestade pague à piedade, e à mesma justiça*”⁹.

Trata, para Dom Francisco de Almeida, da necessidade de instrução dos vassallos daquele reino. Feito que se faria seguindo as orientações do próprio Constantino (o primeiro imperador católico) “*de amparar, proteger e defender tudo quanto pertencia a Igreja Católica*”¹⁰.

7. ALMEIDA, Francisco de, 1701-1745. *Apparato para a disciplina, e Ritos Ecclesiasticos de Portugal*. Lisboa Occidental : na Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1735-1737. - 4 v. Arquivo Digital da Biblioteca Nacional de Portugal. Disponível In: <http://www.bnportugal.pt/> acesso em 20/10/2011.

8. ALMEIDA, Francisco de. “Dedicatória”. Tomo Iº, 1735-1737, sem página.

9. Idem, Op. cit. sem página.

10. Idem, Op. cit. sem página.

Antes de mais, acreditamos que seja necessária uma rápida explanação, do que trata o documento como um todo. O *Apparato para a disciplina* está dividido em quatro tomos, cada qual, articulado por uma linha de raciocínio única: a de justificar que a hierarquia existente na Igreja, era, não menos, fundada na pessoa do próprio senhor Jesus Cristo que governara pessoalmente por algum tempo a Igreja Católica. Justificar ainda que, após sua sacrossanta paixão, destinou a Pedro a função de ser seu vigário e representante, sendo confirmada na sua pessoa a hierarquia dos seus sucessores, todos os governadores da Igreja Católica.

Afirma Dom Francisco de Almeida que, a partir do momento que o senhor ressuscitado entregara a Pedro as chaves da Igreja, tornou-se esse superior a todos os apóstolos. E logo, iniciou o mesmo santo a exercitar sua jurisdição. Cristo passara a esse apóstolo a função de “disseminar a doutrina evangélica, a redenção do gênero humano”¹¹ e a adoração ao senhor ressuscitado; de fundar e de consolidar a Igreja Católica; de “por fim a jurisdição da Sinagoga” de ser o “primeiro a pregar e de confirmar com milagres a sua doutrina”. Assim, ao mesmo tempo em que, ia “pregando e convertendo, instituía leis, delimitava territórios, constituía bispos, e ia construindo o corpo da disciplina eclesiástica”¹².

Nessa linha de pensamento, defendia Dom Francisco:

Não me é necessário examinar agora, se todos os graus da hierarquia eclesiástica foram instituídos por Cristo senhor nosso, e postos em prática desde o princípio da Igreja, sobre que há várias opiniões, e é matéria largamente disputada entre os autores; só me basta advertir, que **a hierarquia eclesiástica em cada uma das suas partes foi instituída por Cristo [negritos nossos]**, ainda que não fossem logo conferidas separadamente todas as diferentes Ordens, e graus da mesma hierarquia, a que hoje chamamos de Menores; mas ao tempo, que eram necessárias na Igreja, se conferiram pelo poder, que Cristo tinha dado, quando as instituiu; e no meio do terceiro século (tempo, em que foi eleito em Roma o Papa Cornélio) já se achava formada toda a hierarquia eclesiástica em todas as suas partes¹³.

Partindo da constatação dessa necessidade de justificação datada do século XVIII, fica o entendimento de que, essa mesma hierarquia via-se corriqueiramente questionada, sejam pelos próprios membros do clero que se viam injustiçados pela divisão de poderes da Igreja, sejam pelos estudos iluministas amplamente difundidos em toda a Europa. Estudos estes que buscavam fortemente libertar as ciências das amarras da religião. E sobre isso, nos afirma Márcia Moisés

11. ALMEIDA, Francisco de, 1735-1737. “Tomo I”, p.2.

12. Idem, Op. cit. p.03.

13. Idem, op. cit., pp.3-4.

Ribeiro (2003) que Portugal, no que se refere ao contato com tais ideários, está longe de ser uma exceção.

Na busca das origens, Dom Francisco de Almeida nos descortina uma urgente necessidade em colocar a Igreja da Espanha (quando nela se compreendia o que se chamava naquele tempo de reino de Portugal e Algarves) em ligação direta com o Patriarcado do Ocidente, o qual possuía na igreja de Roma a sede do catolicismo e da hierarquia nele existente. O Papa (na qualidade geral de supremo pastor, e “*cabeça visível da Igreja*”) tornou-se o herdeiro da missão apostólica de S. Pedro.

Roma, para Dom Francisco de Almeida, mesmo não sendo a primeira igreja patriarcal na ordem de fundação, foi a primeira a ter Pedro como bispo até os últimos dias de sua vida. Esta cidade torna-se então, o lugar onde esse apóstolo, por inspiração divina teria escolhido para ter como sua residência e determinado como morada permanente dos vigários de Cristo, os Sumos Pontífices.

Dom Francisco de Almeida busca convencer que a ordem de submissão, ou a hierarquia existente na própria Igreja fora instituída por Cristo, no momento que outorgou a Pedro a função de disseminá-la. Para isso, lança-se numa longa empreitada que busca reunir elementos, no sentido de tentar provar que as três primeiras Igrejas da cristandade foram patriarcais desde suas fundações¹⁴.

Mesmo reconhecendo que o termo *Patriarca* não era de uso corrente entre os Bispos nas épocas próximas que sucedem a fundação das Igrejas da Antiochia, Roma e Alexandria, busca Dom Francisco de Almeida (1735-1737) comprovar que essas já se configuram patriarcais desde suas fundações.

Do sentido etimológico da palavra *Patriarca*, afirma-nos o autor de “*Apparato para Disciplina e Ritos Eclesiásticos de Portugal*”, que sua origem vem do grego e significa “*primeiro ou o principal dos padres*”. Para Dom Francisco de Almeida “*antes do Concílio da Calcedônia [o quarto dos primeiros sete concílios da História do Cristianismo, realizado no ano de 451 na Ásia Menor] não era conhecido na Igreja o título de Patriarca, como indicativo de alguma*

14. Esses patriarcados eram assim constituídos: pela Igreja patriarcal da Antiochia, considerada por D. Francisco (1735-1737) como a primeira a ser fundada por S. Pedro; pela Igreja Patriarcal de Roma, segunda na ordem de fundação, e que se tornou centro fundador da Igreja e sede do Império Romano e pela Igreja Patriarcal da Alexandria, fundada por São Marcos a mando de Pedro.

dignidade". A palavra, antes do ano de 451 era conhecida no Velho e no Novo Testamento como o chefe ou o "principal de qualquer família"¹⁵.

Salienta também que, fora a partir do Concílio de Calcedônia que se passou a designar como *Patriarcas*, os Bispos de Alexandria, Antiochia, Roma, Jerusalém e Constantinopla como sinal de distinção no corpo da Cristandade¹⁶. Entretanto, adverte Dom Francisco de Almeida (1735-1737), para o fato de que, mesmo sendo esses considerados como os cinco principais patriarcados da Igreja, são muitos os casos em que os bispos dessas jurisdições não faziam uso corrente do termo de distinção.

