



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Marcelo Pereira Leite da Silva

**O Preço da Salvação: rendimentos paroquiais na Bahia
colonial**

Salvador

2016

Marcelo Pereira Leite da Silva

**O Preço da Salvação: rendimentos paroquiais na Bahia
colonial**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História Social.

Orientador: Prof. Dr. Evergton Sales Souza

Salvador

2016

S586 Silva, Marcelo Pereira Leite da
O preço da salvação: rendimentos paroquiais na Bahia colonial. / Marcelo
Pereira Leite da Silva. – 2016.
165 f.

Orientador: Prof.º Dr.º Evergton Sales Souza.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2016.

1. Paróquias – Período colonial - Bahia. 2. Igreja e Estado – Bahia.
3. Bahia – História colonial. 4. Poder (Teologia). I. Souza, Evergton Sales.
II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

CDD: 981.42



PARECER SOBRE TRABALHO FINAL DE PÓS-GRADUAÇÃO

NOME DO ALUNO	MATRICULA	NÍVEL DO CURSO
Marcelo Pereira Leite da Silva	214121675	Mestrado
TÍTULO DO TRABALHO		
O preço da salvação: rendimentos paroquiais na Bahia colonial		
EXAMINADORES	ASSINATURA	CPF
George Evergton Sales Souza (UFBA) - orientador		47627514568
Fabício Lyrio Santos (UFRB)		07038369784
Hugo Ribeiro Silva (CHAM-UNL/CEHR-UCP)		

ATA

Aos doze dias do mês de dezembro do ano de dois mil e dezesseis, nas dependências da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), foi instalada a sessão pública para julgamento do trabalho final elaborado por Marcelo Pereira Leite da Silva, mestrando do Programa de Pós-graduação em História Social. Após a abertura da sessão, o professor George Evergton Sales Souza, orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores. Foi dada a palavra ao autor, que fez sua exposição e, em seguida, ouviu a leitura dos respectivos pareceres dos integrantes da banca. Terminada a leitura, procedeu-se à arguição e respostas do examinando. Ao final, a banca, reunida em separado, resolveu pela Aprovação do aluno. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata que será assinada por quem de direito.

PARECER GERAL

A dissertação destaca-se pela escolha de um tema que não tem sido devidamente estudado pela historiografia lusobrasileira, pela qualidade da discussão historiográfica e por uma rica pesquisa documental.

A banca examinadora recomenda que os capítulos centrais da dissertação sejam retomados sob a forma de artigos a serem publicados em periódicos da área de história.

SSA, 12/12/2016: Assinatura do aluno:

SSA, 12/12/2016: Assinatura do orientador:

Agradecimentos

Este ano, uma amiga perguntou o que teria acontecido de bom em 2016. Refleti um pouco e pareceu que nada havia para ser citado sobre este conturbado ano, como pareceu ser para quase todo mundo. Como uma outra amiga gosta de lembrar, parece que as tensões que vivenciamos no âmbito global, como nunca, têm se refletido no âmbito particular também. Porém, como sugeri a primeira amiga, ainda restavam alguns poucos meses do ano, e coisas boas ainda poderiam acontecer. O término deste ano coincide com o término deste trabalho. Os sacrifícios, o esforço e a luta parecem ter produzido algo positivo para ser citado como feito deste ano. Espero que as boas vibrações, que o fim deste meu ciclo parece anunciar, também se reflitam no âmbito global, para vivermos dias melhores nos próximos anos. Para isso, acredito que o exercício da gratidão é um passo fundamental.

Gostaria de agradecer primeiramente a minha mãe, a meu pai e meu irmão pelo apoio e orações, que à sua maneira contribuíram para um suporte necessário nesta jornada e também ao longo da vida. Da mesma forma, a todos os amigos e amigas com quem compartilhei momentos de angústia acadêmica, política, pessoal e sentimental, com quem pude contar em diversos momentos, e que me transmitiram as melhores vibrações necessárias para atravessar esse caminho.

Ao meu professor, orientador e amigo Evergton Sales Souza por ter me dado a oportunidade e demonstrado confiança, para a minha entrada na seara acadêmica, a qual me era bastante desconhecida – lá atrás quando fiz o trabalho de Iniciação Científica com ele – e até hoje se demonstra por vezes muito desafiadora, mas sei que posso contar com ele nos desafios que virão.

A Hugo Ribeiro da Silva, pelas conversas esclarecedoras e especialmente por ter lido e mediado um trabalho meu de comunicação apresentado na cidade Porto, que me abriu os olhos para questões importantes discutidas nesta dissertação.

A Fabrício Lyrio Santos, pela leitura atenta do meu capítulo de qualificação e pelas sugestões que enriqueceram bastante esta versão final do trabalho.

Aos dois, agradeço também por terem aceitado participar da minha banca examinadora.

A Giuseppina Raggi, pelas profícuas conversas que me esclareceram sobre um tema um tanto obscuro para mim e que acabaram ajudando a dar cores a esta dissertação, e possivelmente renderá futuros trabalhos.

A Roberta Stumpf, pelo seu mini-curso ministrado na UFBA e pelas breves conversas, que me deram uma outra visão sobre um aspecto importante deste trabalho.

A Diego Marques, pelo interesse e conversas que resultaram em importantes indicações bibliográficas para esta pesquisa.

A Maria Hilda Baqueiro, pela aula ministrada no curso de Mestrado que foi bastante proveitoso para este trabalho, e pelas sugestões bibliográficas que foram um dos pontos iniciais para adentrar nas querelas debatidas aqui.

Aos professores Antônio Luigi Negro, Marcelo Lima, Iraneidson Costa e Frei Marcos pelas aulas, pelas oportunidades oferecidas e pelas leituras e sugestões dos meus trabalhos ao longo do curso de Mestrado.

Às professoras Fátima Pires, Gabriela Sampaio e Wlamyra Albuquerque por contribuírem de forma especial na minha formação acadêmica.

À turma do Mestrado de História Social de 2014, por compartilharem a experiência deste curso.

Aos colegas do LEMPM – Laboratório de Estudos do Mundo Português Moderno, pelas profícuas discussões nas tardes de São Lázaro.

Especialmente às companheiras da “salinha” Emily Machado, por compartilhar as angústias e alegrias de todo este processo de orientação; e Naira Mota também pelo companheirismo e em especial pela transcrição inusitada de documentos importantes para esta dissertação.

A Alex Ivo e Daniele Souza pela acolhida, o apoio, e toda ajuda necessária durante toda a minha estadia em Lisboa, um agradecimento especial. Aproveito para mandar boas energias no novo ciclo que se inicia nesta família. Particularmente pelas cópias dos documentos da Torre do Tombo, agradeço ao casal e também a Moreno Pacheco por trazer a mídia para o Brasil.

A Ediana Mendes, Rebeca Vivas, Carlos Silva Jr, Cândido Domingues, Leonardo Coutinho, Poliana Cordeiro e Camila Amaral pelas leituras, conversas, indicações e apoio

nessa caminhada. A Ediana Mendes, especialmente por fazer a primeira versão impressa desta dissertação chegar no além-mar.

Ao geógrafo e amigo Rinaldo Rossi, pelo apoio e parceria não só para este trabalho, mas ao longo dos últimos anos, que espero se perpetue no tempo. Em especial, agradeço pela ajuda fundamental na produção dos mapas que acompanham esta dissertação.

Aos amigos Caio Fernandes e Igor Costa que acompanharam mais de perto minhas jornadas acadêmicas e pessoais, sendo fundamentais neste processo.

A Maria Santana, pelos esporádicos, porém fundamentais, encontros que sempre renovam energias.

A Clara Sestelo pelo carinho e ajuda técnica neste trabalho.

Aos amigos de longuíssima data Gabriel Tarantino, Elder Almeida, Mateus Magalhães, Leonardo Beijo, Alexandre Ferreira e Pedro Fernandes que, apesar de distantes academicamente, são fundamentais por proporcionarem momentos necessários de distensão.

Às funcionárias do Arquivo Nacional da Torre do Tombo e do Arquivo Público do Estado da Bahia, da Biblioteca Isaías Alves de São Lázaro e da Biblioteca Central da UFBA Reitor Macedo Costa. Sem o trabalho dedicado e atencioso dessas pessoas este trabalho não seria possível.

À CAPES, pelo apoio financeiro.

A todos os companheiros e companheiras com quem compartilhei boa parte dos meus anos de graduação na militância política, em especial aos membros dos coletivos Atitude & Resistência e Quilombo, aos companheiros e companheiras da Esquerda Popular Socialista e da Articulação de Esquerda do Partido dos Trabalhadores, aos coordenadores e diretores do Diretório Central dos Estudantes da UFBA e do Centro Acadêmico de História Luiza Mahin com quem compartilhei gestão, e também aqueles que, fazendo parte de outros coletivos, agremiações, organizações e posições, me ajudaram, na experiência, a compreender melhor parte do funcionamento este mundo. A pessoa que escreve este trabalho não seria a mesma – e o trabalho também não seria o mesmo – sem tal experiência.

Às pessoas que injustamente esqueci de contemplar, mas que foram também importantes neste processo – incluindo as duas pessoas que inspiraram o primeiro parágrafo destes agradecimentos, que é fruto das reflexões que tenho feito neste final de ano e de trabalho – agradeço no nome das Lorenas.

Resumo

O baixo valor dos ordenados recebidos pelo clero diocesano no Brasil foi alvo de constantes reclamações por quase todo o período colonial, sobretudo no âmbito paroquial. Buscamos, com o presente trabalho, compreender a real situação dos rendimentos paroquiais e os seus efeitos sociais e econômicos nas relações entre clero e paroquianos, bem como destes com a Coroa, responsável pela manutenção financeira da Igreja no Brasil, devido ao Padroado Régio. Assim, investigamos as estratégias do clero para ver seus rendimentos aumentados, o interesse dos fiéis em terem uma melhor assistência espiritual, e a posição da Coroa que pretendia mediar as tensões decorrentes dos problemas econômicos paroquiais.

Palavras-Chave: Paróquias, Relações Estado-Igreja, Bahia colonial.

Abstract

The low value of the payment received by the diocesan clergy in Brazil had been object of frequent claims during the colonial period, especially on the parochial sphere. The aim of the present work is to comprehend the real situation of the parochial income and its economical and social effects on the relations between clergy and parishioners, as well as those with the Crown, responsible for the financial sustenance of the Church in Brazil, due to “Royal *Patronato*”. This way, we look into the strategies of the clergy to increase its income, the concern of the parishioners on having a better spiritual assistance, and the position of the Crown, which intended to intermedate the tensions resultant of the economical problems of the parishes.

Key-Words: Parish, Church State Relations, Colonial Bahia.

Abreviaturas

AHU-CU – Arquivo Histórico Ultramarino-Conselho Ultramarino

Cx. – Caixa

Doc. – Documento

Cod. – Códice

mç. – Maço

ANNT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo

MCO – Mesa da Consciência e Ordens

CAB – Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia

AN – Arquivo Nacional

APEB – Arquivo Público do Estado da Bahia

ACMRJ – Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro

Lista de Quadros, Gráficos e Mapas

Quadros

Quadro 1 – Cronologia do Padroado Régio e relações Estado-Igreja	23
Quadro 2 - Cronologia da criação das paróquias Arcebispado da Bahia.....	50
Quadro 3 - Cronologia da criação de paróquias no Arcebispado da Bahia	59
Quadro 4 - Estimativa de despesa anual com alimentação e outros.....	72
Quadro 5 - Comparativo de ordenados de alguns ofícios do civil e benefícios eclesiásticos ..	74
Quadro 6 - Quadro de vencimentos de alguns oficiais e soldados da folha militar	75
Quadro 7 - Evolução dos ordenados do Cabido da Sé da Bahia	77
Quadro 8 - Ajuda de Custo para Canoa e Embarcações.....	82
Quadro 9 - Ajuda de Custa para cavalo	88
Quadro 10 - Ajuda de Custo para Cavalo e Canoa.....	92
Quadro 11 - Paróquias e Vilas de Índios do Arcebispado da Bahia	116
Quadro 12 - Rendimentos paroquiais (Capitania da Bahia final do séc. XVIII).....	150

GRÁFICOS

Gráfico 1 - Evolução do valor das cômruas dos curas	99
--	-----------

Mapas

Mapa 1 - Expansão paroquial na Baía de Todos os Santos	54
Mapa 2 - Paróquias do Arcebispado da Bahia	62

Sumário

AGRADECIMENTOS	5
RESUMO	9
ABREVIATURAS	10
LISTA DE QUADROS, GRÁFICOS E MAPAS	11
INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1 – UMA IGREJA EM CONSTRUÇÃO NA AMÉRICA	20
O PADROADO RÉGIO E A LEGITIMAÇÃO DE UM IMPÉRIO CATÓLICO ULTRAMARINO	20
GUERRAS, PESTES, FOME E SEDE DE DEUS: ANSEIOS POR UMA NOVA CRISTANDADE.	27
REFORMA E CONTRARREFORMA: A ERA CONFSSIONAL	29
A REFORMA CATÓLICA EM PORTUGAL E SUAS CONQUISTAS	35
A COROA E SUAS “FEITURAS”: AS ESTRUTURAS DO ENQUADRAMENTO RELIGIOSO E SEUS AGENTES.	39
O DESENVOLVIMENTO DA MALHA PAROQUIAL BRASILEIRA	48
CAPÍTULO 2 – QUANTO VALE A SALVAÇÃO?	65
“DAR CAUSA A UMA DESESPERAÇÃO E DESOBEDIÊNCIA”: O BAIXO VALOR DA CÔNGRUA E AS INVESTIDAS DE D. SEBASTIÃO MONTEIRO DA VIDE.	66
RIOS CAUDALOSOS E ÁSPEROS CAMINHOS ENTRE O PASTOR E SUAS OVELHAS: A AJUDA DE CUSTO PARA CAVALO E CANOA.	77
SEGUINDO O RASTRO DO OURO: UM SEGUNDO MOVIMENTO PARA O AUMENTO DOS RENDIMENTOS PAROQUIAIS	92
CAPÍTULO 3 – PAROQUIAR EM MEIO À POBREZA	106
SAEM OS JESUÍTAS: A IGREJA E O NOVO PAPEL PARA OS ÍNDIOS NO PROJETO COLONIAL (I)	109
ENTRA O CLERO SECULAR: A IGREJA E O NOVO PAPEL PARA OS ÍNDIOS NO PROJETO COLONIAL (II)	114
PARA NÃO SE TORNAR LUDÍBRIO DE SEUS FREGUESES: O ESTABELECIMENTO DA CÔNGRUA DOS PÁROCOS DE ÍNDIOS.	121
“EM CASA ONDE HÁ POUCO PÃO, TODOS BRIGAM E NENHUM TEM RAZÃO”. DIVISÃO DE FREGUESIAS, DIVISÃO DE RENDIMENTOS, OU “A DISPUTA DOS ANTÔNIO”.	130
CONSIDERAÇÕES FINAIS	144
APÊNDICE	148

FONTES MANUSCRITAS 155

FONTES IMPRESSAS 158

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 160

INTRODUÇÃO

O empreendimento comercial e espiritual português na América encontrou diversos desafios. Uma vez abertos os caminhos do Atlântico, se impunha lidar com a diversidade cultural de diversos povos, cristianizá-los e enquadrá-los religiosamente. Tratava-se de uma missão religiosa, mas que não deixava de ser marcada pelo intuito de subsidiar a empreitada comercial que conformava o Império português ultramarino. Devido ao Padroado Régio, tal empreitada comercial, por sua vez, devia gerar tributos para sustentar a Igreja que executaria a conversão e disciplinamento dos povos sob dominação da monarquia portuguesa, legitimando-a ideologicamente. Porém, o que se capta das vozes do clero colonial na América portuguesa são diversas queixas sobre a sua situação de pobreza e dificuldades materiais para cumprirem o seu papel. Falamos aqui, sobretudo, do clero diocesano, mais especificamente dos vigários à frente das paróquias – a menor unidade territorial onde acontecia cotidianamente a relação entre o pároco e o paroquiano, entre a Igreja e o súdito/fiel.

Pretendemos analisar ao longo deste trabalho em que medida as dificuldades materiais eram sentidas pelo clero e paroquianos, e a parte jogada pela Coroa nesse contexto, nas freguesias do Arcebispado da Bahia ao longo do período colonial, sobretudo no século XVIII. Nossa análise recairá sobre a composição dos rendimentos paroquiais, analisando quais estratégias eram usadas pelo clero e pelos fiéis para aumentarem ou melhor aproveitarem estes rendimentos, traçando a evolução do nível dos mesmos. Também estudaremos as disputas que se davam entre diversos setores para que houvesse tal evolução – desde os interesses da Coroa com o adequado atendimento espiritual das populações, porém preocupada com as condições da sua Fazenda, até as disputas entre os próprios párocos e o envolvimento dos paroquianos.

50\$000 réis de cômputo era o que os párocos ganhavam ao ano da Fazenda Real para o seu sustento pessoal durante quase todo o período estudado. Deixemos o seu valor de compra à época de lado, bastando por hora salientar o fato de tal valor ter-se mantido inalterado por 225 anos, quando teve um aumento de 500%, tamanha defasagem que acumulou. Além da cômputo, os párocos deviam contar com os emolumentos: a contribuição dos fiéis para além do dízimo (que era recolhido pelo Estado, devido ao padroado régio). A situação se complicava, no entanto, caso os fiéis fossem sumamente

pobres como em algumas paróquias do Sertão de Baixo da Bahia, por exemplo. A Vila de Nossa Senhora do Nazareth de Itapicuru de Cima era tão pobre que “até de casas esta destituída, pois apenas tem 14 ou 15 casas, todas térreas de taipa, pequenas, e caindo, nas quais residem o Pároco, seus coadjutores, tabeliães, e pessoas mais, cuja vila cada vez vai a menos por estar situada em lugar estéril e falta de águas”. Assim conta o Vigário José de Góes Araújo e Vasconcellos, em 1757, acrescentando a respeito da igreja matriz da sua freguesia, situada na mesma vila, que tem “muito pouco aumento desde o seu princípio pela pobreza da terra ocasionada da sua esterilidade”¹. O Padre Januário José de Souza Pereira, da freguesia de São João Batista do Jeremoabo, relata, no mesmo ano, a existência na sua freguesia de 152 fazendas, “de sorte que somente 12 pessoas há em fazendas suas próprias, quanto aos gados, que quanto a terra só um se acha em sítio seu, que o comprou da Casa da Torre, e os mais todos são foreiros a mesma Casa”². No mesmo período, o vigário Joaquim Marques de Oliveira, da freguesia de Santo Antônio de Villa Nova Real do Rio S. Francisco, diz ter “esta pobre vila uma pobre matriz velha feita de pau de vara e barro” e “junto a esta está levantada partes da parede da nova Matriz de pedra e cal ... e pela suma pobreza destes fregueses, se não pode findar”. Encerra ainda dizendo: “É o que me parece necessário relatar neste narratório, que o mais são agrestidões destes sertões que experimentam os párocos que nele habitam.”³. Eis o cenário de que tratamos.

Até onde tais reclamações descreviam fielmente a realidade, e até onde se tratava de retórica não é possível determinar com precisão. Seja como for, tentava-se sensibilizar a Coroa sobre as necessidades do culto católico nessas paragens, pelo qual ela tinha profundo interesse, que dizia respeito ao disciplinamento dos seus súditos e à sustentação ideológica do seu domínio. Não se tratava de cálculo pragmático. A empreitada espiritual sempre esteve entrelaçada com a comercial, e separá-las serve apenas como esquema didático. O que impulsionava a Coroa a buscar o enquadramento das populações no culto católico era um sistema, em construção, que atuava profundamente na consciência do rei, dos párocos, e também dos próprios súditos/fiéis. Aliás, é notório também relatos dos próprios fiéis a se mobilizarem para verem as estruturas do enquadramento religioso funcionando. Em 1771, também na Vila Nova Real do Rio São Francisco, os fregueses

¹ AHU-CU, Bahia, Castro e Almeida, cx. 15, doc. 2711

² AHU-CU, Bahia, Castro e Almeida, cx. 15 doc. 2717

³ AHU-CU, Bahia, Castro e Almeida, cx. 15, doc. 2708

se organizavam através dos oficiais da Câmara da vila requerendo melhorias na sua igreja, alegando que é por não “haver naquela vila colocado o Santíssimo Sacramento” que se explica a causa do “miserável estado e decadência daquela vila e república pela suma pobreza dos habitantes” que “vivem faltos e desejosos do diviníssimo sacramento naquela Matriz”⁴. Era uma questão de sobrevivência social. Em que pese o recorte de classe dos representados pelos oficiais da Câmara – e considerando a diversidade de vivências do mesmo catolicismo impregnado de crenças populares –, é notório o interesse ativo dos próprios fiéis em quererem se enquadrar religiosamente, tendo seus sacramentos administrados da forma adequada para estarem em dia com a “economia da salvação”.⁵ O enquadramento religioso, em que os súditos/fiéis estavam inseridos, organizava diversos aspectos da vida daquelas populações, ao ponto de o estado em que se encontravam as igrejas se tornar indicativo do status social da elite daquela paróquia – ou seja, as contradições e conflitos da organização social se refletiam a partir dos signos religiosos, que serviam também de instrumento de distinção social, assim como de indicativo de inferioridade ou superioridade. Assim, os fiéis agiam de forma a se enquadrarem religiosamente a partir de duas perspectivas: a de se posicionarem na sociedade através dos signos e estatuto religioso da sua comunidade, da sua família ou pessoalmente; e também da perspectiva de estarem com os seus sacramentos administrados da forma adequada com vistas a salvarem as suas almas.

Apesar da lógica da economia da salvação – em que se calculava quais procedimentos deviam ser seguidos para se ter a alma salva – ser sempre ativa nas consciências dos sujeitos, o cálculo de sobrevivência econômica também estava sempre presente. Assim, as missas celebradas, o número de fiéis batizados, o quanto se cobrar de emolumentos, a quantidade e qualidade dos fregueses de uma paróquia eram vistos de forma bastante pragmática pelos párocos nas suas negociações para verem aumentados os seus rendimentos. A Coroa, por sua vez, estava sempre atenta às condições da Fazenda Real, mas também a preservar a economia de mercês – aquela em que a Coroa exercia o papel de prover e recompensar, de forma justa e equilibrada, os seus súditos conforme o seu merecimento – que mantinha a monarquia como árbitra dos conflitos sociais, a cabeça

⁴ AHU-CU, Bahia, Avulsos, Cx. 166 doc. 12554

⁵ PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006. p. 84.

do corpo social do Antigo Regime.⁶ É ocioso dizer que quem sustentava a posição da Coroa em tal concepção de sociedade era a Igreja. Seja qual for o sentido que se atribua à “economia da salvação” – a salvação da alma ou do corpo, a economia sagrada ou a material – as duas retroalimentam a mesma engrenagem.

Diante de tal sistema e dos conflitos aí gerados, como o clero lidava com seu papel de pregação, cura de almas, controle do comportamento e costumes dos paroquianos e construções de consensos e adesões em torno do projeto monárquico para a colônia? Quais eram as estratégias dos prelados da Igreja com vistas a convencer a Coroa sobre a necessidade de aumentar o valor das cômputas e melhorar a assistência ao culto? Que tipos de consensos, concessões, adaptações e conflitos eram criados em situações como essas? Como se posicionavam os paroquianos diante da situação material das suas paróquias? Que papel a Igreja conseguiu cumprir dentro do projeto colonizador, e em que medida conseguiu ser bem-sucedida essa tarefa nas paróquias mais pobres, do ponto de vista do clero diocesano? Essas são algumas questões que pretendemos ajudar a responder com o presente trabalho.

Para isso, recorreremos fundamentalmente aos documentos do Arquivo Histórico Ultramarino, através da documentação digitalizada pelo Projeto Resgate, sendo os principais fundos o “Avulsos da Capitania da Bahia” e o “Castro e Almeida”. Nestes fundos analisamos relatos dos próprios párocos ou pareceres do Conselho Ultramarino sobre as dificuldades de sobrevivência e manutenção do culto, bem como exemplos de possíveis estratégias para aumentar o rendimento das paróquias; cartas ou pareceres dos prelados fazendo relatos mais abrangentes sobre a situação das paróquias no geral; correspondências de outras autoridades civis com pareceres sobre a situação das freguesias, etc. Pretendemos através da análise dessa documentação, não só saber da versão dos párocos sobre sua situação, como também ter noção da descrição do ambiente, anseios dos moradores para com o culto e outras relações entre párocos x fiéis e prelados x párocos, bem como o posicionamento da Coroa através dos seus representantes nas resoluções para os diversos pedidos que chegam à Mesa da Consciência e Ordens e ao Conselho Ultramarino. Também foi importante para nosso estudo a análise da documentação produzida pelos Tribunais Especiais do Conselho Ultramarino e da Mesa

⁶ OLIVAL, Fernanda. *As Ordens Militares e o Estado Moderno: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641 – 1789)*. Lisboa: Estar Editora, 2001. p. 107 et seq.

da Consciência e Ordens, instalados na Bahia por ocasião da expulsão dos jesuítas, que permitiu discutir um dos exemplos mais marcantes de paróquias em estado de miséria: as novas paróquias de índios. Nessa documentação vemos a ação dos próprios índios nesse contexto, bem como as disputas pelas rendas dos fregueses quando do desmembramento das paróquias para a criação das novas. No Arquivo Nacional da Torre Tombo, no fundo da Mesa de Consciência e Ordens para o Arcebispado da Bahia também encontraremos documentos semelhantes, sobretudo sobre a reforma de igrejas e requerimentos de párocos para locomoção.

No primeiro capítulo pretendemos analisar as relações entre Estado e Igreja no período estudado. Este debate se torna necessário já que a maior parte da nossa pesquisa se debruça sobre as estratégias do clero diocesano para verem seus rendimentos paroquiais serem aumentados, e tais estratégias giram em torno do convencimento da Coroa em prestar melhor auxílio à Igreja, cabendo aí a discussão sobre o padroado régio, o funcionamento da arrecadação dos dízimos e do estabelecimento de dotações e provimentos das igrejas. Também será tema de debate a discussão sobre a Igreja tridentina e a aplicação do Concílio de Trento no Brasil. Como grande parte da análise feita nos capítulos seguintes sobre as condições da Igreja no Brasil terá como parâmetro a Igreja tridentina, será importante ter em mente até que ponto, de que forma e a partir de quando a realidade tridentina se verificou de fato na América portuguesa e no mundo europeu. Tendo analisado a realidade da construção da Igreja tridentina no Brasil, faremos também um relato sobre a evolução da malha paroquial do primeiro Arcebispado da América portuguesa. Essa discussão auxiliará na análise de alguns debates dos capítulos seguintes referentes à criação de novas paróquias, o tamanho destas, e as suas condições materiais.

No segundo capítulo, abordaremos os primeiros passos da evolução do valor da cômputa dos vigários, bem como da composição dos rendimentos paroquiais. Aproveitaremos para descrever, segundo relatos da época, a situação material do culto e da vida dos vigários, quando será possível vislumbrar o poder de compra da cômputa, bem como sua comparação com os ordenados de outros ofícios. Ao analisar as estratégias de aumento do rendimento, nos centramos nas investidas do Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide, no século XVIII – período em que se concentra, fundamentalmente, a nossa pesquisa – e nas investidas dos próprios párocos requerendo ajudas de custo para locomoção nas suas vastas freguesias. Finalmente, compararemos as cômputas recebidas pelos vigários do Arcebispado da Bahia com a dos vigários das dioceses do Centro-Sul,

debatendo como a ação mineradora influenciou nas disputas pelas rendas paroquiais. Será importante nessa discussão observar os diversos agentes inseridos no jogo arbitrado pela Coroa na formação da composição dos rendimentos paroquiais.

No terceiro capítulo, daremos prosseguimento às discussões sobre a composição dos rendimentos paroquiais e estratégias do clero diocesano para aumentá-los, dessa vez no contexto peculiar das paróquias de índios criadas a partir de 1758. Fazemos de forma breve uma descrição das condições em que se encontravam alguns dos aldeamentos jesuítas, e as condições econômicas em que trabalhavam os padres da Companhia e Jesus. A partir daí analisaremos como se deu a transformação dos seus aldeamentos em paróquias administradas pelo clero diocesano. Teremos a oportunidade de analisar, no caso das paróquias de índios, a centralidade dos emolumentos na composição dos rendimentos paroquiais. O fato de não haver o costume de os índios pagarem os direitos paroquiais, as ofertas e benesses, irá influenciar fortemente tanto na questão da divisão das freguesias (e dos fregueses) para a criação das novas paróquias de índios, como no próprio estabelecimento da cônica dos seus párocos.

Além de alguns quadros informativos e mapas ao longo da dissertação, destacamos um quadro, colocado no *Apêndice* deste trabalho, no qual constam os rendimentos paroquiais de todas as freguesias da Capitania da Bahia, em finais do século XVIII, destrinchando sua composição, e relacionando-os com o número de fregueses de cada uma. Com este trabalho pretendemos fornecer alguns elementos que ajudem a decifrar as regras desse complexo jogo que definia o preço da salvação.

Capítulo 1 – Uma Igreja em Construção na América

“E se faz mui precisa a sua observância em razão de ser dirigida a se estabelecer, conservar e aumentar o culto do verdadeiro Deus e a fé e religião cristã, em que consiste a maior segurança e certeza da duração e firmeza dos impérios e reinos.”⁷ Com essas palavras D. Sebastião Monteiro da Vide, arcebispo da Bahia (1701-1722), falava ao rei de Portugal, D. João V, sobre a importância do adequado sustento material da Igreja pela Coroa. Nesta passagem encontram-se entrelaçados dois fatores que caminharam juntos, retroalimentando-se por toda a história do império português na época moderna: de um lado a legitimidade religiosa a sustentar ideologicamente a conformação de um império ultramarino do pequeno reino ibérico, de outro a contrapartida do dever de sustentar com armas e ouro a propagação da fé católica através do padroado. Um dever que era chamado de direito, pois também o era. O direito do padroado de arrecadar e administrar os dízimos da Igreja, nomear e prover benefícios eclesiásticos, além de administrar espiritualmente as populações de terras conquistadas em três continentes. Em um deles, a América, o desafio seria o de enquadrar religiosamente ameríndios nativos, pessoas escravizadas trazidas da costa africana e portugueses cristãos em busca de enriquecimento e prestígio nos trópicos. Logo se verá que as dificuldades e limites da sustentação (e construção) das estruturas desse enquadramento religioso será proporcional às dificuldades da empresa comercial e política implementada nestas paragens. A partir desta ótica, observaremos o desenvolvimento das relações entre Estado e Igreja no período moderno, atentando para os interesses e motivações de cada instituição, bem como dos indivíduos representantes de cada uma delas nas diversas conjunturas apresentadas. Pretendemos, por esta via, traçar as tendências que vão conformar as condições e motivações do sustento do culto católico por parte da Coroa.