E por isso, afirma: "Não só o Bispo de Roma deixou de usar o título de *Patriarca*, mas entre os outros quatro verdadeiros *Patriarcas* houve diversidade nesta matéria"¹⁷. Segundo o autor, somente o Bispo da Antiochia se consagrava como tal. Sendo o de Roma chamado Papa, e os demais de Arcebispos¹⁸. O que, no entanto, não retira desses a distinção e os privilégios dos Patriarcados, aliás, diga-se de passagem, os benefícios e honrarias destinados aos conhecidos Patriarcas é matéria de que tratam outros dos sete primeiros concílios Universais do Cristianismo, que também o tempo e a tradição confirmam.

O Concílio de Latrão IV, chamado por Dom Francisco de *Concílio Lateranense IV* (1215)¹⁹, traz para o corpo disciplinar da Igreja, assim como a tradição e o próprio passar dos tempos o fizeram, a confirmação dos privilégios e atribuições dos Patriarcas.

Sobre essa matéria trata o autor:

De tudo quanto fica referido se manifesta que ainda pelo discurso do tempo se foi exaltando a dignidade de *Patriarca* com vários títulos e preeminências; com tudo, logo que foram constituídos *Patriarcas* gozaram dos pontos principais da sua jurisdição, como era ordenar e constituir novos *Bispados*; tomar conhecimento das causas maiores de sua *Diocese*, castigar os *Bispos* e *Metropolitanos* negligentes, convocar os sínodos de toda a sua *Diocese* [...]²⁰.

Convém analisar mais profundamente cada uma das atribuições dos Patriarcas, pois, acredita-se que nelas parte da hierarquia que Dom Francisco de Almeida busca justificar se

15. ALMEIDA, Francisco de, 1735-1737, "Tomo I", p.42.

16. Idem, op. cit., p. 50.

17. Idem, op. cit., p.56.

18. ALMEIDA, Francisco de. 1735-1737, "Tomo I", p. 57.

19. Idem, op. cit., p. 102.

20. Idem, op. cit., pp.128-129

descortina. Para esse autor, as funções e atribuições delegadas a esses Patriarcas, também são tratadas como privilégios ou princípios da jurisdição Patriarcal.

Sobre o privilégio de erigir novos Bispados, também cabe a esse, segundo D. Francisco de Almeida a função de uni-los, caso fosse necessário²¹. Nesse caso, cabia ao Patriarca a incumbência de ordenar todos os Metropolitanos (título intermédio entre Patriarca e Bispo)²² e de confirmar os Bispos da sua Diocese, depois que eleitos por um sínodo provincial²³. Comunicava tal sagração por meio de *Cartas Formadas*²⁴, a este também recaía o direito de punição aos seus *sufragâneos*²⁵ entendidos como aqueles que recebem sufrágio, ou como Bispos de Dioceses que estão sujeitas ao Patriarca,²⁶ a disposição última, segundo o autor de o “*Apparato para Disciplina*” só fora retirada dos Patriarcas e destinada ao Sumo Pontífice com o Concílio de Trento (1545-1563)²⁷.

Outra distinção seria o uso do *Pálio*, que para o Padre Raphael Bluteau (1728) significa “*insígnia, e último ornamento das vestiduras Sacerdotais dos Sumos Pontífices, Patriarcas, Arcebispos, Primazes e Metropolitanos*”²⁸. Segundo D. Francisco de Almeida, o Papa Inocêncio III determinou no Canon V do *Concílio Lateranense IV*, que os Patriarcas se viam obrigados a “*receber o Pálio [grifo meu] do Sumo Pontífice e dar-lhe juramento, fidelidade e obediência*”²⁹, e caberia ao Patriarca abençoar com o *Pálio* os seus *sufragâneos*. Entretanto, nos afirma o autor de o “*Apparato para a Disciplina*” que o uso do *Pálio* dentre os prelados recebeu diretrizes no decorrer dos tempos. Por meio de Decreto do Papa Clemente III os *Patriarcas* somente possuíam autorização para utilizá-los dentro das suas Dioceses, os *Metropolitanos* nas suas províncias e os

21. A Idem, op. cit., p.93.

22. BLUTEAU, Raphael. Vocabulário Português e latino. Lisboa: Oficina de Pascoal da Sylva, 1713. In: <http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/1/metropolitano>, acesso em: 14/01/2012.

23. ALMEIDA, 1735-1737, op. cit., p.95

24. Correspondências que tinham a mesma função que as *comunicatórias*. Eram cartas escritas para avisar a todos os Metropolitanos da jurisdição do Patriarca com a notícia dos novos eleitos. ALMEIDA, 1735-1737, “Tomo I”, passim.

25. ALMEIDA, Francisco de. 1735-1737, “Tomo I”, p.107

26. BLUTEAU, Raphael. Vocabulário Português e latino. Lisboa: Oficina de Pascoal da Sylva, 1713. In: <http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/1/sufr%C3%A2gio>, acesso em: 14/01/2012.

27. ALMEIDA, op. cit., p.98

28. BLUTEAU, Raphael. Vocabulário Português e latino. Lisboa: Oficina de Pascoal da Sylva, 1713. In: <http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/1/palio>, acesso em: 14/01/2012.

29. ALMEIDA, Francisco de. 1735-1737, “Tomo I”, p.107

Bispos nas suas Paróquias³⁰. Somente o Papa, possuía a jurisdição de usar o *Pálio* em todas as missas que celebrava e ainda de determinar seu uso pelos demais prelados.

Outros dos privilégios oriundos do IV Concílio Lateranense, era a autorização para que os *Patriarcas* da Alexandria, Constantinopla, Antiochia e Jerusalém pudessem “*trazer cruz levantada em todas as terras do mundo onde não estivesse o Papa, em toda a parte, e em território alheio [e nesse caso, sem lançar bênçãos ao povo]*”³¹. Outro aparato de distinção estava a autorização para “*trazer uma luz ou tocha acesa por sinal distintivo de suas dignidades*”³².

Um dos mais sublimes privilégios dos *Patriarcas* está na necessidade de Roma possuir cinco Igrejas Patriarcais ou Basílicas³³, reservadas uma para cada Patriarcado. A basílica de São João de Latrão pertenceria ao Papa (“*que em algum dia se chamou Patriarca*”³⁴), a de São Pedro no Vaticano destinada ao *Patriarca* de Constantinopla, a de São Paulo na Via Ostiense ao de *Alexandria*, a de Santa Maria Maior e São Lourenço, localizadas fora dos muros da cidade de Roma, estariam reservadas aos *Patriarcas* da Antiochia e Jerusalém, respectivamente³⁵.

O intento de justificar a hierarquia existente na Igreja, conteúdo primordial de que trata o “*Apparato para a Disciplina*” está assentado na constatação de que no tempo dos apóstolos não havia outra divisão do Império e do mundo que pudesse servir de regra ao Apóstolo Pedro para fundar (ou mandar fundar) e constituir os patriarcados. O que de certa maneira, também contraria uma opinião corrente na época dos setecentos lusitanos da afirmação de que os apóstolos somente cuidaram em pregar e converter, sem fazer distinção no seu tempo de jurisdições superiores e inferiores dentro da própria igreja. Afirma-nos Dom Francisco que, desde o seu princípio, fora necessário mediar à ambição, o orgulho e a desordem trazidos pela distinção de magistrados em ordem e hierarquia eclesiásticas.