O Padroado Régio e a legitimação de um Império católico ultramarino

O instituto do padroado é antigo. Desde o medievo é utilizado como uma autorização da Igreja a leigos para erigirem e sustentarem igrejas e capelas com recursos

⁷SILVA, Cândido da Costa e (org.). *Notícias do Arcebispado de São Salvador da Bahia*. Salvador: Fundação Gregório de Matos, 2001. p.36.

próprios, tendo o direito, entre outros privilégios, de nomear os titulares de tais igrejas.⁸ Para o padroado régio português, podemos também identificar sua origem na época medieval, quando, por ocasião das Cruzadas, diversas Ordens Militares obtiveram tal direito de padroado para construir e reformar igrejas nas terras “reconquistadas” dos “infiéis”, ou seja, dos muçulmanos. Através da chamada Bula das Cruzadas, que teve diversas publicações e adaptações ao longo do tempo, ordens militares (mas também alguns reis) recebiam diversos privilégios, indulgências, remissão de penas, por ocasião da sua disposição em lutar contra os infiéis. Além disso, a Bula das Cruzadas concedia a quem a recebesse todos os frutos advindos de fiéis que ofertavam na igreja em que a bula era depositada, durante todo o seu período de vigência. Tais rendas deviam ser revestidas para a manutenção daquelas igrejas sob o padroado da ordem militar em questão.⁹ Uma dessas Ordens Militares, a dos Templários, ao ser suprimida em 1312, teve o seu patrimônio associado a uma nova ordem militar, criada a pedido do então rei de Portugal D. Dinis em 1319, sob o nome de Ordem dos Cavaleiros de Nosso Senhor Jesus Cristo, ou apenas Ordem de Cristo. Será o seu símbolo, a cruz vermelha de hastes simétricas, com uma cruz branca sobreposta, a estampar as velas dos navios que aportaram nas costas americanas com Pedro Álvares Cabral. Passado o tempo das Cruzadas, a Ordem de Cristo seria o principal instrumento militar na chamada reconquista do Algarves e do Norte da África sob domínio dos muçulmanos, mas também de ilhas atlânticas e terras ainda não conhecidas pelo mundo cristão. Em 1420, um membro da família real portuguesa, o Infante D. Henrique, seria eleito Grão-Mestre da Ordem de Cristo, e ficaria conhecido por liderar tais expedições de reconquista e de “descobrimientos”. Em 1433, D. Duarte, recém entronizado, outorga e doa o espiritual das ilhas da Madeira, Porto Santo e Deserta à Ordem de Cristo. No mesmo dia, as ilhas são doadas, no temporal, ao Grão-Mestre da Ordem, Infante D. Henrique, seu irmão.¹⁰

A confirmação papal da outorga espiritual vem no ano seguinte, com a bula *Dum diversas* que inaugurará não só a série de bulas concedendo o direito de padroado nessas e nas futuras conquistas à Ordem de Cristo, como também o processo de legitimação

⁸ ZANON, Dalila. *O Poder dos Bispos na Administração do Ultramar Português: O Bispado de São Paulo entre 1771 e 1824*. 2014. Tese. (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. p. 41-2.

⁹ RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil: Origem e Desenvolvimento (Século XVI)*. Vol. I. Santa Maria: Ed. Pallotti, 1981. p. 220-1.

¹⁰ BETHENCOURT, Francisco. “A Igreja”. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti N. (orgs). *História da Expansão Portuguesa*. Vol. 1, Lisboa: Círculo de Leitores, 1998. p. 370.

religiosa da constituição do império ultramarino português. Segundo Giuseppe Marcocci, é por ocasião da legitimação da exclusividade portuguesa do comércio de escravos na costa da Guiné que tal bula será expedida, inaugurando também uma nova lógica no tratamento daquelas populações não cristãs.¹¹ Se até então as chamadas bulas das cruzadas legitimavam a “guerra justa” para reconquista de Jerusalém e demais terras pretensamente cristãs dominadas por muçulmanos, esta nova edição da bula associaria à noção de cruzada e guerra justa a da teoria da potestade indireta do papa. Esta teoria legitimava a guerra contra “gentios” que feriam as “leis naturais” – ou seja, povos que não conheciam nem o cristianismo nem o islamismo e praticavam o que se chamava de sodomia, canibalismo, poligamia etc. – e resistiam à atividade missionária. Com a *Dum diversas*, a “guerra justa” feita contra os “infiéis” também seria feita agora contra os “gentios”, porém dispensando a ação missionária – a violação das “leis naturais” bastava para que os gentios fossem declarados inimigos de Deus como os infiéis muçulmanos. Como essa bula vinha para legitimar o comércio de escravos – estes conseguidos na forma tradicional de prisioneiros de guerra (“justa”) –, era a escravidão a ser o meio pelo qual os “gentios” da costa da Guiné poderiam se converter e entrar no Grêmio da Igreja, em detrimento da missionação.¹² Em 1455, a bula *Romanus pontifex* confirmou o domínio temporal da Coroa portuguesa sobre a costa da Guiné, as ilhas atlânticas, e os futuros domínios conquistados sob essa lógica. Um ano depois, a bula *Inter Coetera*, confirmou o domínio espiritual das mesmas conquistas à Ordem de Cristo.

As guerras de reconquista territorial e espiritual contra os muçulmanos comandadas por Portugal, com os recursos da Ordem de Cristo, paulatinamente se transformavam em empresa comercial a explorar terras e subjugar povos até então não conhecidos pela cristandade. Em um movimento conjunto de benefício mútuo, Roma e Portugal comungam no objetivo de associarem a imagem da expansão ultramarina portuguesa com a própria expansão do mundo cristão, inclusive com fortes traços milenaristas. Cria-se a imagem de um império cristão providencial, que levaria finalmente a palavra de Deus aos mais longínquos povos gentios do orbe terrestre.¹³ Tal investida na

¹¹ MARCOCCI, Giuseppe. *A Consciência de um Império: Portugal e o Seu Mundo* (Sécs. XV-XVII). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012. p. 50.

¹² Para uma leitura sobre a centralidade da escravidão na fundação do império ultramarino português e como a Igreja legitimou este processo por meio da bula *Dum diversas* e suas subsequentes, ver: MARCOCCI, op. cit. p. 41-72.

¹³ Para um estudo bastante completo sobre a cultura política portuguesa na época da expansão ultramarina, bem como a linguagem religiosa nos discursos e propagandas da Coroa para legitimar a formação do império, ver: MARCOCCI. op. cit.

disputa pelo imaginário da cultura política europeia, no que diz respeito ao expansionismo, fez parte de um movimento da Coroa portuguesa que visava se apropriar de cada vez mais recursos advindos da Igreja. Ora, fazer viagens pelo atlântico, empreender guerras de conquista, defender praças conquistadas, eram necessidades imprescindíveis para o estabelecimento de novas igrejas ou da atividade missionária. Portanto, os recursos para a expansão da fé católica eram muito maiores do que aqueles direcionados a simples ereção de igrejas e provimentos de benefícios eclesiásticos.¹⁴ Assim, a Coroa buscava paulatinamente incorporar para si a Ordem de Cristo, com seu direito do padroado, e ao mesmo tempo captar mais recursos da Igreja, cuja justificativa seria o da manutenção e expansão da fé cristã. Algumas dessas receitas adivinham mesmo da bula das Cruzadas, outras adviriam de acordos estabelecidos com a Santa Sé. Um exemplo foi o acordo de 1506, quando o rei D. Manuel, que já tinha sido feito Grão-Mestre da Ordem de Cristo, obteve as terças partes das décimas das rendas eclesiásticas, por dois anos, por ocasião da guerra contra os infiéis. Dez anos depois, uma concordata estabelecia que o rei abriria mão desta renda em troca do pagamento pelos prelados da Igreja em Portugal da quantia de 153 mil cruzados. Já em 1523, o breve *Nuper dilectum* consentia ao rei gastar parte das rendas dos arcebispados de Lisboa e Évora e dos priorados de Santa Cruz de Coimbra e de Lafões, com o mesmo intento de combater os infiéis na África.¹⁵ Inserir-se no mesmo contexto de busca por mais rendas para custear um império territorial tão vasto, a disputa para se instalar um Tribunal do Santo Ofício em Portugal, com vistas a se apropriar das riquezas dos cristãos-novos a serem condenados.¹⁶ Isso para dizer das rendas advindas da Igreja no Reino, onde o padroado régio tinha pouco espaço. Para as conquistas, o ponto de maturação deste movimento se dá em 1551, quando a bula *Proeclara Charissimi in Christi* declara aos reis de Portugal, em perpétuo, a administração da Ordem de Cristo e também das Ordens de Santiago e de Avis.

Quadro 1 – Cronologia do Padroado Régio e relações Estado-Igreja

1312	Supressão da Ordem dos Templários.
1318	Criação da Ordem de Cristo.
1420	Infante D. Henrique é investido Grão-Mestre da Ordem de Cristo.

¹⁴“Benefícios eclesiásticos” eram aqueles cargos eclesiásticos que estavam associados a uma renda. Nos deteremos nessa explicação mais adiante.

¹⁵ PAIVA, José Pedro. “A Igreja e Poder”, In: AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 150.

¹⁶ MARCOCCI, op. cit. pp. 129-30.

1433	D. Duarte outorga e doa o espiritual das ilhas da Madeira, Porto Santo e Deserta à Ordem de Cristo. No mesmo dia as ilhas são doadas, no temporal ao Infante D. Henrique.
1434	Bula <i>Dum Diversas</i> confirma o domínio espiritual sobre as conquistas portuguesas e as futuras.
1455	Bula <i>Romanus pontifex</i> reconhece D. Afonso V e seus sucessores o domínio sobre as terras, ilhas e mares descobertos a por descobrir.
1455	Bula <i>Inter Coetera</i> concede à Ordem de Cristo, perpetuamente, a jurisdição espiritual sobre todas as conquistas realizadas ou futuras, definindo melhor seus limites.
1484	D. Manuel é feito Mestre da Ordem de Cristo.
1506	O Rei D. Manuel obtinha as terças das décimas das rendas eclesiásticas, durante um biênio, para serem gastas na guerra contra os infiéis.
1514	Criação do Bispado de Funchal, com jurisdição sobre todos os territórios de conquistas.
1514	Bula <i>Provindum Universalis</i> estendeu aos sucessores de D. Manuel a graça dada pela Bula da Cruzada que revertia importantes rendas da Igreja para o monarca. D. Manuel recebe o direito de padroado sobre todos os benefícios nas terras além-mar, direito então na posse da Ordem de Cristo desde 1456.
1516	Concordata com rei estabelece que este abriria mão das rendas adquiridas desde em 1506 em troca do pagamento pelos prelados da Igreja nacional da quantidade 153 mil cruzados.
1516	Atribuído ao rei a apresentação dos bispos do Marrocos. Os bispados criados a partir de então no Reino ou nas conquistas passaram a obedecer ao mesmo procedimento.
1516	D. Manuel obtém do papa o padroado sobre os mestrados das três ordens (de Cristo, Santiago e Avis). Até então ainda não hereditário.
1517	D. Manuel obtém o direito à nomeação dos abades de todos os mosteiros e conventos do reino.
1522	D. João III, um ano após assumir o trono, é provido do mestrado da Ordem de Cristo.
1523	Breve <i>Nuper dilectum</i> consentia ao rei gastar parte das rendas dos arcebispados de Lisboa e Évora e dos priorados de Santa Cruz de Coimbra e de Lafões, para subsidiar armadas contra os infiéis na África.
1532	Criação da Mesa da Consciência, mais tarde Mesa da Consciência e Ordens.
1534	Funchal passa a ser metrópole, com os seguintes bispados sufragâneos: São Tomé, Angra, Cabo Verde e Goa. O rei detinha o padroado de todas essas igrejas.
1534	Passa-se para a alçada do Rei de Portugal o padroado de todos os benefícios até aí geridos pela Ordem de Cristo. D. João III, no entanto, pede que este direito permaneça sob a Ordem de Cristo.
1536	Bula <i>Gregis dominici</i> atente ao pedido de D. João III, tornando a separar da jurisdição do Arcebispado de Funchal e outros, algumas das igrejas e terras do Reino (Santa Maria dos Olivais e São Tiago do Santarém) e do norte da África, unindo-as ao mestrado da Ordem de Cristo, autorizando o rei a indicar o Prior-Mor.
1550	Após a morte de D. Jorge de Lencastre (filho bastardo de D. João II) e mestre das Ordens de Santiago e Avis, D. João III obtém o mestrado dessas ordens.
1551	Criação do Bispado da Bahia.
1551	Bula <i>Praeclara Charissimi</i> incorpora plenamente a Ordem de Cristo à Coroa. A transmissão das três ordens passa a ser hereditária, passando para a alçada da Mesa da Consciência e Ordens.
1562	O direito à nomeação de todos os abades dos mosteiros e conventos do reino é perpetuamente fixado na Coroa.
1580	Início da União Ibérica.
1622	Criação da Sacra Congregação da Propaganda Fide. Ela passaria a coordenar a atividade missionária no Oriente à revelia das prerrogativas que Portugal havia adquirido devido ao padroado régio nos seus domínios.
1640	Fim da União Ibérica e suspensão das relações entre Portugal e a Santa Sé.
1648	Tratado de Vestefália. Com isso o a Santa Sé verá o seu poder de intermediador entre as potências europeias mais enfraquecido, num contexto em que potências não católicas como a Grã-Bretanha e a Prússia iam ganhando maior relevância.
1668	Reestabelecimento das Relações entre Portugal e a Santa Sé.

1676	Elevação do Bispado da Bahia a Arcebispado. Criação dos Bispados do Rio de Janeiro e Olinda.
1677	Criação do Bispado do Maranhão.
1716	Elevação da Capela Real à dignidade de igreja e Basílica Patriarcal.
1719	Criação do Bispado do Pará.
1737	Patriarca de Lisboa Ocidental ganha dignidade cardinalícia.
1740	Reconhecimento formal da Santa Sé do direito de apresentação dos bispos praticado pela monarquia portuguesa.
1745	Criação dos Bispados de Mariana e de São Paulo. Criação das Prelazias de Goiás e de Cuiabá.
1748	Atribuição da Santa Sé do título de "Rei Fidelíssimo" a D. João V.
1750	D. José assume, e nomeia o Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro Marquês de Pombal, como Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra.
1755	Os primeiros jesuítas são expulsos do Grão-Pará e Maranhão, na sequência de tentativas de fomentar a revolta contra o Governador.
1755	Terremoto de Lisboa. Este acontecimento desencadeou uma série de novas medidas de aprimoramento da arrecadação tributária.
1757	Ministro de Portugal inicia suas investidas contra os jesuítas junto à Santa Sé.
1757	Publicação da Relação Abreviada da Republica, Que os Religiosos Jesuítas das Províncias de Portugal, e Hespanha, Estabeleceram nos Domínios Ultramarinos das Duas Monarchias, e da Guera, Que Nelles Tem Movido, e Sustentado contra os Exércitos, Hespanhoes, e Portuguzes.
1757	Eleição do novo papa Clemente XIII, aliado dos jesuítas, acirrara as relações entre a Santa Sé e Portugal.
1758	Tentativa de Regicídio. Neste episódio os jesuítas foram acusados de participar da conspiração que tramariam o assassinato do rei de Portugal.
1759	Expulsão dos Jesuítas do Império português.
1759	Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão do Marquês de Pombal e Governador do Estado do Grão-Pará, é nomeado secretário de Estado do Ultramar, substituindo Tomé Joaquim da Costa Corte Real.
1760	Rompimento das Relações entre Portugal e a Santa Sé. Ao ter o pedido de julgamento da Companhia de Jesus pela tentativa de regicídio negado pela Santa Sé, a relação entre o Papa (aliado dos jesuítas) e o Rei ficou tensa. Com a expulsão dos jesuítas de Portugal, a situação se desenvolveu para o rompimento da relação entre Roma e Lisboa.
1762	Alvará que relança o tributo da décima, que pretende alargar-se aos eclesiásticos.
1763	Alvará que reverte para o Estado a maior parte dos rendimentos da Bula da Cruzada.
1765	Restabelecido o beneplácito régio.
1765	As Irmandades passariam a ter seus estatutos e regimentos aprovados pela Mesa de Consciência e Ordens. Isso significou uma restrição às atividades econômicas dessas instituições, por exemplo sobre as taxas de juros cobras por empréstimos.
1766	Lei testamentária que praticamente impossibilita heranças em favor da Igreja, instituições eclesiásticas e religiosos regulares, limitando-se os legados pios a favor de Misericórdias e hospitais.
1768	Lei de amortização que limita os direitos de propriedade das instituições eclesiásticas.
1768	Criação da Real Mesa Censória, que substituíra outros mecanismos de censura do Desembargo do Paço, mecanismos episcopais e inquisitoriais, subtraindo deste um instrumento fundamental de poder, agora exercido por quadros à serviço do Ministério pombalino.
1768	Publicação da Dedução Cronológica, e Analítica, na qual Se Manifestão pela Sucessiva Serie de cada Hum dos Reynados da Monarquia Portugueza [...] os Horrosoos Estragos, que a Companhia denominada de Jesus fez em Portugal...
1769	Publicação d'A Demonstração Teológica, que tinha o objetivo de legitimar o Rei na nomeação de novos bispos, dispensando a autorização papal.
1769	Fim do privilégio de foro do clero, os eclesiásticos não ficam mais isentos da jurisdição secular em materiais de natureza temporal.
1769	O direito canônico ficaria circunscrito apenas aos tribunais eclesiásticos, estando os tribunais da Coroa circunscrito apenas ao direito civil.