Relegando ao próprio Cristo a necessidade de constituir hierarquias na Igreja, tornava-se, de certa maneira, a mesma inquestionável. A hierarquia transforma-se em corpo, onde o funcionamento de cada membro no seu devido lugar torna-se vital para harmonia da morada terrena a espelho da morada Divina. Criada pelo próprio Messias, essa ordem de subordinação

30. Idem, op. cit., p. 109.

31. Idem, op. cit., p. 125.

32. Idem, op. cit., pp127-128.

33. Idem, op. cit., p.127.

34. Idem, ibidem.

35. Idem, op. cit., pp-127-128.

não estava em condição de ser julgada, e muito menos, questionada. Isso leva-nos a uma leitura do *Apparato para a Disciplina, e Ritos Ecclesiasticos de Portugal* como um objeto, um discurso que permite uma leitura acerca dos sistemas de significação do Antigo Regime. O Apparato funciona, assim, como um discurso que procura codificar, organizar e regular condutas e, ao mesmo tempo, dar sentido a estas. Portanto, tem por objetivo justificar que a origem da instituição dos patriarcados e metrópoles eclesiásticas; da divisão dos territórios patriarcais, metropolíticos e episcopais foram feitos nos tempos dos apóstolos, iniciada pelo próprio Cristo ao tornar Pedro, a “cabeça” da Igreja Católica e fundador dos patriarcados de Roma e da Antiochia, sendo também o mandatário de Marcos o apóstolo que criou o patriarcado de Alexandria.

Faz-se necessário tal digressão, pois é nela, no caso da História da Igreja de Portugal, que encontramos a justificação para termos e práticas correntes do catolicismo como “patriarcal”, “episcopado”, “bispados”, “arcebispados”, “paróquias”, todos, de amplo e difundido uso nos discursos e ações eclesiásticas em diversos tempos e lugares.

Embora se tenha no documento analisado, uma crescente necessidade em delimitar e justificar as partes da Igreja, dividida por ordem de submissão, dentro de uma hierarquia, não há em momento algum nesse documento analisado, a presença ou foco de ideário de desprender tal Igreja de uma noção de corpo que, muito se difundira nos tempos medievais se espalhando por toda a história da igreja católica.

O Império Ultra-marino Português e a Escatologia Cristã

Calcada na ideia de uma unidade do Império Romano, como já referido acima, que, desde Constantino colocou a Igreja Católica em posição superior e dominante, sobreviveu um argumento teológico ou profético de origem judaico-cristã: a teoria dos quatro impérios. E esta se assenta numa visão profética de Daniel (7,1-14):

1. No primeiro ano do reinado de Baltazar, rei da Babilônia, Daniel, estando em seu leito, teve um sonho e visões surgiram em seu espírito. Consignou por escrito esse sonho e a substância dos fatos.
2. Assim se manifestou: Via, no transcurso de minha visão noturna, os quatro ventos do céu precipitarem-se sobre o Grande Mar.
3. Surgiram das águas quatro grandes animais, diferentes uns dos outros.
4. O primeiro parecia-se com um leão; mas tinha asas de águia. Enquanto o olhava, suas asas foram-lhe arrancadas, foi levantado da terra e erguido sobre seus pés como um homem, e um coração humano lhe foi dado.

5. Apareceu em seguida outro animal semelhante a um urso; erguia-se sobre um lado e tinha à boca, entre seus dentes, três costelas. Diziam-lhe: “Vamos! Devora bastante carne!”
6. Depois disso, vi um terceiro animal, idêntico a uma pantera, que tinha nas costelas quatro asas de pássaro; tinha ele também quatro cabeças. O império lhe foi atribuído.
7. Finalmente, como eu contemplasse essas visões noturnas, vi um quarto animal, medonho, pavoroso e de uma força excepcional. Possuía enormes dentes de ferro; devorava, depois triturava e pisava aos pés o que sobrava. Ao contrário dos animais precedentes, ostentava dez chifres.
8. Como estava ocupado em observar estes chifres, eis que surgiu, entre eles outros chifre menor, e três dos primeiros foram arrancados para dar-lhe lugar. Este chifre tinha os olhos idênticos aos olhos humanos e uma boca que proferia palavras arrogantes.
9. Continuei a olhar, até o momento em que foram colocados os tronos e um ancião chegou e se sentou. Brancas como a neve eram as suas vestes, e tal como a pura lã era sua cabeleira; seu trono era feito de chamas, com rodas de fogo ardente.
10. Saído de diante dele, corria um rio de fogo. Milhares e milhares o serviam, dezenas de milhares o assistiam! O tribunal deu audiência e os livros foram abertos.
11. Olhei então, devido à balburdia causada pelos discursos arrogantes do chifre, olhei até o momento em que o animal foi morto, seu corpo subjugado e a fera jogada ao fogo.
12. Quanto aos outros animais, o domínio lhes foi igualmente retirado, mas a duração de sua vida foi fixada até um tempo e uma data.
13. Olhando sempre a visão noturna, vi um ser, semelhante ao filho do homem, vir sobre as nuvens do céu: dirigiu-se para o lado do ancião, diante de quem foi conduzido.
14. A ele foram dados o império, glória e realeza, e todos os povos, todas as nações e os povos de todas as línguas serviram-no. Seu domínio será eterno; nunca cessará e seu reino jamais será destruído³⁶.

Segundo Luiz Filipe F. R. Thomaz (2008, p.51) a visão do profeta Daniel nos leva a conhecer também a revelação profética de um quinto império que precederia os quatro concordados na exegese cristã, a saber, o dos assírios, dos persas, dos gregos e dos romanos. E esse seria o império do reino dos santos do altíssimo. “*Um império messiânico definitivo e eterno*” (Idem, ibidem). Diz-nos o autor que há indícios de que, D. Manuel sonhava em constituir esse tipo de império messiânico. Construir o império profetizado por Daniel e que daí por diante não se perdeu nas demais exegeses do catolicismo lusitano, sendo também profetizado pelo padre Antônio Vieira (1983) em sua obra *Livro Antepimeiro da História do Futuro*. E para a construção desse império, tornava-se necessário a expansão, a conquista e a conversão.

Afirma-nos Luis Filipe Thomaz que era sempre corrente a associação do reino de Dom Manuel a uma missão profética e messiânica. E sobre isso, ele diz:

A ideia mais difundida é a de que Deus escolheu os pequenos para confundir os grandes. Isso se aplica, antes de tudo, ao acesso de D. Manuel à realeza. Sexto na ordem de sucessão ao trono quando nasceu, ele subiu graças ao desaparecimento de todos os seus predecessores. A ideia de uma misteriosa eleição divina era evidente; e o paralelo com rei Davi – o filho caçula escolhido por Deus para reinar sobre seu povo, e a figura

36. A BÍBLIA sagrada: antigo e novo testamento. São Paulo: Editora Ave Maria, 2008, 73ª edição, p.1199.

messiânica com excelência no Antigo Testamento – era muito surpreendente (THOMAZ, 2008, p. 86).

Não somente D. Manuel era o escolhido para a eleição divina, como também esta dádiva se estenderia ao povo português. Afirma o autor: “*a misteriosa eleição divina não se limita apenas a D. Manuel, mas (pela mesma razão: predileção de Deus pelos pequenos), se estende a todo o povo português, o que é, talvez, o elemento mais original da ideologia manuelina* (THOMAZ, Op. Cit. p, 88). Como povo escolhido estava os portugueses a desbravar o mundo além mar a procura de “*cristãos e especiarias*”.

O Padroado Régio

Ao escrever sobre o *Império Marítimo Português*, Charles R. Boxer (2002) nos diz que um dos mais fiéis exemplos da união indissolúvel entre a Cruz e a Coroa encontra-se no exercício do Padroado Régio pela Igreja lusitana no Ultramar.

Sobre o conceito de Padroado português, nos diz:

O Padroado português pode ser amplamente definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à coroa de Portugal como patrona das missões e instituições eclesiásticas católicas romanas em vastas regiões da África, da Ásia e do Brasil (BOXER, 2002, p.243).

Referindo-se sobre a instituição do Padroado, afirma-nos Riolando Azzi (1992) que, esta está “*ligada intimamente à Ordem dos Templários, e à Ordem de Cristo, sua herdeira*” (AZZI, 1992, p.162). Sugere que, poucos anos após a extinção da Ordem dos Templários, D. Dinis fundou em “*Santarém uma nova instituição religiosa, a Ordem de Cristo, aprovada pelo papa João XXII a 14 de março de 1319*” (Idem, ibidem) e essa nova ordem passou então, a ter posse sobre os bens dos Templários.

1522. O papa Adriano conferiu a Dom João III a dignidade de grão-mestre da Ordem de Cristo, o que foi também transmitido, posteriormente a todos os reis de Portugal seus sucessores (Idem, Op. cit., p. 163).

A Ordem de Cristo foi herdeira não somente dos bens, mas também da incumbência da conquista e da conversão, antes praticada pelos Templários. A mesma também foi contemplada pela Santa Sé com a “*jurisdição eclesiástica sobre as terras que haviam conquistado e que não pertenciam a nenhuma diocese*” (AZZI, 1992, p.163).

Mas somente em 1551 a Ordem foi formalmente incorporada à Coroa portuguesa através da bula papal *Praeclara Charissimi in Christo*. Na ocasião, o papa Júlio III concedeu a d. João III e seus sucessores os mestrados da Ordem de Santiago e de Avis para que as administrasse juntamente com a Ordem de Cristo. Segundo Riolando Azzi, foi nesse momento que o papa Júlio III “*anexou e incorporou para sempre, [...] o grão-mestrado das três Ordens (de Cristo, de São Tiago e de São Bento) à Coroa de Portugal*” (AZZI, 1992, p. 163).

Com base nos dizeres de R. Azzi fica o entendimento de que, o Padroado Régio não pode, pura e simplesmente, ser entendido como a usurpação do poder da Igreja pelos reis de Portugal. Assistimos nesse contexto, a união consentida dos poderes políticos (de exercício da realeza) aos de grão-mestre das ordens militares e religiosas o que permitia aos monarcas portugueses, o pleno e simultâneo exercício do poder civil e religioso.

O crescimento do Padroado fora dos mundos europeus, afirma Charles R. Boxer, se deu, de certa maneira, pelo fato de os papas da Renascença não se mostrarem “*interessados na evangelização dos mundos abertos pelas descobertas portuguesas e espanholas*” (BOXER, 2002, p.243). E com esse crescimento do Padroado era também ascendente a transferência de poderes e privilégios da Igreja para os monarcas³⁷.

Com base no afirmado acima, é possível compreender o porquê, em imensa maioria, as construções e fundações de capelas e igrejas no período colonial tenham sido de provisão da Coroa e não do pontificado romano. Como relação de troca estava em voga à concessão por parte da Igreja de amplos poderes à monarquia, dentre eles os de “*propor bispos para as sés coloniais vagas (ou então recém-fundadas), cobrar dízimos e administrar alguns impostos eclesiásticos*” (BOXER, 2002, p.143) que por sua vez, tornava-se responsável pela “*manutenção da hierarquia eclesiástica e o envio de missionários para converter os pagãos*” (Idem, ibidem).

37. Ao buscar compreender a transferência de parte do exercício do poder religioso para a Coroa de Portugal através do Padroado Régio fica também a necessidade de observar tal relação para além da noção de “desinteresse” por parte dos papas da Renascença, explicitada por Charles R. Boxer. Entendendo o Padroado Régio como fruto de seu tempo, percebe-se que a união entre o temporal e o espiritual não se manifesta apenas pelo jogo de interesses. Desde Constantino (séc. IV) o caminhar da história do cristianismo nos contempla com uma união tal, entre poder político e religioso que torna complexa a relação entre Igreja e Estado. A exegese cristã, ao compreender e explicar o mundo cria um corpo de conhecimento que o torna parte da morada celeste. Sustenta e consolida o círculo religioso cristão através dos tentáculos movediços dos Estados monárquicos. O rei assim como Deus é uno no exercício do poder. Assistimos uma aproximação complexa entre o homem e Deus, que torna legítima a ação humana, seja pela guerra justa, pelas Cruzadas, pelas conquistas e pela evangelização cristã. O homem se vê como integrante essencial da expansão da fé cristã. E o Estado torna-se representante e propulsor dessa escatologia.

A partir do século XVI a administração religiosa dos novos territórios anexados à monarquia portuguesa passava a ser exercida pelo rei de Portugal. “[...] *Como grão-mestre da Ordem de Cristo, devia [o rei] também zelar pelo bem espiritual das colônias portuguesas* (AZZI, 1992, p.165). E para uma administração (política e religiosa) mais eficaz dessas colônias, o governo português fundou importantes instituições, com o objetivo de melhor manter-se nesse propósito. É nesse contexto que foram criados pelo rei D. João III a Mesa de Consciência e Ordens (1532)³⁸ e posteriormente por D. João IV o Conselho Ultramarino (1642).

Riolando Azzi caracteriza a Mesa de Consciência e Ordens como:

[...] uma espécie de departamento religioso do Estado, ou em outros termos, como uma espécie de ministério do Culto. [...] Seus despachos informativos ao rei diziam respeito a estabelecimentos piedosos de caridade, capelas, hospitais, ordens religiosas, universidades, resgates de cativos, paróquias e etc (AZZI, p.164).

Para Guilherme Pereira das Neves, além de tratar das matérias que eram da consciência do rei D. João III, a partir de 1551, quando o mestrado das Ordens de Cristo, Santiago e Avis passaram a ser de responsabilidade da Coroa portuguesa “a [até então] *Mesa de Consciência incorporou os assuntos relativos às Ordens de Cristo, Sant’Iago de Espado e São Bento de Avis, passando a denominar-se de ‘Consciência e Ordens’.*” (NEVES, 1997, p.25).

E o Conselho Ultramarino “era encarregado dos pareceres sobre questões coloniais, precedendo o arazoado do procurador da Coroa, e em seguida dos desembargadores” (idem). De fato, a maior função do Conselho foi a uniformização da administração do Império português.