1769	Um decreto circunscrevia o montante dos legados pios a um terço da terça parte dos bens do doador com algumas exceções.
1769	Morte do papa Clemente XIII, defensor ferrenho dos Jesuítas. Assume Clemente XIV. A partir daí as maiores forças católicas, que já haviam expulsado os jesuítas de seus territórios, passam a ter uma posição privilegiada para pressionar a Santa Sé a extinguir a ordem.
1770	Com o novo papa, reata-se as relações entre Portugal e a Santa Sé.
1773	Bula <i>Dominus ac Redemptor</i> suprime a Companhia de Jesus de toda a cristandade.
1774	Novo regimento do Santo Ofício iria aumentar a dependência deste à Coroa, perdendo grande parte da sua autonomia. Este seria considerado um tribunal régio, com tratamento equivalente aos demais, sem influência papal.
1777	Morte de D. José e destituição do Marquês de Pombal.
1801	Durante uma década, os rendimentos de um ano de todos os benefícios eclesiásticos, após a morte dos seus possuidores, seriam revertidos para a Coroa.
1808–18	Visita do Núncio Papal, com finalidade de estreitar relações entre a Santa Sé e o novo Reino Unido. Nesta ocasião o núncio teria proposto o aumento do número de clérigos e dos seus ordenados.

Tal movimento foi acompanhado pela busca cada vez maior de uma autonomia da Coroa perante a Santa Sé sobre os assuntos eclesiásticos de Portugal e seus domínios. Esta tendência só iria se fortalecer com o passar dos séculos, inclusive no período da União Ibérica. Prover pessoas da clientela e da família real nos postos-chaves da hierarquia eclesiástica, fortalecendo uma igreja nacional que tomasse o partido do rei, também fazia parte deste movimento. Foi daí que se deu a chamada “clericalização do governo”, quando cada vez mais quadros eclesiásticos passaram a compor o Conselho do Rei.¹⁷ Por ocasião dos acordos político-matrimoniais entre as coroas de Portugal e Castela¹⁸, abriu-se caminho para que uma facção religiosa, ligada à delegação que acompanhava D. Catarina de Habsburgo a Portugal, passasse a hegemonizar o Conselho do jovem rei D. João III. Tal facção de caráter intransigente com heterodoxias, mas também quanto à intervenção de Roma, é chamada por Giuseppe Marcocci de “teólogos da corte” – são estas figuras que irão compor o Tribunal do Santo Ofício instalado em Portugal e também o Tribunal da Mesa da Consciência.¹⁹ Este tribunal não conheceria equivalente à época nas outras potências católicas. Criado em 1532, tratava-se de um conselho, e ao mesmo tempo tribunal, cujos membros seriam escolhidos pelo rei e iriam aconselhá-lo sobre as chamadas “questões de consciência”, ou seja, aquelas questões políticas que poderiam acarretar em cometimento de pecados por parte do rei. Também

¹⁷ PAIVA. “A Igreja e Poder”. op. cit. p. 155-6.

¹⁸ O rei de Portugal D. João III casara com D. Catarina de Habsburgo, irmã do rei de Castela D. Carlos V, em 1524; enquanto isso, D. Carlos V casaria com D. Isabel, irmã de D. João III, em 1526. Tal acordo foi resultado das negociações em torno da posse das Molucas no Oriente, disputada por Castela e Portugal. Cf. MARCOCCI. *A Consciência de um Império*. op. cit. p. 116.

¹⁹ *Ibidem*. p. 107-144.

seria responsável por dirimir dúvidas quanto a questões de jurisdição entre o campo eclesiástico e o temporal. Em suma, serviria para limpar a consciência do rei sobre questões espinhosas que até então teriam a Santa Sé como árbitra principal. Com a incorporação definitiva das Ordens de Cristo, Santiago e Avis à Coroa portuguesa, em 1551, o Tribunal passaria a se chamar Mesa da Consciência e Ordens, tratando a partir daí de todos os assuntos eclesiásticos referentes às terras de conquista.²⁰ Portugal procurava, assim, demonstrar a Roma seu compromisso com as questões religiosas, ao mesmo tempo em que tirava dela um papel de árbitra que até então ela exercia. Consequentemente seriam os teólogos da corte a formularem, daí em diante, as teorias a legitimar a conformação do império português: Roma se enfraquecia como mediadora entre as potências católicas, mas a linguagem usada na legitimação do império por Portugal continuava sendo católica.²¹

Guerras, pestes, fome e sede de Deus: anseios por uma nova cristandade.

Quais motivos levaram a Igreja Católica a conceder privilégios e selar tais acordos com Portugal e também Castela, mesmo constatando-se este movimento de busca por autonomia dessas Coroas frente à Santa Sé? A Igreja se encontrava numa situação bastante adversa, numa conjuntura marcada pelas cicatrizes do Grande Cisma do Ocidente e da crise da *respublica christiana* medieval, isto é: do fortalecimento das diversas monarquias europeias, em detrimento do Sacro Império Romano-Germânico e a perda de legitimidade de Roma como árbitra dos conflitos europeus. O Grande Cisma do Ocidente dividiu a cristandade quando da morte do Papa Gregório XI, em 1378. Facções rivais de cardeais acabaram por eleger dois papas para suceder o falecido, cada um a representar um partido. Os reinos também se dividiram no apoio a um e outro pontífice que se excomungaram mutuamente. Ambos os papas tiveram sucessores, e até um terceiro foi eleito. O sinal de abatimento da capacidade de mediação e de exercer a soberania pontifícia sobre os reinos cristãos era nítido. Foram os monarcas os fiadores da legitimidade papal, em cheque durante 39 anos de cisma. As Igrejas locais, inclusive, seguiam a orientação do seu monarca no apoio a um ou outro papa. Assim o imperador

²⁰ Para as atribuições da Secretaria do Mestrado das Ordens da Mesa da Consciência e Ordens, ver: OLIVAL, Fernanda. *As Ordens Militares e o Estado Moderno: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641 – 1789)*. Lisboa: Estar Editora, 2001. p. 107-162.

²¹ A criação da Mesa da Consciência foi também uma resposta à nova atitude de Roma de endurecimento das relações com Portugal, incluindo um questionamento sobre o monopólio do comércio das Índias, fator que sustentava a existência do Império português e que contava até então com a legitimidade papal. Cf. MARCOCCI. op. cit. p. 132-4.

do Sacro Império, Sigismundo, convocou o Concílio de Constança que iria pôr fim à disputa pela Santa Sé, ao eleger o novo papa, em 1417, após a morte de um e renúncia de outros dois.²² Some-se a esta demonstração de debilidade, a intensificação dos ataques das potências islâmicas no mediterrâneo, contra os quais os reinos europeus foram fundamentais na ajuda militar e financeira a Roma.

Além dos abalos militares, políticos e religioso-institucionais, a sociedade europeia passava também por uma transformação na sua forma de crer e de vivenciar o religioso. Entre os séculos XIV e XVI, tal sociedade assistiu não só a guerras entre os reinos católicos e também contra os infiéis, mas a um cenário de fome e pestes. Tidas como castigos de Deus, tais intempéries criavam um grande clima de medo dos pecados – causadores de tais castigos. Assistiu-se assim, a uma grande busca por parte dos mais diversos extratos da sociedade por respostas espirituais que as estruturas da Igreja já não davam conta. Já no século XIV, ocorriam diversas manifestações religiosas de massas como procissões, cortejos, vias sacras coletivas, etc. Partia dos próprios fiéis a busca por se posicionarem melhor diante de Deus, daí surgindo coros privativos de fiéis das igrejas, e confrarias integrando clérigos e leigos. Algumas estruturas da Igreja buscavam também responder a estes anseios, e assim diversas ordens religiosas se formaram ou sofreram grandes transformações.²³ Nos séculos XIV e XV, também se constituiu um novo modo de devoção, que ficou conhecido como *Devotio Moderna*. Desenvolvida por Jan de Ruysbroeck e Geert Groote, criador da comunidade religiosa *Irmãos da Vida Comum*, esta nova forma de devoção surge da decadência das Ordens Monásticas e da liturgia como formas privilegiadas de ter uma experiência espiritual. Pregava uma forma mais individualizada de se buscar a Deus, através da meditação sobre a vida de Jesus Cristo, e de exercícios metódicos. Influenciada pela *Devotio moderna*, *A Imitação de Cristo* de Thomas de Kempes foi a obra mais lida no século XV, e simbolizava bem o tipo de religiosidade que se construía e se buscava naquele período e também aquela que não se encontrava nas estruturas estabelecidas até então na Igreja Católica.²⁴

²² DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento*. Vol. I. Lisboa: Ed. Estampa, 1994, p. 121-4.

²³ O surgimento da família franciscana dos Capuchinhos (1517) e da Companhia de Jesus (1534) são exemplos disso, quando buscavam suprir a grande deficiência na formação do clero secular em pregar a palavra de Deus.

²⁴ Sobre a transformação na forma de crer da cristandade, ver: DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento*. Vol. I. Lisboa: Ed. Estampa, 1994, p. 136-151. E também DELUMEAU, Jean. *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Editorial Labor, 1973. pp. 3-6.

Segundo Paolo Prodi, é nesta conjuntura de “desmoronamento do universalismo da *christianitas* medieval”, e diante do fortalecimento do “sistema de estados europeus” em detrimento da Igreja enfraquecida, que Roma irá fundar “um novo tipo de soberania espiritual, não territorial, paralela e distinta com relação àquela dos outros estados ... Não conseguindo enfrentar a concorrência no plano das ordenações jurídicas, ela joga todas as suas cartas no controle das consciências.”²⁵ Assim a Igreja procura assumir novo papel na sociedade que não coincide com o papel já exercido pelos Estados nacionais. A abertura do novo horizonte de conversões, quando da chegada dos portugueses à África subsaariana, à Índia e à América do Sul, abriria caminho às novas pretensões da Igreja que estavam a ser construídas neste período, em relação ao governo das consciências de tantos povos. É neste contexto, portanto, que se inserem as concessões, acordos e alianças entre Roma e as potências ibéricas em plena expansão ultramarina. Este movimento da Igreja Católica terá um ponto de maturação com a Reforma Católica, a partir do Concílio de Trento.

Reforma e Contrarreforma: a era confessional

O Concílio de Trento, realizado entre 1545 e 1563, veio para reafirmar e redefinir os dogmas católicos, bem como reformar internamente a Igreja, sobretudo no que diz respeito à formação do clero e ao fortalecimento do papa e dos bispos. Um dos objetivos do Concílio era conter o avanço do luteranismo no mundo cristão. Ora, a “estrada” criada por Roma, para superar a crise vivida pela cristandade nos séculos XIV e XV, foi apenas uma dentre várias. Quem faz tal analogia sobre as estradas abertas pela crise da *res publica christiana* é Paolo Prodi. Para o autor, neste período foram abertas as estradas da “religião cívico-republicana; a via da recuperação da sacralidade monárquica; a estrada das igrejas territoriais; a estrada católico-romana.”²⁶ Por óbvio, a Reforma Protestante foi uma dessas estradas (com diversas bifurcações).²⁷ Ao reagir à Reforma Protestante, o processo que decorreu do Concílio de Trento ficou conhecido como “Contrarreforma”.

²⁵ PRODI, Paolo. Cristianismo, modernidade política e Historiografia. *Revista de História da USP*, nº160, 1º semestre de 2009. p. 117-8.

²⁶ PRODI. op. cit. p. 123.

²⁷ Citemos aqui apenas o caso inglês em que diversas seitas religiosas protestantes, através das suas concepções de mundo embebidas de um cristianismo radical e popular, deram a tônica de parte daquele processo que ficou conhecido como a revolução burguesa da Inglaterra no século XVII – seu desfecho em finais do seiscentos demonstram que foram outras concepções religiosas, dessa vez conservadoras, mas também formuladas neste período de crise e Reformas, que legitimaram a nova ordem estabelecida. Cf. HILL, Christopher. *O Mundo de Ponta-Cabeça: Ideias Radicais Durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

Neste sentido, o combate rigoroso à heresia e o disciplinamento das populações cristãs foram as linhas de força desse processo. O Concílio de Trento, porém, não foi apenas uma reação à Reforma Protestante, foi também uma resposta ao anseio de que aquela nova religiosidade, surgida nos séculos anteriores, se visse contemplada nas estruturas da Igreja, sobretudo partindo das suas mais altas hierarquias.²⁸ Desse ponto de vista, tal processo, que teve o Concílio Tridentino como marco, é também chamado de “Reforma Católica”, expressão cunhada por Hubert Jedin.²⁹

A historiografia já tem se debruçado sobre o debate das reformas das confissões no período moderno na Europa. Desde de Lucien Febvre a Jean Delumeau, passando pelo próprio Hubert Jedin, a historiografia tem buscado entender a questão das reformas menos pelos seus aspectos de disputas institucionais e políticas e mais como reflexo das transformações sociais, culturais e econômicas, sobretudo no que diz respeito à crise de religiosidade vivida naquele momento.³⁰ Assim amadureceu-se na historiografia uma interpretação que considera a dualidade “Reforma/Contrarreforma” como uma questão apenas de ponto de vista. Outro aspecto importante sobre o qual a historiografia tem se debruçado ao estudar as reformas confessionais é o das suas relações com os chamados Estados modernos, bem como da modernidade em si. São bastante conhecidas as formulações de Max Weber sobre a racionalização nos processos de constituição do Estado moderno absolutista, bem como da disciplina ascética protestante na constituição do “espírito do capitalismo” na modernidade.³¹ Procurando explorar melhor os fundamentos do Estado moderno, um outro alemão, o historiador Gerhard Oestreich,

²⁸ Desde o Concílio de Constança, que pôs fim ao Cisma do Ocidente, que se discutia a necessidade de reformas na Igreja. Preferiu-se na época, porém, punir um dos maiores críticos à estrutura eclesiástica na época, o teólogo da Boêmia, John Huss. Excomungado e perseguido pelas potências católicas, nas chamadas guerras hussitas, John Huss já antecipava uma série de críticas protestantes e reunia diversos adeptos na Europa central e do leste, representando uma das faces mais radicais da nova sensibilidade religiosa que se construía no período que precedeu as Reformas. Cf. DELUMEAU. *A Civilização do Renascimento*. op. cit. p. 121-124.

²⁹ JEDIN, Hubert. *História del Concilio de Trento*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1972. Tradução castelhana do original alemão *Geschichtedes Konzils von Trient*, de 1957. Apud. MONTEIRO, Rodrigo Bentes. As Reformas Religiosas na Europa Moderna - notas para um debate historiográfico. *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 23, nº 37, Jan/Jun. 2007. p. 137.

³⁰ Para um balanço historiográfico sobre as reformas confessionais, ver: MONTEIRO, op. cit. Para um balanço historiográfico sobre a relação das reformas religiosas com a constituição do mundo moderno, ver: PRODI, op. cit.