Riolando Azzi afirma que, com a criação do Bispado do Brasil no ano de 1551 por meio da bula *Super specula militantis ecclesiae* do Papa Júlio III, o rei de Portugal aparece como “*figura religiosa de delegado da Santa Sé para a evangelização das novas terras*” (AZZI, p167), somando-se tal atribuição a de grão-mestre e administrador perpétuo da Ordem de Cristo, este se torna o verdadeiro administrador da Igreja no Brasil.

A “razão de Estado” e a prática do bom governo no Antigo Regime

Ao analisar a influência do que se conhece por “razão de Estado” nas novas formas de administração do Antigo Regime, principalmente na segunda e na terceira década do século XVIII, Mônica da Silva Ribeiro (2007), nos traz considerações, que se prestam a melhor

³⁸ Instituição esta que perdurou até 1833. Fora dissolvida por D. Pedro I, no Brasil e IV de Portugal (quando ocupava o trono português), visando com isso, diminuir os gastos com a administração e bens públicos.

compreender os usos de instituições como a Mesa de Consciência e Ordens e o Conselho Ultramarino como forma de melhor se administrar o Império ultramarino lusitano.

Segundo a autora a noção de “razão de Estado” não se inaugura nos setecentos, tampouco nos oitocentos. Para ela, pelo menos desde os Quatrocentos, já existem referências de tal utilização por diferentes teóricos (RIBEIRO, p.134), mas, segundo seu entendimento, fora nos séculos XVIII e XIX, que se percebe o uso amplo e difundido do termo.

A respeito dessa concepção, afirma-nos Mônica Ribeiro que, desde Maquiavel, ela se transmitia por meio da prerrogativa de que “*bons fins podiam ser usados como forma de se justificar maus meios*” (SKINNER, 1996 citado por RIBEIRO, p.134). Mesmo que não tenha utilizado textualmente o termo “Razão de Estado”, para a autora, são várias as razões que elegem Maquiavel como pioneiro a tratar dessa aceção. Sobre tal assunto, observa:

A partir de *O Príncipe* (1513), de Maquiavel, os defensores da ideia de “razão de Estado” puderam argumentar que os aspectos menos edificantes da prática política também deveriam ser reconhecidos e recomendados para que fosse possível alcançar o maior objetivo político: a conservação do Estado (RIBEIRO, op. cit., p.134).

Entretanto, para a autora supracitada, é na Itália do século XVI que se vê por meio de *Da razão de Estado*, de Giovanni Botero (1581) o uso literal do termo e uma preocupação menos idealizada do governo dos príncipes. Etribada em Luís Reis Torgal (1992), afirma-nos Mônica Ribeiro que Botero fora o responsável por “*crislianizar a ‘razão de Estado’ teorizada por Maquiavel*” (TORGAL, s/d. Apud BOTERO, 1991, p.09).

Segundo o que observa a historiadora Mônica Ribeiro, para Giovanni Botero, “*a ideia central de se conservar os Estados seria o principal objetivo da ‘razão de Estado’*. Nesse sentido, a preocupação com as virtudes da justiça e da liberdade seria o meio de se conseguir o amor dos súditos” (RIBEIRO, p.137). Entretanto, não demorou muito, para se perceber que a busca da justiça por si só, não seria suficiente para o bom governo. E assim, ainda no século XVI se considerou que, “*na medida em que a busca da justiça fosse incompatível com a conservação da República, poderia ser justificável praticar-se o útil em vez do correto*” (RIBEIRO, 2007, p.138).

Outro estudo de destaque para Mônica Ribeiro são os escritos de Thomas Hobbes (1640) sobre a relação da Igreja e do Estado. E para a síntese desse pensamento, enumera duas grandes obras do autor: *Do cidadão* (1640) e *Leviatã* (1651). Para a autora, em o *Leviatã*, Thomas Hobbes aprofunda os pressupostos enunciados em *Do cidadão* e “*trabalha a origem contratual do Estado*

e se mostra um grande defensor do absolutismo político. Para ele, o grande Leviatã é o Estado, em que a soberania seria uma alma artificial que daria vida e movimento a todo o corpo” (RIBEIRO, p.139).

Em Portugal a época de introdução dos primeiros estudos a tratarem de a “Razão de Estado” se inaugura nas primeiras décadas do século XVII (idem, p.140). Um tempo em que “*a crise financeira, administrativa e militar forçava a realização de reflexões sobre as matérias de governo*” (idem). Período também em que uma grande gama de intelectuais que se debruçavam sobre o estudo do termo, buscavam o destaque de “*uma nova problemática política, voltada para os aspectos técnicos e táticos do exercício do poder*” (HESPANHA; XAVIER, 1993. Apud RIBEIRO, p.140).

Segundo Márcia Ribeiro, o século XVIII pode ser entendido “*como um momento de inflexão para o surgimento de uma nova ‘Razão de Estado’, como uma prática a ser desenvolvida no império português*”. Uma possibilidade que segundo seu entendimento, não possuía espaço na sociedade e na política lusitana de antanho. Segundo nos afirma a autora, várias foram as questões que colaboraram para o surgimento de “*novas estratégias de governo e administração no reinado de D. João V (1706-1750), consubstanciadas na ideia de uma ‘Razão de Estado’*” (Idem, ibidem). Dentre elas, destaca a fundação da Academia Real de História em (1720) e a influência de estudos de autores “*estrangeirados*” sobre a realidade política portuguesa do período.

Sugere a autora que a noção de “*serviço ao rei com mérito e aplicação era praticada pela Academia, e estava ligada à necessária ‘atenção’ do rei a essa questão, caracterizando a ‘economia’ moral do dom*” (Idem, op. cit., p.142). Aliás, para ela, o entendimento desse outro conceito, torna-se vital para a compreensão mais ampla das diversas “*relações sociais e as expressões de serviço, clientela e amizade nesse período*” (RIBEIRO, 2007, p.142). Para ela “*percebendo-se o par dom e retribuição como uma espiral crescente de benefício, tinha-se a ideia de que a dívida fundada na relação entre liberalidade e gratidão era infinita*” (Idem, ibidem).

Ao que denominou de “*economia*” moral do dom, destaca

[...] o caráter devido das retribuições régias aos serviços prestados à Coroa, mostrando a existência de uma obrigatoriedade nos atos dos benefícios reais, que não dependiam somente de sua vontade, mas também de uma tradição muito forte do costume da retribuição (Idem, ibidem).

Qualquer análise que se faça entre a tradição pautada na lógica do dar e do receber, não é mera coincidência com o estudo realizado por Marcel Mauss (1974) sobre a *Dádiva e, em particular, da obrigação de retribuir os presentes* na ocasião em que analisa as sociedades arcaicas escandinavas. No que denominou de “fenômenos sociais totais” na arte e na lógica do dom e do contra dom englobam-se todas as espécies de instituições, sejam elas religiosas, jurídicas e morais (MAUSS, 1974, p.41), e de todos esses traços “*das coisas sociais em movimento*” destaca profundamente a lógica e o “*caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito e, no entanto, imposto e interessado dessas prestações*” (Idem, *ibidem*).

Retornando a influência da tradição do dar e do receber de que nos trata Mônica Ribeiro que influenciava as moveidias relações do mundo luso, afirma-nos a autora que, uma das novidades que nortearam as questões administrativas nas décadas de 1720 e 1730, em Portugal, estava inteiramente relacionada à noção de mérito que agora em muito se sobrepunha ao valor e à honra no trato da administração lusa (RIBEIRO, p.142). Para a autora “*essa noção [do mérito como elemento norteador da ‘razão de Estado’] viria a influir fortemente até mesmo na escolha de funcionários régios para o ultramar, bem como, em suas formas governativas no império português*” (idem). E a constituição da instituição da administração lusa e a nomeação dos funcionários da Mesa de Consciência e Ordens e do Conselho Ultramarino de Portugal estão longe de ser exceção nessas novas regras.

Para a autora, “*trata do surgimento de uma nova cultura política, com a Academia Real servindo como indicativo dessas mudanças*” (idem,p.143). E continua: “*Do descobrimento passava-se, nesse momento, para a preocupação em consolidar a expansão, através das ciências e das técnicas de fixação no terreno e de colonização*” (RIBEIRO, 2007, p.142).

Sobre os “estrangeirados” afirma-nos Mônica Ribeiro estribada nos estudos de Isabel Mota, que estes mesmos “*não estavam fora da cultura portuguesa por estar no estrangeiro, mas seriam aqueles que emitiriam um juízo crítico do país, apesar de participar dessa cultura criticada*” (idem).

Percebemos com os dizeres de Mônica Ribeiro o quão grande fora a influência da “razão de Estado” um fenômeno de racionalização, portanto, tipicamente moderno, para a reorganização política do Antigo Regime. Somos levados a acreditar que tradição e modernidade, termos aparentemente opostos, embasados nos estudos acima referidos não podem ser vistos como

excludentes e contrapostos nesta temporalidade. Ao contrário, conviviam juntos de forma complexa, o que torna impossível limitá-los ao campo dos termos binários e antagônicos.

Ainda sobre as formas de reorganização do Antigo Regime as necessidades típicas do século XVIII, afirma-nos Mônica Ribeiro que, a “*descoberta do ouro nas Minas foi um dos fatores representativos para se compreender a dinâmica imperial portuguesa [...], que constituía e interligava as redes das mais diversas regiões do ultramar entre si e com o centro*” (idem, p.145). Em suma, afirma-nos a autora que:

Essa ‘razão de Estado’ se apresentava então, no império português, como um claro indicativo do surgimento de novas estratégias de governo no[s] Setecentos, buscando-se uma maior racionalidade administrativa e uma preocupação crescente com um ordenamento político, econômico e fiscal que trouxesse maiores vantagens para a Coroa e seus súditos (Idem, p. 147).

Com a forte atuação do Padroado Régio na América Portuguesa, nesse contexto impulsionado por essa nova cultura de reorganização política do Antigo Regime, a autoridade do papa e da Santa Sé se faz tímida na vida religiosa da colônia. Salienta Riolando Azzi que “*por essa razão, toda a vida eclesiástica do Brasil depende praticamente da Mesa de Consciência e Ordens de Portugal, e não da Cúria Romana e da Santa Sé*” (AZZI, 1992, p.170). E sobre esse aspecto conclui: “*A Igreja do Brasil, em sua organização institucional, vincula-se estreitamente a Portugal*” (MOTA 2003. Apud RIBEIRO, p.243).

Entretanto, há que considerar a grande distância concreta e simbólica existente entre a Igreja que se funda na América portuguesa e a Igreja romanizada dos territórios europeus, o que imprime a instituição eclesiástica luso-brasileira características próprias. Afirma Riolando Azzi que:

Durante o período colonial, a Igreja do Brasil teve um caráter predominantemente leigo, por força da instituição do padroado. Os leigos participavam ativamente na construção das igrejas, nos atos do culto e na promoção de devoções. (AZZI, 1992, p.234).

Fragmentos da Realidade Eclesial na América Portuguesa Colonial

Depois de fundado o Bispado da Bahia em 1551, o Brasil se vê num vazio de mais de cem anos, até que, se fundasse outras dioceses (Idem, p.172). Em mesma proporção, o Brasil chega ao período de sua independência com apenas sete bispados: com o da Bahia (1551), com as

Dioceses de Pernambuco (1676), do Rio de Janeiro (1676), do Maranhão (1677), do Pará (1719), de Mariana (1745) e por último a Diocese de São Paulo em 1745 (idem, p.173).

Além do número escasso de bispados, desproporcionais, ao tamanho do território da colônia, R. Azzi nos traz outros elementos que muito dificultaram a atuação destes no Brasil. São eles: “*a escassez de bispos, as longas vacâncias entre um prelado e outro e a profunda dependência dos bispos do poder real*” (idem., p.172).

Outro agravante, como já citado no início deste artigo foi que, somente em 1707 o Brasil conheceu a sua primeira legislação eclesiástica, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, que podem ser compreendidas como uma adaptação do *Concílio de Trento*³⁹ à realidade brasileira. Antes dessa, vigorou-se no Brasil a legislação eclesiástica própria de Portugal. No caso de Portugal uma das mais conhecidas são *As Constituições Synodales do Bispado de Coimbra* (1548).⁴⁰ Outra Constituição que também pode ter possivelmente vigorado na América Portuguesa, até mesmo, paralelamente as Constituições do Arcebispado da Bahia, são *As Constituições Synodales do Bispado do Funchal* (1585)⁴¹ e não menos importante, *As Constituições do Arcebispado de Lisboa*(1588)⁴².

Igual a dificuldade encontrada para a construção de regimento eclesial próprio à realidade da América Portuguesa foi a aplicação dessa legislação. A atuação do Padroado Régio deu brecha, e acentuou a importância das comunidades leigas para a sobrevivência do catolicismo que, em muitos dos momentos vividos da história da Igreja no Brasil colonial e imperial criaram e sustentaram as diversas freguesias nessas terras.

39. IGREJA CATOLICA. *Sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez (1545-1563)*/ dedica e consagra, aos... Arcebispos e Bispos da Igreja Lusitana, João Baptista Reycend. - Lisboa : na Off. de Francisco Luiz Ameno, 1781. - 2 v. Arquivo Digital da Biblioteca Nacional de Portugal. disponível In: www.bnportugal.pt acesso em 22/10/2011.

40. COIMBRA. Diocese. *Constituições synodales do bispado de Coimbra*. - Coymbra : per Ião da Barreyra e Ião Alvarez, 1548. Arquivo digital da Biblioteca Nacional de Portugal, disponível In: www.bnportugal.pt acesso em 22/10/2011.

41. FUNCHAL, Bispado. *Constituições synodales do Bispado do Funchal / feitas & ordenadas por Dom Ieronymo Barreto, bispo do dito bispado*. - Em Lisboa : por Antonio Ribeiro, 1585. Arquivo digital da Biblioteca Nacional de Portugal, disponível In: www.bnportugal.pt acesso em 22/10/2011.