³¹ WEBER, Max. *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Tradução em português brasileiro do original em alemão *Die protestantische Ethik und der “Geist” des Kapitalismus* de 1904-5 e complementado em 1920. Para um debate sobre racionalização em Weber, ver. SELL, Carlos Eduardo. Racionalidade e Racionalização em Max Weber. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 27, nº 79, junho, 2012. p. 153-233.

aponta em artigo de 1969 o "disciplinamento social" (*sozialdisziplinierung*) como principal produto do absolutismo, e não a sua racionalização.³² O disciplinamento social teria sido um denominador comum no processo de desenvolvimento dos Estados modernos na Europa. Ele supriria a necessidade de se regrar uma sociedade em intenso processo de transformação, não só no âmbito religioso e político, como vimos acima, mas nos seus outros aspectos culturais e sociais, com o Renascimento, com o crescimento das cidades, do comércio, o contato com outras civilizações, e diversidade na composição das classes sociais. O disciplinamento era uma reação a tal transformação, e ao mesmo tempo fruto dela. Teria sido incentivada pelos altos extratos da sociedade, mas dialeticamente influenciada pelos outros extratos sociais.³³ Do ponto de vista de Oestreich, o disciplinamento social surgiu especificamente das guerras religiosas, sobretudo na França e no Império, quando os Estados buscaram impor uma ordem àquela sociedade em constante conflito, retirando o teor religioso do centro das disputas. A religião se constituiria, assim, apenas como mais um dos âmbitos pelos quais a sociedade seria disciplinada, levando em consideração, e aí ele seguia Max Weber, a importância fundamental da interiorização deste disciplinamento por parte das populações.³⁴ A tese de Oestreich de que os Estados modernos absolutistas buscavam “desteologizar” os conflitos, corrobora com o cenário de perda de poder da religião – e não só da Igreja romana, portanto – como árbitra prioritária dos conflitos daquela sociedade.

Sem abrir mão do importante conceito de “disciplinamento social”, outros dois alemães contestam tal tese. Wolfgang Reinhard e Heinz Schilling, ao analisarem os processos de Reforma católica e protestante, diziam justamente o contrário: houve sim um amplo processo de “teologização” de diversos âmbitos da vida social da Europa moderna, em que Estado e Igreja confessional – no mundo católico e no protestante – seriam protagonistas na busca pela disciplina social das populações do Antigo Regime. A este fenômeno eles chamaram de “confessionalização” (*konfessionalisierung*), no qual identificavam diversas semelhanças entre as confissões católica, luterana e calvinista nas suas relações com os Estados, no que diz respeito aos instrumentos de disciplinamento social (e também de racionalização, no sentido weberiano). Tais instrumentos tinham caráter coercitivo, mas também pedagógico e persuasivo – a combinação de coerção com

³² HSIA, Ronald Po-Chia. Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII. (Traducción de Ignasi Fernández Terricabras). *Manuscripts*, 25, 2007, p. 30-3.

³³ PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006. p. 11.

³⁴ HSIA. op. cit. p. 31.

persuasão é elemento chave no processo de interiorização do disciplinamento.³⁵ As principais características da confessionalização seriam: a) a procura pela formação no interior de um determinado território de uma homogeneização do tipo de confissão (católica, luterana ou calvinista); b) esta Igreja confessional cumpriria o papel de embasar com preceitos religiosos os projetos políticos do monarca do território em questão; c) junto a isso, haveria uma progressiva incorporação da Igreja pelo Estado, e a sujeição da primeira pelo segundo – isso não significava uma diminuição da importância da Igreja, pelo contrário, ela era o motor fundamental do disciplinamento, servindo assim, para o Estado, como ótimo “comunicador com os súditos.”³⁶ Assim, nos Estados do Norte europeu, assistimos ao surgimento das Igrejas nacionais protestantes sob forte aliança com os Estados nacionais – a Igreja Anglicana inglesa é o exemplo mais bem acabado disso. Já no Sul da Europa vemos a Igreja católica não só legitimar o poder dos monarcas como, a partir da Contrarreforma, armar seus agentes e reforçar suas estruturas para disciplinar os súditos/fiéis dos reinos católicos. Tal formulação, desenvolvida entre os anos de 1777 e 1888, se tornou paradigma na historiografia sobre as Reformas religiosas do período moderno.³⁷

José Pedro Paiva, porém, aponta alguns limites do uso deste conceito, sobretudo para o mundo ibérico. Segundo o autor, o conceito de confessionalização, ao apontar para as semelhanças das confissões religiosas do período moderno, acaba falhando ao não analisar integralmente a realidade política e religiosa da Europa, tendo em vista as vias bastante distintas que tomou o cristianismo e que tal conceito acaba por esconder. Além disso, mesmo considerando-se apenas a confissão católica, existem grandes diferenças em como se deu a sua Reforma em Portugal e em outros reinos católicos, por exemplo. Ainda criticando as supostas semelhanças entre os processos de Reforma, Paiva aponta para a grande diferença em como a assimilação do disciplinamento, e a propagação da doutrina se deu no mundo católico e no protestante – para citar apenas um exemplo bastante significativo, lembremos da diferença no uso da Bíblia no mundo católico e no mundo protestante a influir profundamente na religiosidade vivida pelas populações sob uma ou outra confissão. Para além da crítica a uma visão demasiado focada nas semelhanças entre as confissões, o autor também aponta para uma necessária

³⁵ PALOMO. *op. cit.* p. 9-10.

³⁶ *Ibidem.* p. 11.

³⁷ HSIA. *op. cit.* p. 33.

relativização da capacidade do disciplinamento na homogeneização de uma confissão em determinado território – é importante considerar as formas diversas de cristianismo praticado, sobretudo pela população não letrada, que divergia da doutrina pretendida pela Igreja. Por fim, um ponto caro a José Pedro Paiva é a forma como a formulação de confessionalização encara as entidades da Igreja e do Estado, sobretudo ao apontar para a submissão da Igreja perante o Estado. Para o autor, não havia limites estritamente definidos entre Igreja e Estado, e se houve uma maior intervenção do Estado nos assuntos eclesiásticos a recíproca também seria verdadeira. Desta concepção surge a sua formulação sobre a interpenetração do Estado na Igreja e da Igreja no Estado.³⁸ Verificamos esta realidade quando falamos das sucessivas tentativas da Coroa portuguesa em intervir nas questões religiosas, bem como de se apropriar de seus recursos, mas também do surgimento dos “teólogos da corte” como importantes quadros a influírem nos rumos do governo.

Podemos dizer que os conceitos de disciplinamento social e confessionalização são úteis para entender o quadro geral das relações entre Estado e Igreja na Europa do período moderno. Porém, encontram-se alguns limites na sua formulação. O conceito de confessionalização deve ser mais apropriado para a Europa central, seja no mundo católico, seja no protestante. Porém, para a península ibérica, e até a itálica, tais conceitos servem mais como “tipos ideais” weberianos, a serem fissurados pela realidade apontada pelas pesquisas. Para o Portugal moderno, parece-nos certo que há uma intenção por parte da Igreja e do Estado, com suas interpenetrações, de se disciplinar as condutas das populações. Em outras palavras, buscava-se enquadrar religiosamente os súditos/fiéis portugueses (e das nações subjogadas) numa certa conduta moral, política e social, embasada nos preceitos católicos que legitimava a própria conformação do império português.

O enquadramento religioso se constituía como um mecanismo em que as populações se viam disciplinadas pelas estruturas eclesiásticas, mas também buscavam se disciplinar – e também disciplinar o outro, já que os testemunhos de pecados alheios eram incentivados neste sistema. A autodisciplina era um resultado desse enquadramento em que os súditos/fiéis buscavam uma melhor posição no que Federico Palomo chamou

³⁸ PAIVA, José Pedro. El estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado – Contaminaciones, dependencias y disidencia entre la monarquía y la Iglesia del reino de Portugal (1495-1640). *Manuscripts*, 25, 2007, pp. 47 et seq.

de “economia da salvação”.³⁹ Esta concepção, aliás, é importante, pois permite vislumbrar uma série de (des)caminhos que os fiéis procuravam para acertar as suas “contas”, o que permitia inclusive em certos momentos estar “em débito” com a salvação. Era comum, portanto, que o sacramento da confissão servisse para cobrir alguma falta anterior, ou que houvesse uma mescla de crenças populares a permear o cristianismo praticado por aqueles (quase) enquadrados. Num exemplo extremo, podemos citar os índios que aceitavam (e buscavam) o batismo de bom grado mas continuavam a praticar seus próprios ritos tradicionais.⁴⁰ Tais descaminhos eram alvo de forte perseguição por parte das estruturas do enquadramento religioso – o famoso caso de Menocchio, o moleiro estudado por Carlo Ginzburg⁴¹, é um exemplo tanto desses descaminhos quanto das estruturas do enquadramento que os perseguiam –, mas revelam o quanto estava presente e enraizada a crença nos sacramentos e no culto ao Deus católico nas práticas de sobrevivência social dessas populações. Na sociedade enquadrada, o religioso agia como fator de distinção social, como linguagem privilegiada para compreender o lugar de cada um no mundo, mas também para disputar este lugar. Assim, as procissões religiosas eram momentos importantes de manifestação pública da definição dos lugares político sociais dos grupos dominantes.⁴² As confrarias e irmandades religiosas constituíam-se como aparelhos de articulação social.⁴³ A suntuosidade das igrejas paroquiais demonstrava a

³⁹ PALOMO. *A Contra-Reforma em Portugal*. op. cit. p. 84.

⁴⁰ São vários os exemplos em que brancos relatam as peculiaridades da relação dos índios com os sacramentos. Em um deles, o ouvidor Francisco Dantas Barbosa relata informações dos moradores da Vila do Prado em 1803, dizendo que os poucos índios que sabem ler e escrever, conhecem a doutrina cristã, mas “só o bastante para receberem os sacramentos”. (AHU-CU, Bahia, Castro e Almeida, cx. 133, doc. 26333). Também o vigário da freguesia de São Boaventura do Poxim, em 1756, relata como alguns índios de um aldeamento sem igreja, administrado por um capitão da conquista, não frequentam a sua igreja matriz e morrem “brutos sem sacramentos pelos não procurarem”, mas “trazem os filhos para se batizarem, e já depois da festa do espírito santo se vem confessar”. (AHU-CU, Bahia, Castro e Almeida, cx. 15, doc. 2677). Cada um fazia o que entendia por bem para quitar as suas dívidas com a economia da salvação. Eduardo Viveiros de Castro também já demonstrou como o que estamos chamando de “economia da salvação” dialogava com o que ele chamou de “mercado simbólico indígena”, em que a prática de alguns costumes dos brancos (ou do diferente, de um modo geral), como a prática do batismo, podia se constituir como um elemento positivo dentro da própria lógica indígena – ao menos entre os tupinambás. Cf. CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A Inconstância da Alma Selvagem* e Outros Ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 223-4.

⁴¹ GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. Versão em português brasileiro do original em italiano *Il formaggio e i vermi: Il cosmo di un mugnaio del'500*, de 1976.

⁴² Cf. MENDES, Ediana. *Festas e Procissões Reais na Bahia Colonial Séculos XVII e XVIII*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2011.

⁴³ PENTEADO, Pedro. “Confrarias”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Vol. I A-C, Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 462-3.

importância da elite local, que buscava ela própria financiar sua ereção ou reforma.⁴⁴ A própria carreira eclesiástica ao propiciar uma ascensão social atraía pessoas ao aparelho enquadrador.⁴⁵ Até mesmo o Santo Ofício era utilizado pelo próprio réu como mecanismo para mudar sua situação de vida.⁴⁶ Isso sem falar nos legados pios, encomendas de missas e ofertas de pé de altar, em que o termo “*economia da salvação*” ganha um sentido mais literal. Estes são exemplos, facilmente encontrados na América Portuguesa, de como as estruturas do enquadramento religioso muitas vezes atuavam de forma passiva diante da pró-atividade das populações em buscarem se enquadrar, utilizando-as como forma de sobrevivência social. É importante salientar, porém, que isto ocorria num cenário em que os mecanismos de disciplinamento nunca funcionaram de forma plena, como intentava a Reforma Católica. Aliás, este cenário de homogeneização e disciplina plena não se viu em nenhum lugar do mundo católico, muito menos no recém-descoberto além-mar. As vivências espirituais de origem ameríndia e africana, bem como da cultura popular europeia, sempre estiveram presentes em meio às vivências católicas na América portuguesa. Se, por um lado, isso mostra uma falha no disciplinamento tridentino, mostra, por outro, a força de se impor em meio à diversidade e à resistência em continuar sendo diverso.

A Reforma Católica em Portugal e suas conquistas

Vejamos então como a Reforma Católica se deu no mundo português.⁴⁷ Portugal foi um dos primeiros reinos a implementar o programa tridentino. Como mostra Amélia

⁴⁴ São muitos os exemplos de pedidos de reformas de igrejas em que os paroquianos se empenham na sua obra. Fiquemos com o exemplo de N. Sra. da Ajuda de Jaguaripe em que os fregueses, para cobrir custos da reforma de sua igreja, se endividaram com a Irmandade de Nossa Senhora da Ajuda e com isso passavam “tão estreita penúria que nem alimentar se podem” (AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx.12, doc. 988). Já os moradores de N. Sra. do Socorro da Cotinguiba conseguem ajuda de custo da Fazenda Real para as reformas da sua igreja por ser a sua freguesia “uma das mais numerosas, e de gente mais nobre e civil daquele sertão” mostrando em que lugar social a decência das igrejas paroquiais se encaixava. (ANTT, MCO, Padroados do Brasil, Bahia, mç. 1, Parecer do Provedor Mor da Fazenda do Ultramar sobre requerimento dos moradores da freguesia de Nossa Senhora do Socorro da Cotinguiba, de 22 de Agosto de 1756)

⁴⁵ PAIVA, José Pedro. “Os Mentores”. In: AZEVEDO (dir.). *História Religiosa de Portugal*. op. cit. p. 212-3. E também: RODRIGUES, Aldair Carlos. *Poder Eclesiástico e Inquisição no Século XVIII Luso-Brasileiro: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social*. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012.

⁴⁶ Nos referimos aqui a um caso curioso em que uma bigama se entrega para o Santo Ofício afim de se ver livre do seu atual marido, encontrando assim uma forma bem peculiar de “divórcio”. Cf. MACHADO, Emily. *Mulheres Inquietas: bigamia feminina no Atlântico português (XVI-XIX)*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2016.

⁴⁷ Para uma síntese da Reforma Católica em Portugal, utilizando-se dos conceitos de confessionalização e disciplinamento social, ver: PALOMO. *A Contra-Reforma em Portugal*. op. cit. Para um apanhado bastante abrangente dos aspectos da Igreja na Idade Moderna em Portugal, ver: AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.).

Polónia, antes mesmo do término das sessões do Concílio de Trento, já haviam ordenações dirigidas aos prelados do reino com o intuito de instruir-lhes sobre o governo diocesano e suas ações pastorais. Além disso, o rei D. João III, e seu sucessor quando da menoridade de D. Sebastião, o cardeal D. Henrique, tiveram grande protagonismo no empenho de executar tal programa. Buscava-se com isso, uma melhor posição de Portugal frente a Roma e demais potências católicas. Além disso, tal empenho inseria-se naquele processo de intervenção do poder secular nas questões eclesiásticas, e mais precisamente da família real nos postos-chaves da hierarquia da Igreja em Portugal. Pode-se dizer que em Portugal já havia o desejo de disciplinamento das populações conjugado com o desejo de reforço do poder político da monarquia.⁴⁸

Assim, através do Concílio de Trento se buscou clarificar os postulados teológicos católicos, cabendo a cada diocese e cada reino difundir e controlar a ortodoxia entre as suas populações. O objetivo era combater a heresia luterana e calvinista, bem como o paganismo, mas no caso de Portugal as expressões do judaísmo também tiveram destaque como alvo de tal controle. Para tal intento, buscava-se instruir, formar e reformar a conduta do clero, bem como adaptar e reformar ritos existentes entre as populações.⁴⁹ Já vimos como o surgimento de novas ordens religiosas e a reforma de outras fez parte de um movimento que Jean Delumeau chamou de Pré-Reforma Católica.⁵⁰ Cabe salientar, porém, que pelo seu caráter apostólico, de doutrinação e pregação – leia-se, de disciplinamento persuasivo e pedagógico – ordens como a Companhia de Jesus ganharam maior apoio da Coroa portuguesa, em detrimento daquelas de caráter monástico ou mendicante.⁵¹ Porém, não bastava que o clero regular cumprisse o papel de pregadores nas terras de missões, nas conquistas, ou nas zonas rurais do Reino. Era preciso que o clero secular, nomeadamente os párocos, tivessem formação suficiente para poderem instruir os seus paroquianos e também corrigir as suas próprias condutas. Para isso se estabeleceu um maior rigor na escolha dos párocos a serem providos. Por outro lado, foi

História Religiosa de Portugal. Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Para um estudo voltado à implementação do programa tridentino no mundo português, incluindo Goa, Brasil e ilhas atlânticas, ver: BARBOSA, David Sampaio; GOUVEIA, Antônio Camões; PAIVA, José Pedro (coord.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas Conquistas: Olhares Novos*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2014.

⁴⁸ POLÓNIA, Amélia. “A Recepção do Concílio de Trento em Portugal”. In: BARBOSA; GOUVEIA; PAIVA (coord.). op. cit. p. 41–58.

⁴⁹ PALOMO. op. cit. p.13.

⁵⁰ DELUMEAU. *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*. op. cit.

⁵¹ PALOMO. op. cit. p. 52 e POLÓNIA. op. cit. p. 49.

fundamental a diretriz para criação dos Seminários diocesanos para formação do clero, no que mais uma vez a Companhia e Jesus foi de fundamental importância.⁵² Além do reforço na sua capacidade de pregação, da definição dos limites de suas atribuições e correção de condutas morais, buscava-se também formar um tipo de pároco que se distinguiu dos leigos o máximo possível. Buscava-se com isso, reforçar seu caráter de autoridade disciplinadora no âmbito da paróquia.⁵³

Entre os instrumentos do pároco de disciplinamento e controle das populações, estava a administração dos sacramentos. Aliás, a reafirmação da importância dos sacramentos é um dos aspectos fundamentais da Reforma Católica. Estes eram em sete: batismo, crisma, eucaristia, confissão, matrimônio, extrema-unção e o sacramento da ordem que, assim como a crisma, era administrado pelos bispos. Através deles era possível exercer o controle dos registros de nascimentos (batismo) e de alianças político-familiares (através do apadrinhamento com o batismo e do matrimônio), por exemplo.⁵⁴ Mas, do ponto de vista do disciplinamento com certeza o mais importante era o da confissão.⁵⁵ Neste sacramento, o fiel tinha oportunidade de confessar os seus pecados para um padre confessor, que iria instruí-lo sobre sua correta conduta e absolvê-lo daquele pecado (ou não). Para a sua absolvição, porém, podia-se requerer que o fiel passasse por alguma penitência. Na Idade Média o pecado era encarado de forma comunitária, o seu perdão passava por uma restituição do pecado ao conjunto da comunidade, o que caracterizava a penitência como aspecto principal deste sacramento. As transformações na religiosidade que antecederam a Idade Moderna, da qual falamos anteriormente, irão modificar tal percepção do pecado, bem como da sua forma de absolvição. Assim, o sacramento da confissão ganhou aquele caráter mais individual e menos comunitário, acentuando-se a relação íntima entre o penitente e Deus.⁵⁶ Na Idade Moderna o sacramento da confissão foi o meio pelo qual o indivíduo melhor podia exercitar o seu disciplinamento interno e melhor receber instruções do seu confessor. Importava assim para a Igreja reforçar tal sacramento disciplinador, mas também ao fiel que encontrava ali a forma mais eficaz de quitar as suas dívidas diante da “economia da salvação”.⁵⁷

⁵² POLÓNIA. op. cit. p. 53.

⁵³ PALOMO. op. cit. p. 40.

⁵⁴ *Ibidem.* p. 39.

⁵⁵ *Ibidem.* p. 83–90.

⁵⁶ *Ibidem.* p. 85.

⁵⁷ *Ibidem.* p. 84.

Ao lado dos instrumentos pedagógicos existiam também os instrumentos coercitivos de disciplinamento. A Inquisição foi o principal instrumento desse tipo. Dotada de uma complexa estrutura, o Tribunal do Santo Ofício era operado pelos mais diversos agentes, desde um inquisidor-geral nomeado pelo papa (mas indicado pelo rei), até membros leigos, os chamados familiares. Organizada para reprimir delitos como blasfêmia, sodomia, bigamia, e atentados contra os sacramentos, a Inquisição detinha um complexo sistema capaz de identificar, julgar e finalmente punir aqueles que estivessem sob as estruturas do enquadramento e viessem a cometer tais delitos. Também fez parte da ação do Santo Ofício a censura, averiguando livrarias, impressoras e navios. Em Portugal, particularmente, a Inquisição se concentrou nos delitos de judaísmo.⁵⁸ Havia também os Tribunais das Relações ou Auditórios Eclesiásticos, a tratar dos diversos âmbitos da justiça eclesiástica não concernentes ao Tribunal do Santo Ofício. Não nos aprofundemos nas estruturas coercitivas do enquadramento, bastando apontar que estas formavam um importante complemento às ações pedagógicas de disciplinamento, para o controle das populações do Antigo Regime. No caso dos Tribunais da Relação propriamente dito, não se pretendia apenas a punição de pecados/crimes, mas da promoção da justiça propriamente dita, no âmbito eclesiástico. Estes tribunais eram associados aos seus respectivos corpos episcopais, e atuavam no âmbito de cada diocese.⁵⁹

Aliás, um dos principais aspectos da Reforma tridentina foi o fortalecimento do poder episcopal. Os prelados diocesanos ganharam maior capacidade de administrar o governo e a justiça diocesana, o que na maioria das vezes resultou na elaboração ou reforma de regimentos que fortaleciam o aparelho burocrático episcopal, seguindo sempre as tendências de centralização e modernização.⁶⁰ A principal característica do

⁵⁸ É vasta a bibliografia sobre Inquisição. Citemos para o caso de Portugal além dos resumos apresentados por PALOMO. op. cit. 42-48, e BETHENCOURT, Francisco. “A Inquisição”. In: AZEVEDO (dir.). *História Religiosa de Portugal*. op. cit. p. 95-134, ver também MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.

⁵⁹ PALOMO. op. cit., p. 35. Evergton Sales Souza estuda como tais mecanismos funcionavam, ainda que precariamente, sob autoridade do poder episcopal na América portuguesa nos séculos XVI e XVII, cf. SOUZA, Evergton Sales. “Sobre o governo eclesiástico na América portuguesa, Séculos XVI e XVII”. In: ATALLAH, Claudia C. A.; SANTOS, Patrícia F. (org.). *Justiça, Governo e Bem Comum*. Belo Horizonte: Editora Prismas, 2016, no prelo. Em trabalho ainda não publicado, o mesmo autor analisa como a não aprovação de constituições e regimentos que regulamentassem a ação de tais órgãos dava vazão a abusos por parte da autoridade episcopal (“Structures de l’encadrement du christianisme au Brésil. L’Église diocésaine”). Agradeço ao autor por ceder este trabalho para consulta.

⁶⁰ PALOMO. op. cit. p. 34.

reforço do poder episcopal, porém, veio da determinação das visitas pastorais. Nesta ocasião, o bispo deveria visitar as paróquias da sua diocese, avaliando e corrigindo a conduta dos seus párocos, verificando suas necessidades e garantindo a uniformização da liturgia em todas as paróquias – veremos ao longo desta dissertação alguns resultados da avaliação dessas visitas. Era também neste momento que os prelados podiam pregar diretamente a palavra aos fiéis e corrigir suas práticas, bem como difundir determinados tipos de devoção. Em Portugal, particularmente, as visitas ganharam um *modus operandi* particular, já que nesta ocasião, se aproveitava também para se efetivar uma devassa na vida dos paroquianos que cometessem os chamados “pecados públicos” – sobretudo aqueles que diziam respeito à moral sexual, mas não só. Aqueles acusados podiam ser julgados pelo próprio visitador, ou encaminhados para a instância competente. Esta devassa servia como uma preliminar para processos que poderiam ser encaminhados, a depender do caso, para o Santo Ofício ou até para a justiça régia. Dessa forma, instituía-se uma ação combinada entre o poder episcopal e a Inquisição, no sentido do disciplinamento dos fiéis de caráter coercitivo.⁶¹ Portanto, as visitas pastorais eram importantes momentos de reafirmação do poder da maior autoridade eclesiástica local, mas também ganhava importância ao representar uma face divina do monarca, já que eram indicados por ele. Como lembrou José Pedro Paiva, eram “criaturas” ou “feituas” do Rei.⁶²

A Coroa e suas “feituas”: as estruturas do enquadramento religioso e seus agentes.

Os prelados diocesanos

O modo de escolha dos prelados diocesanos foi alvo de intensa disputa no período moderno. Com o já citado fortalecimento das monarquias europeias frente à Santa Sé, no século XV, a escolha para os cargos de bispo e arcebispo passaram a ser cada vez mais feita pelos monarcas, e confirmadas pela Santa Sé.⁶³ A regulamentação deste

⁶¹ Sobre as visitas pastorais em Portugal, ver: PALOMO. op. cit. p. 36-38. E também, PAIVA, José Pedro, “As Visitas Pastorais”. In: AZEVEDO (dir.). *História Religiosa de Portugal*. op. cit. p. 250-255. As visitas pastorais já existiam antes do Concílio de Trento, porém ela é fortemente incentivada após Trento, e em Portugal ganha tal característica de perseguição de “pecados públicos”. Até então (e nos outros reinos da cristandade, nesse aspecto, continuou assim) se procurava saber apenas se os paroquianos frequentavam a missa, se recebiam os sacramentos etc. Cf. PAIVA. op. cit. p. 252-3.

⁶² PAIVA, José Pedro. *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006. p. 171-288.

⁶³ *Ibidem*. p. 22 et seq.

procedimento ao longo do tempo fez com que os monarcas escolhessem quem seria provido, e *suplicassem* ao papa que provesse o seu escolhido. A Santa Sé, por sua vez, fazia uma série de avaliações do candidato indicado pelo monarca, que quase invariavelmente acabava sendo provido. Nas terras de padroado, porém, os padroeiros não suplicavam e sim *nomeavam* ou *apresentavam* o prelado a ser confirmado pelo papa.⁶⁴ Chamemos atenção para essa diferenciação. Além da óbvia disputa simbólica do poder de nomeação, que se traduzia na fórmula escrita na carta passada ao papa (*ad supplicationem* ou *ad praesentationem*), para a Coroa importava criar um corpo episcopal que fosse condizente com seu projeto político. Já para a Santa Sé, além de buscar garantir uma retaguarda sobre o controle do episcopado, importava também que o provimento fosse confirmado pelo papa para garantir a arrecadação das anatas e do rendimento de expedição das bulas de nomeação.⁶⁵ Há também uma diferença no pagamento das rendas de cada benefício: enquanto os benefícios providos pelo papa (*ad supplicationem*) eram pagos pelo aparelho episcopal de cada diocese, os benefícios providos através do padroado (*ad praesentationem*) eram pagos pela Fazenda Real da Coroa na forma de cômguas. Neste caso, mais importante do que o maior ou menor gasto com cômguas, importava à Coroa ter o máximo possível de benefícios eclesiásticos ao seu dispor, para prover neles sua parentela e clientela. Nesta lógica também se encaixa, por exemplo, a recusa de D. João III em aceitar a posse pessoal do padroado dos benefícios geridos pela Ordem de Cristo, em 1536. Com isso o padroado de algumas igrejas do Reino e no Norte da África permaneciam sob administração da Ordem de Cristo – importava garantir o prestígio da Ordem que era mantenedora de uma vasta rede clientelar.⁶⁶

⁶⁴ Para o caso de Portugal, esse direito do padroado foi inaugurado quando da criação do Bispado de Funchal, em 1514. Até então as igrejas em território de padroado eram consideradas *nullius dioceses*, ou seja, não estavam submetidas a nenhuma diocese, e quem exercia aí a função episcopal era o Prior-Mor da Ordem de Cristo, chamado também de Vigário de Tomar (sede da Ordem). Com a criação do bispado de Funchal o rei passava a *apresentar* o bispo enquanto rei de Portugal, e os benefícios infra episcopais enquanto Grão-Mestre da Ordem de Cristo. Cf. OLIVEIRA, D. Oscar de. *Os Dízimos Eclesiásticos no Brasil: nos períodos da colônia e do Império*. Belo Horizonte: Universidade de Minas Gerais, 1964. p. 62. Nas chamadas “dioceses novas” do Reino (Leiria, Miranda, Portalegre e Elvas), criadas no século XVI, a Coroa também detinha o direito do padroado régio, *apresentando* os seus bispos. Somente com D. João V, no século XVIII, é que a Coroa ganhará o direito de usar a fórmula *ad praesentationem* também para as demais dioceses do Reino. Cf. PAIVA. op. cit. 2006. p. 48. Para uma explicação detalhada do processo de regulamentação do provimento dos bispos e arcebispos, ver: PAIVA. op. cit. 2006. p. 23-37.

⁶⁵ Anata era um tributo pago à Santa Sé pelo prelado provido, por ocasião do primeiro ano do seu benefício. Já o pagamento por ocasião da expedição da bula de provimento era calculado segundo os rendimentos das dioceses, aferidos a partir do número de paróquias, fogos, e benefícios que tinham, além da situação geral das mesmas. Cf. PAIVA. op. cit. 2006. p. 87.

⁶⁶ Cf. BETHENCOURT. *História da Expansão Portuguesa*. op. cit. p. 370. Sobre como a disputa por hábitos e comendas das Ordens Militares mobilizavam a elite e outros segmentos em torno do projeto

O poder episcopal tridentino sob o padroado régio.

O fortalecimento do poder dos bispos buscado por Trento objetivava ordenar melhor as jurisdições eclesiásticas, diminuindo o poder até então distribuído por diversas instituições religiosas – como as ordens militares, Universidades e órgãos do próprio corpo diocesano como os cabidos – e também poderes seculares – como os diversos padroeiros senhoriais. O Concílio, porém, deixou escapar uma brecha importante ao não se debruçar sobre a cristandade fora da Europa ainda por se formar.⁶⁷ Na América portuguesa, por exemplo, como terra de conquista, este poder episcopal se encontrava em xeque devido ao imenso poder conferido à Coroa pelo padroado régio. Ainda que na prática a Coroa *concedia* ao poder episcopal a responsabilidade pela organização dos concursos para provimento e criação de novas circunscrições paroquiais, a última palavra cabia ao Rei. Tal limitação no poder do bispo se refletia sobretudo nas questões orçamentárias, tanto para provimento de novos benefícios eclesiásticos como na gerência das próprias rendas episcopais. Nas terras sem padroado, o corpo episcopal geria suas próprias finanças, incluindo a recolha dos dízimos da sua diocese, a distribuição de cômguas e prebendas dos seus membros e demais benefícios eclesiásticos. Já na América portuguesa, enquanto terra de padroado régio, os dízimos eclesiásticos eram recolhidos pela Fazenda Real, através de arrematações dos contratos dos dízimos da Igreja, assim como os demais tributos pagos à Coroa. Tal quantia arrematada era gerida como uma consignação da Provedoria da Fazenda Real de cada capitania. O pagamento das cômguas, prebendas e demais rendas seja do corpo episcopal seja das estruturais paroquiais eram geridos a partir deste orçamento da Fazenda Real. Portanto, a criação de novas paróquias e de novas dignidades e conezias estava submetida a tal disposição orçamentária, e não apenas às necessidades espirituais constatadas pelo bispo, como maior autoridade eclesiástica da Igreja no Brasil, que contava para a sua administração apenas com uma porção cômgua paga pela Fazenda Real.