42. LISBOA, Arquidiocese. *Constituições do Arcebispado de Lisboa assi as antigas como as extrauagantes primeyras e segundas*. - Agora nouamente impressas.... - Lisboa : por Belchior Rodrigues : vendense na rua noua em casa de Ioam Lopez, 1588. Arquivo Digital da Biblioteca Nacional de Portugal, disponível In: www.bnportugal.pt , acesso em 22/10/2011.

A ideia de que o clero do período colonial tinha o caráter de funcionário eclesiástico, que recebia a cômputo do coroa portuguesa para realizar seus serviços religiosos, não explica todas as realidades vividas pelos religiosos católicos na América portuguesa do período. Afirma-nos Eduardo Hoornaert (1992) que, “[...] eram raras as paróquias ‘coladas’ ou de criação régia [no Brasil], pois o governo não quis gastar com o pagamento regular das ‘cômputos’ destas paróquias” (HOORNAERT, 1992, p.284). E como consequência, salienta o autor que, “os bispos passaram a criar paróquias independentemente da instalação régia (por conseguinte, independentemente do padroado) que se sustentavam com dificuldades por meio das assim chamadas ‘conhecenças’” (Idem, ibidem).

Isso significa que, muitos desses religiosos não recebiam donativos por parte do governo colonial para a realização de seus serviços, e tampouco, os donativos necessários para o ornamento mínimo das capelas. Estes, por sua vez, tinham que se sustentar com os poucos recursos gerados nas próprias comunidades religiosas em que viviam. Com isso, à medida que esses religiosos afastavam-se dos tentáculos de controle do Poder Régio, aproximavam-se das comunidades leigas organizadas em confrarias numa outra forma de viver e professar a fé cristã, em muito dissonante do institucional paroquial.

Sobre esse aspecto caótico, de uma miserável realidade eclesial brasileira, que contrasta com outra oriunda dos grandes conglomerados urbanos do período, temos algumas considerações importantes de Guilherme Pereira das Neves (1997). O autor nos fala da existência de um gritante desequilíbrio entre:

[...] a chusma de clérigos que se presente transitando nas cidades, gordos e opulentos muitas vezes, e os miseráveis curas do interior, perdidos entre bugres, dos quais pouco se distinguem, senão por algum latim e poucos traços de civilização, com os quais tentavam convencer as ovelhas relutantes a dividir com eles os poucos frutos de uma existência sob todos os aspectos de precária (NEVES, 1997, p.213).

Talvez, uma das plausíveis explicações para a construção de capelas e a constituição de altares por parte das comunidades leigas e seus pastores desprovidos dos donativos régios, sejam dadas por meio dos estudos de Sérgio Chahon (2008). Para o autor, a celebração do santo sacrifício da missa, regida pelos ares tridentinos sobre a realidade eclesial da América lusa, constituía-se, antes de tudo, numa *obrigação*, um preceito da lei da Igreja (CHAHON, 2008, p.357). Segundo o autor:

Remontando à Idade Média europeia e impulsionado pela ação da Igreja após Trento, semelhante gênero de devoção fazia com que, no sentir dos fiéis, a adoração a Deus

efetivada na missa assumisse mais propriamente a forma da adoração a Deus nas referidas entidades celestes, objetos da particular estima de diferentes indivíduos e grupos dentre os mesmos fiéis (Idem, op. cit., pp. 358-359).

Nessa lógica do adorar e receber, a missa torna-se um meio essencial de se “*cultuar a Deus nos santos e mais intercessores sobrenaturais, agradecer aos Céus pelas graças recebidas e suplicar ao mesmo Deus por novas graças [...]*” (Idem, p. 359.)

O sacrifício da celebração torna-se uma necessidade comum entre os que compartilhavam do medo do “*destino da alma a após a morte*” (Idem, op. cit., p. 362) se referindo quer “*sobre a perdição eterna no Inferno, quer sobre a duração e o rigor das penas do Purgatório*”. A missa é também, segundo Sérgio Chahon, um modo de “*cultivar a amizade de Deus*” (idem) por meio de celebrações em honras aos santos e de outras entidades celestes. Homenagens estas concebidas seja através das festas religiosas, ou também pelo trato individual na esfera da vida privada entre o fiel e o santo de sua devoção (Idem, p.373).

Da necessidade e da obrigatoriedade de se praticar o santo sacrifício da missa e de outra que versa sobre o estabelecimento de altares para tal culto, surge a atuação dos leigos e religiosos menos providos na construção de templos e capelas nos mais diversos tempos e lugares do catolicismo colonial.

Para garantia mínima da prática do dever católico de comparecer à celebração, estes leigos tornam-se propulsores da ampliação geográfica e simbólica do modo católico de viver em múltiplos e diversos espaços sociais da América portuguesa. Estribado nos estudos de Eduardo Hoornaert, Sérgio Chahon nos fala sobre a importância de se situar a participação nas celebrações como forma de devoção por meio de dois extremos:

Correspondentes, assim, a duas concepções e atitudes opostas em face a dita vivência, tais extremos se constituem à medida que o grosso da população católica, apartado das contribuições da cultura livresca e depositário fiel das tradições seculares sobre o ser religioso, tende a distinguir habitualmente entre a lei e a religião ou devoção – a primeira imposta por cima pela instituição eclesiástica e seus representantes, e a segunda nascendo do sentimento e das convicções íntimas de cada um (HOORNAERT, 1972, apud CHAHON, 2008, p.364).

RESULTADOS E CONCLUSÃO

Ao encontro da constatação da existência na América portuguesa de uma lacuna entre a diretriz eclesiástica e o viver católico está a realidade vivida pelos clérigos do sertão, a qual nos descortina Riolando Azzi (1992):

No sertão, numerosos clérigos apenas sabiam o essencial para a administração dos ritos da fé católica. Muitos viviam completamente alheios a qualquer atualização eclesial, conservando apenas o pouco que haviam aprendido na época da recepção das ordens sagradas. (AZZI, 1992, p.183).

Eduardo Hoornaert (1992) também evidencia fagulhas das fissuras existentes entre as diversas formas de vida dos clérigos no Brasil. Rastros de um passado outro, que põe em foco as disparidades e antagonismos das diferentes formas e realidades vividas pelo catolicismo na América portuguesa. Nos diz que:

[...] existia no Brasil [...] um clero privilegiado, que vivia do padroado, [...] ilustrado (na medida em que a universidade de Coimbra conseguia 'ilustrar'), [que] vivia nas cidades litorâneas, e, do outro lado, um clero interiorano, pobre, que vivia das conhecenças e 'pés-de-altar', isto é, das desobrigas e da sacramentalização, unido ao povo do interior (HOORNAERT, 1992, pp. 284-285).

Ao analisar a relação entre comunidades leigas e paróquia no Brasil, Fernando Torres-Londoño (1997), afirma que:

A partir que estas [pesquisas que possuem a paróquia como centro de estudos] avançavam, ficou evidente a importância da paróquia para a administração da Igreja desde o período colonial. Através dela que a instituição eclesial, com sua hierarquia e seu corpus normativo, se fez presente e quis comandar o cotidiano da população brasileira, organizada em freguesias (TORRES-LONDOÑO, 1997, p.6).