Durante algum tempo uma historiografia confessional estudou esta realidade apontando para uma indevida ingerência da Coroa nos assuntos da Igreja, e também de

monárquico, fazendo da economia de mercês um alicerce do Estado Moderno, ver: OLIVAL. *As Ordens Militares e o Estado Moderno*. op. cit. p. 15 et seq. José Pedro Paiva chama atenção para o fato de que nas disputas entre Estado e Igreja nos séculos XVI e XVII, pesavam muito mais os interesses pessoais, de famílias ou facções, do que os interesses das instituições, seja por parte do rei, seja por parte do papa. Cf. PAIVA. “A Igreja e Poder”. op. cit. p. 143-6.

⁶⁷ PAIVA, José Pedro. “A Recepção do Concílio de Trento em Portugal”. In: BARBOSA; GOUVEIA; PAIVA (coord.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas Conquistas*. op. cit., p. 28.

uma injustificável falha no aporte orçamentário da Igreja no Brasil, apontando os malefícios do padroado régio.⁶⁸ Eugênio Veiga, particularmente, demonstra como a arrecadação dos dízimos eclesiásticos era muito superior às folhas de pagamento eclesiásticas.⁶⁹ Esta visão historiográfica que ataca a política regalista, ou seja, de preponderância do Estado sobre a Igreja, é herdeira de um momento da história do Brasil, em que há um aberto conflito entre Igreja e Estado, no período imperial. Na época colonial, porém, não havia tal sentimento de contestação da política régia para com os assuntos da Igreja. Apesar de serem citados os direitos sobre os dízimos eclesiásticos como justificativas nos requerimentos à Coroa sobre aumentos nos rendimentos paroquiais e episcopais, não se entendia que os gastos dos dízimos eclesiásticos deveriam ser exclusivos para a manutenção do culto – ou ainda, que a manutenção do culto derivava também de outros aspectos da vida colonial, como o aparato militar, por exemplo.

Mais recentemente, alguns historiadores têm apontado tais relações com o poder secular e o direito do padroado como entraves para que a Reforma tridentina se concretizasse no Brasil, nos dois primeiros séculos de colonização. Lana Lage sustenta que até o reinado de D. João V, no século XVIII, não havia se implementado a reforma tridentina de maneira sistemática na América portuguesa. Para a autora, devido às limitações do poder episcopal sob o padroado régio, bem como algumas contingências, como os grandes períodos de vacância da Sé e o tamanho da diocese, coubera sobretudo à Companhia de Jesus executar o programa tridentino nos dois primeiros séculos de colonização. Para ela, o poder episcopal estaria em condições de realizar apenas “ações reformadoras pontuais”.⁷⁰ Tal avaliação obscurece o fato de que no início da colonização “não há Igreja por reformar, mas por construir”, como lembra Evergton Sales Souza.⁷¹ Acompanhamos o autor nesta percepção. Conforme mostraremos adiante, a construção das estruturas do enquadramento religioso no Brasil acompanhou o ritmo do avanço

⁶⁸ Monsenhor Eugênio de Andrade Veiga é bastante enfático nesta abordagem. Cf. VEIGA, Mons. Eugênio de Andrade. *Os Párocos no Brasil no Período Colonial: 1500-1822*. Salvador: Ed. Beneditina da UCSal, 1977. Arlindo Rubert também a expressa em alguns momentos. Cf. RUBERT, Mons. Arlindo. *A Igreja no Brasil*, Vols. I a III, Santa Maria, Palotti, 1981-1988.

⁶⁹ Segundo Veiga, em 1608 a folha eclesiástica da Bahia era equivalente a 27% do total dos dízimos arrecadados. Em 1756 esse percentual é de 33,3%. Cf. VEIGA. op. cit. p. 147.

⁷⁰ 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 da UNIFESP, 2011. p. 148.

⁷¹ SOUZA, Evergton Sales, “A Construção de uma Cristandade Tridentina na América Portuguesa (séculos XVI e XVII)”. In: BARBOSA; GOUVEIA; PAIVA (coord.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas Conquistas*. op. cit., p. 180.

colonial, e se manteve presa aos limites desse ritmo. Limites demográficos e econômicos. Assim, é possível dizer que dentro de tais limites todos os esforços feitos pelo poder episcopal foram esforços tridentinos: a Igreja a se construir era uma Igreja tridentina, que conheceria as dificuldades típicas de um período de construção, mescladas com aquelas mesmas dificuldades de Reforma encontradas na Europa católica. Segundo Souza, é importante também relativizar as contradições e impedimentos do padroado régio para com o poder episcopal. O autor cita o exemplo de quando foi erigida a diocese do Maranhão, em 1676, momento em que o Estado do Grão-Pará não dispunha de dízimos arrecadados suficientes para arcar com as despesas da folha eclesiástica, tendo o rei ordenado que se pagasse as mesmas com os rendimentos da Provedoria da Fazenda Real da Bahia, Estado do Brasil.⁷² Além disso, não era raro que o Provedor-Mor da Fazenda Real da capitania deixasse explícito nos seus pareceres de que consignação da Fazenda Real vinham as rendas direcionadas às igrejas. Em 1683, quando da reforma da igreja de São Bartolomeu do Maragogipe, o Provedor determina que o dinheiro para tal obra viria da consignação dos dízimos das baleias, e não dos dízimos eclesiásticos.⁷³ Além disso, como já dissemos, o bispo ainda detinha o direito, concedido pela Coroa, de nomear os benefícios eclesiásticos, restando a questão da sua dependência econômica como a principal limitação do poder de atuação episcopal.

As unidades paroquiais e seus agentes.

Cabia ao poder episcopal organizar a cura de almas na diocese, e encontrava nas paróquias as unidades fundamentais onde este trabalho se realizava. Era na paróquia ou freguesia⁷⁴, que se desenvolvia no dia a dia o acompanhamento espiritual das populações. Sob sua administração estava o pároco ou vigário. Nomeado pelo bispo, e passado pelo

⁷² Ibidem. p. 186.

⁷³ AHU-CU, Bahia, Luiza da Fonseca, cx. 26, doc. 3182-3. Atente-se à diferença entre o dízimo eclesiástico e o dízimo “temporal”. O primeiro diz respeito à décima parte dos frutos e lucros que cada paroquiano devia à Igreja para manutenção do culto. O segundo era a décima parte dos frutos e lucros devidos ao senhor da terra onde residia o dizimista. Assim, até mesmo judeus ou muçulmanos que residissem em terras de um certo senhor deviam pagar esta décima – ela era chamada também de dízimo feudal. No caso em tela, o dízimo das baleias era um tributo alfandegário pago ao rei, *enquanto rei*, e não enquanto Grão-Mestre da Ordem de Cristo, como eram os dízimos eclesiásticos. Cf. OLIVEIRA, D. Oscar de. *Os Dízimos Eclesiásticos no Brasil*. op. cit. p. 15 et seq.

⁷⁴ O termo “freguesia” é o coletivo de “freguês” e vem da expressão *filius ecclesiae*, que remetia aqueles que construíram a igreja em que a comunidade congregava, e seus descendentes. Com o passar do tempo tomou a ideia de membros de uma determinada igreja paroquial. Assim freguesia é sinônimo de paróquia e fregueses sinônimo de paroquianos. Cf. MATTOSO, José. “Paróquia”, In: AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol III J-P, Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 374.

escrutínio de concurso, o pároco seria o responsável por registrar e guardar os livros do rol de confessos, de batismos, casamentos, óbitos e claro os registros que remetiam a pagamentos pecuniários, como a quaresma – já nos referimos ao poder de controle exercido pelos párocos através dos sacramentos, que produziam tais informações. Para auxiliar os vigários, nas paróquias mais extensas, existia um ou mais coadjutores. Nas maiores e mais prósperas haviam alguns capelães a auxiliar o culto na igreja paroquial, ou também nas capelas espalhadas pela paróquia. As capelas, em geral eram eretas por particulares para que houvesse quem administrasse os sacramentos e celebrasse missa na ausência (ou pela distância) do pároco. Devido à peculiaridade da formação da malha paroquial, em que iam se erigindo paróquias ao ritmo do avançar da conquista e ocupação dos sertões, as paróquias acabavam tendo uma extensão territorial muito grande, algumas paróquias do Brasil teriam a extensão de algumas dioceses do Reino. As capelas, portanto, eram também uma unidade importante na estrutura diocesana, apesar de não terem uma circunscrição definida – eram frequentadas pelos fregueses vizinhos, que continuavam fazendo parte da paróquia onde a capela estava circunscrita. Era comum que em cada engenho houvesse uma capela, construída pelo senhor de engenho, com autorização episcopal e régia, para administrar os sacramentos da Casa Grande, escravos e agregados. Também era possível que houvesse na circunscrição da paróquia, aldeamentos indígenas sob administração do clero regular (e algumas poucas sob administração do clero secular⁷⁵), que respondiam ao prelado da sua ordem religiosa – mesmo assim, o pároco detinha informações censuais sobre estes índios. Sobre o clero regular falaremos mais adiante, no Capítulo 3 desta dissertação. Aqui, trataremos do clero secular.

Para ingressar na carreira eclesiástica como clérigo secular era preciso passar por algumas etapas. Os seus primeiros estudos terminavam com o recebimento da primeira tonsura e das ordens menores, um sacramento conferido pelo bispo.⁷⁶ A maior parte do clero secular, ao menos no Reino, terminava nesta etapa – eram os chamados minoristas. Muitas pessoas chegavam até este ponto da carreira devido apenas a alguns privilégios e isenções eclesiásticas, sem intenção ou vocação para tal vida. Muitos minoristas

⁷⁵ RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil: A Expansão Missionária e Hierárquica* (Séc. XVII). Vol. 2. Santa Maria: Ed. Palloti. p. 143-151.

⁷⁶ O sacramento da ordem conferia a quem o recebesse o poder de administrar funções eclesiásticas, conforme o grau recebido. Os graus eram em sete, sendo quatro menores e três maiores. Os menores são: hostiário, leitor, exorcista e acólito. Os maiores são subdiácono, diácono e presbítero. Apesar de ser referido como “ordens menores” e “ordens maiores”, o sacramento era um só, porém com sete graus. CAB, n. 206-210.

acabavam por exercer funções de auxiliares em capelas e negócios particulares, bem como no ensino de filhos de famílias abastadas.⁷⁷ A próxima etapa seria o recebimento das ordens sacras ou maiores. Também conferida pelo bispo, elas eram de três graus: “epístola” (para subdiácono, idade mínima 23 anos), “evangelho” (para diácono, idade mínima 24 anos), e “missa” (para presbítero, idade mínima 25 anos) – no geral eram recebidas as três ordens simultaneamente. As ordens sacras abririam caminho para as diversas carreiras eclesiásticas. Para ascender às ordens maiores, além da exigência dos estudos adequados, cujo rigor aumentou sensivelmente após a Reforma Tridentina, se requeria o celibato, e a comprovação de algum patrimônio.⁷⁸ Tal patrimônio não seria exorbitante, mas se buscava que não fosse ordenado nenhum indivíduo que fosse passar necessidade. Entre os séculos XVI e XVII no Reino, a exigência deste patrimônio variava de 10\$000, 15\$000 ou 30\$000 réis por ano ou de 120\$000 a 200\$000 réis em bens de raiz. Um outro tipo de comprovação seria a indicação para um benefício eclesiástico prévio à sua ordenação.⁷⁹

Eram chamados benefícios eclesiásticos os cargos da estrutura eclesiástica a que estava associada uma renda. Este benefício era perpétuo (ou até que fosse provido em outro benefício, apesar de haver casos de acúmulo deste, o que gerava diversas querelas), inalienável e não hereditário. Para a América portuguesa todos os benefícios eclesiásticos eram providos pela Coroa, devido ao padroado régio, e pagos pela Fazenda Real. Para o caso dos benefícios de bispos, já nos referimos à disputa que havia entre a Coroa e a Santa Sé na nomeação dos mesmos. Para os benefícios de cônegos e dignidades dos cabidos, o padroeiro nomeava-os livremente. Já os benefícios eclesiásticos de âmbito paroquial, haveriam de ser escolhidos por concurso, em que os candidatos (ou “opositores”, como eram chamados) apresentariam os documentos, comprovando suas qualificações – o escrutínio recaía ao corpo episcopal e deviam ser remetidos à Mesa da Consciência e Ordens para serem providos pelo Rei. Os benefícios eclesiásticos poderiam ser com cura ou sem cura de almas. Alguns benefícios sem cura de almas eram mais cobiçados, pois

⁷⁷ RODRIGUES, Ana Maria S. A. “Clero Secular. I. Época Medieval”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. I A-C. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 360.

⁷⁸ Para o caso português também se requeria a limpeza de sangue. Sobre isto, ver: OLIVAL, Fernanda. Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal. *Cadernos de Estudos Sefarditas*, Lisboa, nº 4, 2004. p. 151-182.

⁷⁹ PAIVA. “Os Mentores”. op. cit. p. 221. Para o século XIX na Bahia, Kátia Mattoso fala de uma exigência de patrimônio de 600\$000, equivalente a uma renda de 30\$000 anuais, para se receber as ordens maiores, cf. MATTOSO, Kátia M. Queirós. *Bahia, Século XIX: Uma Província no Império*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1992. p. 365.

poderiam render mais e, às vezes, exigiam menos trabalho. Tratam-se daquelas posições de dignidades e canonicatos da Catedral da Sé, que deviam auxiliar no culto da igreja Catedral, mas que também acabavam por exercer funções administrativas do aparelho episcopal ou da justiça eclesiástica. Já os benefícios com cura de almas deveriam exercer as funções de celebração de missas, administração dos sacramentos, orientação espiritual dos fiéis, e aquelas funções de caráter pedagógico disciplinar as quais já nos referimos. O pároco de uma determinada freguesia é um exemplo típico de “cura de almas”. Existiam também os “curas”⁸⁰ que não tinham um benefício, ou seja, exerciam essas mesmas funções, porém sem estarem associados a um rendimento fixo, nem terem o direito perpétuo sobre aquele exercício. É fácil inferir a clivagem de classe entre os tipos de beneficiados e aquele clero sem benefício. No topo da pirâmide, regida por extensas redes clientelares, a classe senhorial colocava os seus filhos para ocuparem benefícios sem cura de almas, nas mais importantes funções administrativas e judiciárias, algumas vezes sem o devido mérito para tal, recebendo cômmodas e prebendas condizentes com sua classe.⁸¹ Já nos benefícios de cura de almas predominavam os filhos do chamado terceiro estado, apesar de não serem miseráveis, já que deviam comprovar alguma renda para serem ordenados. Ao receberem o benefício de pároco, era provável que ficassem toda a sua vida naquela paróquia, sendo o provimento para uma paróquia mais rendosa a forma de ascensão social mais comum na sua carreira. Conforme veremos ao longo deste trabalho, era comum a reclamação sobre o baixo valor das cômmodas recebidas pelos párocos. Ainda assim, estes poderiam contar com uma renda fixa garantida, pelo menos para o resto da sua vida. Na base da pirâmide do clero secular, portanto, estavam aqueles curas que ainda não conseguiam um benefício eclesiástico, vivendo do “trabalho” que conseguiam arranjar, de tempos em tempos, sem garantia de perpetuidade, e à mercê das vontades de senhores particulares e fiéis que os sustentassem.⁸² Aqueles capelães que trabalhavam

⁸⁰ “Cura” é um termo mais genérico, que remete aqueles que tem função de cura de almas, mas não necessariamente está provido de um benefício.

⁸¹ PAIVA. “Os Mentores”. *op. cit.* p. 222.