Contudo, sugere o autor, com grande destaque para o entendimento de que junto com a paróquia esteve sempre presente outro elemento essencial. E esse elemento é corporificado pela atuação da comunidade de cristãos leigos sobre os assuntos da Igreja. E sobre isso sugere: "*a comunidade é composta por leigos atuantes que se sentem particularmente Igreja e incumbidos de representá-la, mesmo que sejam desconhecidos*". E sobre esses leigos, continua: "*o dogma e a norma não fazem parte de suas maiores preocupações, que são concentradas no culto aos santos e nas festas*" (idem).

A partir da colocação posta acima, afirma o mesmo autor que, surge então, a compreensão de dois modelos de viver e professar a fé cristã: de um lado, está o institucional paroquial (que possui suas características estabelecidas claramente com o concílio de Trento, que para a realidade brasileira foi transcrita e adaptada pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*) e do outro, o comunitário, pautado nos esforços de um catolicismo popular em muito

manifestado nos ritos religiosos engendrados não apenas no ventre da Igreja enquanto instituição, mas, sobretudo, nas ruas, nas casas e na vida das comunidades leigas.

Mediante as reflexões desse artigo, fica-nos o entendimento que, no plano disciplinar, é possível observar a religião que se queria ter e possuir em Portugal e suas colônias dos setecentos. Entretanto, quando posto (este corpo disciplinar, possuindo Cristo como propulsor) em contato com as diversas e múltiplas realidades vividas e compartilhadas no além mar, percebemos sua dinamicidade e complexidade. O que também desnuda o grande fissura existente entre o institucionalmente criado e o vivido e compartilhado.

REFERÊNCIAS

Fontes Arquivísticas:

ALMEIDA, Francisco de, 1701-1745. *Apparato para a disciplina, e Ritos Ecclesiasticos de Portugal*. Lisboa Occidental : na Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1735-1737. - 4 v. Arquivo Digital da Biblioteca Nacional de Portugal. Disponível In: <http://www.bnportugal.pt/> acesso em 22/10/2011.

A BÍBLIA sagrada: antigo e novo testamento. São Paulo: Editora Ave Maria, 2008, 73ª edição.

ARCEBISPADO DA BAHIA. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Sebastião Monteiro da Vide. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, (1707), 2010.

BLUTEAU, Raphael. Vocabulário Português e latino. Lisboa: Oficina de Pascoal da Sylva, 1713. In: <http://www.ieb.usp.br/online/dicionarios/Bluteau/imgDicionario.asp?arqImg=5990&vol=7&vvcont=37697&vtabela=tabBluteauS>, acesso em: 14/01/2012.

COIMBRA. Diocese. *Constituições synodaes do bispado de Coimbra*. - Coimbra : per Ioão da Barreyra e Ioã Alvarez, 1548. Arquivo digital da Biblioteca Nacional de Portugal, disponível In: <http://www.bnportugal.pt>. Acesso em 22/10/2011.

FUNCHAL, Bispado. *Constituições synodaes do Bispado do Funchal / feitas & ordenadas por Dom Ieronymo Barreto, bispo do dito bispado*. - Em Lisboa : por Antonio Ribeiro, 1585. Arquivo digital da Biblioteca Nacional de Portugal, disponível In: <http://www.bnportugal.pt>. acesso em 22/10/2011.

IGREJA CATOLICA. *Sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez (1545-1563)*/ dedica e consagra, aos... Arcebispos e Bispos da Igreja Lusitana, João Baptista Reycend. - Lisboa : na Off. de Francisco Luiz Ameno, 1781. - 2 v. Arquivo Digital da Biblioteca Nacional de Portugal. disponível In: <http://www.bnportugal.pt>. acesso em 22/10/2011.

LISBOA, Arquidiocese. *Constituições do Arcebispado de Lisboa assi as antigas como as extrauagantes primeyras e segundas*. - Agora nouamente impressas... - Lisboa : por Belchior Rodrigues : vendense na rua noua em casa de Ioam Lopez, 1588. Arquivo Digital da Biblioteca Nacional de Portugal, disponível In: <http://www.bnportugal.pt>. acesso em 22/10/2011.

Bibliografia:

AZZI, R. "A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial". In: HOORNAERT, E. *História da Igreja no Brasil. Primeira Época*. Petrópolis: Vozes/Paulinas, Tomo II/1, 1992, pp.153-234

BOXER, Charles R. *O império marítimo português (1415-1825)*. Tradução de Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CHAHON, Sérgio. *Os convidados para a ceia do Senhor: As missas e a vivência leiga do catolicismo na cidade do Rio de Janeiro e arredores (1750-1820)*. São Paulo: Edusp, 2008.

DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário no feudalismo*. Lisboa: Estampa, 1982.

HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. São Paulo: Martin Claret, (1640), 2004.

_____. *Leviatã*. São Paulo: Martin Claret, (1651), 2005.

HOORNAERT, Eduardo. "A cristandade durante a primeira época colonial". In: HOORNAERT, E. et. al. *História da Igreja no Brasil: Primeira Época*. Petrópolis: Vozes/Paulinas, Tomo II/1, 1992. pp. 243-403.

MACEDO, José Rivair. Concílios Ecumênicos Medievais. In: MAGNOLI, Demétrio (org). *História da Paz*. São Paulo: Ed. Contexto, 2008, pp.21-48.

MAUSS, Marcel. “Introdução: da dádiva, e em particular, da obrigação de retribuir os presentes”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Volume II. São Paulo: Edusp, 1974, pp. 39-67.

MOISÉS, Márcia Ribeiro. “Portugal entre luzes e sombras”. In: MOISÉS, Márcia Ribeiro. *Exorcistas e demônios: demonologia no mundo luso-brasileiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Campus, 2003, pp-17-40.

NEVES, G. P. *E Receberá Mercê. A Mesa da Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil. 1808-1828*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

RIBEIRO, Mônica da Silva. “‘Razão de Estado’ na cultura política moderna: o império português, anos de 1720-1730”. In: ABREU, Marta; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (orgs). *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, pp.132-154.

SILVA, Cândido da Costa e. “A celebração do Sínodo Arquidiocesano de 1707”. In: FEITLER, Bruno e 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, pp.137-145.

THOMAZ, Luis Filipe F. R. “A idéia imperial Manuelina”. In: DORÉ, Andréa Carla; LIMA, Luis Filipe Silvério; SILVA, Luis Geraldo (orgs). *Facetas do império na história: conceitos e métodos*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, Brasília, DF: Capes, 2008, pp.39-103.

TORGAL, Luís Reis Torgal. “Prefácio”. In : BOTERO, Giovanni. *Da razão de Estado*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992, pp. 09-15.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. “Introdução: elementos para uma história da paróquia no Brasil”. In: TOORRES-LONDOÑO, Fernando (org). *Paróquia e comunidade no Brasil: perspectiva histórica*. São Paulo: Paulus, 1997, pp.05-19.

VIEIRA, Antônio. *Livro Antepimeiro da História do Futuro*. Nova Leitura, Introdução e notas por José Van den Besselaar. Lisboa: Biblioteca Nacional, (1718), 1983.

VILLALTA, Luiz Carlos. “Introdução”. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (orgs). *História de Minas Gerais: as minas setecentistas*. 2 vol. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007, pp.19-24.