⁸² Está para se fazer ainda uma história do perfil sócio econômico e racial do clero secular para o Brasil colonial, sobretudo no que diz respeito a este “baixo clero”. Aqui inferimos um quadro a partir de estudos referentes ao clero do Reino e até onde nossa pesquisa, que, no entanto, tem outro foco, alcançou. Evergton Sales Souza, em publicação ainda inédita a qual já nos referimos, faz uma introdução à problemática do provimento de clérigos do reino em detrimento dos nativos (“Structures de l’encadrement du christianisme au Brésil. L’Église diocésaine”). Para o estudo do perfil dos bispos, já há mais material produzido, ver: PAIVA. *Os Bispos de Portugal e do Império*. *op. cit.*, e VIVAS, Rebeca C. de Souza. *Relações Igreja-Estado: A Ação Episcopal de D. José Botelho de Matos (Bahia 1741-1759)*. Salvador: Edufba, 2016. Sobre as disputas das elites do centro-sul da América portuguesa pelos benefícios eclesiásticos, ver: RODRIGUES. *Poder Eclesiástico e Inquisição no Século XVIII Luso-Brasileiro*. *op. cit.* Para o século

para capelas particulares ou para irmandades, seriam um exemplo de cura sem benefício, mas que poderiam apresentar um rendimento até maior que o de um pároco, a depender da riqueza da família ou da irmandade para quem trabalhava. Porém, não tinham a garantia da perpetuidade do seu trabalho.⁸³ O coadjutor também era um exemplo de cura sem benefício, este era pago pelo pároco a quem auxiliava, como um assalariado, tomando assim parte do rendimento do benefício de pároco.⁸⁴ No caso da América portuguesa, conforme veremos, o coadjutor acabou por ser pago pela Fazenda Real, mas continua não sendo considerado um benefício – as Constituições do Arcebispado da Bahia estipulariam um prazo determinado para que o pároco nomeasse todos os anos alguém que servisse de coadjutor na sua paróquia.⁸⁵

Nesta categoria também havia os chamados párocos encomendados, curas que exerciam a função de pároco em uma determinada freguesia, porém não recebiam o benefício de pároco – não exerciam a função perpetuamente e, a depender do caso, não recebiam cônica, vivendo unicamente dos emolumentos pagos pelos fiéis, também chamados de pé de altar. Sucedia que quando um vigário com benefício de pároco de uma determinada freguesia falecia, ou era provido em outra paróquia, era preciso substituí-lo o mais rápido possível, para que os paroquianos não ficassem sem a cura de suas almas enquanto o concurso para provimento de novo pároco não fosse realizado. Nesta ocasião o bispo nomeava um substituto como pároco temporário, também chamado de encomendado ou amovível – neste caso, em que o pároco encomendado é provido numa paróquia já colada, substituindo o titular dela, ele recebia a cônica, porém não o benefício de pároco da mesma. Outra circunstância bastante comum em que a figura do pároco encomendado surgia era na ereção de uma freguesia não colada, ou seja, não confirmada pela Coroa. A evolução da estrutura diocesana, e conseqüentemente da malha paroquial, acompanhava a própria evolução da colonização. Assim, com o avanço das conquistas para os sertões, o estabelecimento de novos núcleos de povoamento, arraiais ou mesmo fazendas e engenhos, surgia a necessidade de se estabelecer uma igreja naquela nova localidade. Sobretudo nos primeiros dois séculos de colonização as paróquias já

XIX, há um estudo do perfil social dos cônegos da Sé da Bahia, ver: SILVA, Cândido da Costa e. *Os segadores e a messe: O clero oitocentista na Bahia*. Salvador: Edufba, 2000.

⁸³ MATTOSO. *Bahia, Século XIX*. op. cit. p. 337-8 e 361.

⁸⁴ RODRIGUES, Ana Maria S. A. “Clero Secular. I. Época Medieval”. op. cit. p. 360, e ENES, Fernanda. “O Clero Secular. II. Séculos XVI-XVIII (de Trento à Pombal)”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. op. cit. p. 364.

⁸⁵ CAB, n. 527 e n. 533.

estabelecidas não teriam uma circunscrição bem definida. Era comum que uma paróquia localizada no litoral, por exemplo, tivesse limites ao Norte e ao Sul (geralmente referenciados por rios) e não houvesse limites para o interior: a paróquia existia até onde existisse paroquianos. Quando sucedia de existirem paroquianos muito distantes da igreja matriz, era comum que os próprios se organizassem para construírem uma capela (com autorização régia), onde teriam seus sacramentos administrados por capelães. Com o passar do tempo e desenvolvimento deste povoamento, o bispo poderia erigir a tal capela como igreja amovível, geralmente chamada de “curato”, com pároco encomendado a ser sustentado exclusivamente pelos fiéis. Conforme a localidade fosse crescendo em importância econômica e social, a depender da disponibilidade financeira e interesse da Coroa na região, bem como do empenho do bispo e dos paroquianos, aquela paróquia poderia ser elevada ao status de colada, ou seja, receberia pároco perpétuo com cômputo paga pela Fazenda Real. Este foi o procedimento seguido por grande parte das paróquias criadas no século XVII na Bahia, veremos adiante como se deu o desenvolvimento desta malha paroquial.⁸⁶

O desenvolvimento da malha paroquial brasileira

Ao lado da criação das primeiras vilas, criadas pelos capitães donatários, se erigiram também as primeiras paróquias, entre as décadas de 1530 e 1540. A necessidade de instalação do governo-geral, em 1549, se viu acompanhar da ereção do Bispado de Salvador da Bahia de Todos os Santos, dois anos depois. Apesar da Bula que criava o Bispado delimitar sua extensão a não mais do que a Capitania da Bahia, todo o território da América portuguesa ficou sob sua jurisdição como comissariado apostólico. A Diocese da Bahia se desmembrava do Arcebispado do Funchal, com sede na Ilha da Madeira. Em 1534, quando se erigiram as primeiras paróquias nas capitanias do Brasil, já se desmembrava do mesmo Arcebispado – cuja jurisdição até então se estendia por todos os territórios de conquista portuguesa – os novos Bispados de São Tomé, de Cabo Verde, de Angra na ilha dos Açores e de Goa na Índia. Com o desmembramento do “Bispado do Brasil”, em 1551, Funchal foi reduzido a Bispado e a Bahia se tornaria sufragânea do Arcebispado de Lisboa. A paróquia a ser elevada a Sé episcopal da Bahia seria a da Vila

⁸⁶ Em AHU-CU, Bahia, Castro & Almeida, ex. 13, doc.2666 e anexos é possível encontrar diversas descrições de freguesias feitas pelos vigários, no ano de 1757. Em algumas, conta-se a origem das freguesias – quase sempre originada de uma capela. D. Sebastião Monteiro da Vide também descreve este procedimento em 1712, cf.: SILVA (org.). *Notícias do Arcebispado de São Salvador da Bahia*. op. cit. pp. 48-9. Aldair Rodrigues descreve processo semelhante para o Bispado de São Paulo no século XVIII, cf. RODRIGUES, *Poder Eclesiástico e Inquisição no Século XVIII Luso-Brasileiro*. op. cit. p. 30-1.

de Salvador – que a partir de então seria elevada a Cidade –, fundada quando da chegada de Tomé de Souza como Governador-Geral do Brasil. O primeiro bispo provido para o Brasil teve episcopado curto. D. Pedro Fernandes atuou à frente da Diocese da Bahia de 1551 até 1555. Foi o suficiente para, além de providenciar a construção da nova Catedral da Sé, proceder as primeiras visitas pastorais na América portuguesa, nas Capitanias da Bahia, Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo e Pernambuco, tendo enviado ainda visitantes nomeados às demais capitanias – demonstrava assim já estar sintonizado com o espírito tridentino.⁸⁷ Quanto à criação de paróquias não há precisão nas informações. Com certeza o primeiro bispo nomeou alguns curas e capelães para algumas ermidas que seriam posteriormente erigidas em paróquias, e também vigários de paróquias previamente existentes. Coube, provavelmente, ao segundo bispo a ereção da maioria das paróquias do século XVI.

Após passar um período com a Sé vacante, governada pelo vigário-geral Francisco Fernandes, entre 1556 e 1559, a Diocese da Bahia conheceu seu novo ordinário, o bispo D. Pedro Leitão que, além da criação de paróquias, foi responsável pelas primeiras petições para aumento de cômputo do clero diocesano, no que foi atendido pelo rei D. Sebastião.⁸⁸ Para a capitania da Bahia as paróquias criadas no século XVI foram pelo menos 16.⁸⁹ Sendo que na Vila de Salvador, haveriam duas: além da própria Sé, a de N. Sra. da Vitória, que havia se estabelecido como um curato por Catarina Paraguaçu sob a invocação de N. Sra. da Graça, na Vila Velha, antiga sede da capitania antes da instalação do Governo-Geral. Posteriormente, mudou-se para o local atual quando foi colada com o novo nome em 1561.⁹⁰ Pernambuco foi a segunda capitania com o maior número de paróquias eretas no primeiro século de colonização, foram 11. Frente a este crescimento

⁸⁷ RUBERT. *A Igreja no Brasil*. Vol. I. op. cit. p. 118. O autor também aponta querelas do bispo com os jesuítas, bem como com o então governador-geral D. Duarte da Costa. Tais querelas podem ter influenciado na sua ida para o Reino, o que resultou na necessidade de se nomear novo prelado para o Brasil.

⁸⁸ Retomaremos essa questão no Capítulo 2 desta dissertação.

⁸⁹ Utilizaremos aqui os números correspondentes à lista de Paróquias do Arcebispado da Bahia elaborada por Cândido da Costa e Silva. SILVA. *Os Segadores e a Messe*. op. cit. p. 67-73. No geral, há informações variadas em outras bibliografias e fontes. A confusão se faz, pois não há registro da criação de todas elas, sobretudo para o século XVI, estando as suas informações em fontes produzidas *a posteriori* e baseadas na tradição ou em informações imprecisas, bem como em relatos de cronistas. Arlindo Rubert diz que ao final do século XVI haveriam 13 freguesias na Capitania da Bahia com data de criação desconhecida, baseado na descrição de Gabriel Soares que data de 1587, além da Sé e da freguesia de N. Sra. da Vitória. À lista de Rubert/Soares, Costa e Silva adiciona a de Madre de Deus do Boqueirão de data desconhecida, porém do século XVI. Além disso, Gabriel Soares fala de uma freguesia de N. Sra. do Rosário, a que Rubert induz se tratar de Cairú, porém Costa e Silva diz que a freguesia de N. Sra. do Rosário do Cairú foi ereta apenas em 1610. Cf. RUBERT. op. cit. p. 195-212 e SILVA. op. cit. p. 67-73.

⁹⁰ RUBERT. op. cit. p. 204.

e constatando-se o vastíssimo território sob jurisdição de uma só Diocese, viu-se necessário criar novas Administrações Eclesiásticas para fazer com que o governo e a justiça eclesiástica chegassem a todas essas povoações paroquiadas. Em 1576, foi criada uma Administração Eclesiástica no Rio de Janeiro, com jurisdição sobre as capitânicas de Porto Seguro, Espírito Santo, Rio de Janeiro e São Vicente. Em 1611, seria criada também a de Pernambuco com jurisdição ao norte da Capitania da Bahia, porém ela se extinguiu em 1624. Ambas as Administrações Eclesiásticas teriam jurisdição *quase episcopale*, ou seja, teriam as prerrogativas muito semelhantes à uma diocese, com seu administrador tendo poderes de bispo, mas sem o aparato episcopal que uma diocese dispunha. Além disso, os seus territórios estariam desmembrados da Diocese da Bahia, portanto não seriam uma estrutura subalterna ao bispo da Bahia. Tal expediente já havia sido utilizado pela Coroa ao criar administrações eclesiásticas no Oriente. Porém, como observou Evergton Sales Souza, aqui parece haver um avanço da Coroa no usufruto do direito de Padroado régio, já que tais circunscrições do Oriente não seriam desmembradas de dioceses ou arquidioceses, bem como seus administradores teriam menos poderes do que os “quase episcopais” do Rio de Janeiro e Pernambuco.⁹¹ Vale lembrar que este movimento se insere naquela conjuntura de avanço da Coroa sobre as jurisdições e rendas eclesiásticas, em relação à Igreja local, e em relação à Santa Sé – mesmo em se tratando da administração eclesiástica de Pernambuco, realizada já sob a governança castelhana com a União Ibérica (1580 – 1640). Aliás, a criação dessas administrações eclesiásticas inauguraria também o método de escolha de prelados nas terras de conquista, em que a Mesa da Consciência e Ordens daria o seu parecer neste processo, reforçando o poder dos “teólogos da corte”.

Quadro 2 - Cronologia da criação das paróquias Arcebispado da Bahia (séc. XVI-XVII)⁹²

Ano	Paróquia	Bispo ou Arcebispo
-----	----------	--------------------

⁹¹SOUZA, Evergton Sales. “Sobre o governo eclesiástico na América portuguesa Séculos XVI e XVII”, trabalho ainda inédito.

⁹² As datas são baseadas na lista “Freguesias do Arcebispado de São Salvador da Bahia: 1549/1889” em SILVA. *Os Segadores e a Messe*. op. cit. p. 67-73. Incluindo as interrogações. Para as paróquias de: Invenção da Santa Cruz da Vila de São Jorge dos Ilhéus, N. Sra. Da Assunção da Vila de Camamu, Santo Antônio Além do Carmo, São Bartolomeu da Vila de Maragogipe, seguimos a data contida em “Dissertação da história eclesiástica do Brasil (1724)” de Gonçalves Soares Franca, transcrita e publicada em CASTELLO, José Aderaldo. *O Movimento Academicista do Brasil*. Vol. 1. Tomo V. São Paulo: Conselho Federal de Cultura, 1971. p. 307-8 e 312-13. Para as datas de, Santo Antônio da Vila Nova Del Rei do S. Francisco (fl. 115v), São Domingos de Saubara (fl. 13v), N. Sra. do Rosário da Vila da Cachoeira (fl. 28v), Santo Antônio da Jacobina Velha (fl. 54v) e Santo Antônio e Almas de Itabaiana (fl. 111v) seguimos: BR, AN, RIO. Ministério do Império, Cod. 512. A referência aos Bispos e Arcebispos está relacionada apenas

1549	São Salvador da Sé	Arcebispo de Funchal/ 1º Bispo D. Pedro Fernandes (1552 – 1556) / 2º Bispo D. Pedro Leitão (1559 - 1573)
1556	Invenção da Santa Cruz da Vila de São Jorge dos Ilhéus	
1560	N. Sra. Da Assunção da Vila de Camamu	
1561	N. Senhora da Vitória	
Séc. XVI	S. Bartolomeu de Pirajá	
Séc. XVI	N. Sra. Do Ó de Parípe	
Séc. XVI	São Miguel de Cotegipe	
Séc. XVI	N. Senhora da Piedade de Matuim	
Séc. XVI	Sant'Ana da Ilha de Maré	
Séc. XVI	N. Sra. Da Encarnação de Passé	
Séc. XVI	N. Sra. Do Socorro (Mataripe)	
Séc. XVI	N. Sra. Do Monte do Recôncavo	
Séc. XVI	Madre de Deus do Boqueirão	
Séc. XVI	São Tiago Maior do Iguape	
Séc. XVI	Bom Jesus da Vera Cruz de Itaparica	
1578	Sto. Amaro do Ipitanga	3º Bispo D. Fr. Antônio Barreiros (1576 -1600)
(ant. 1588)	S. Gonçalo da Vila de S. Francisco da Barra de Sergipe do Conde	
1608	N. Sra. Da Purificação da Vila de Santo Amaro	4º Bispo D. Constantino Barradas (1603 – 1618)
1608	N. Sra. Da Vitória da Cidade de São Cristóvão	
1610	N. Senhora do Rosário da Vila de Cairú	
1613 (?)	N. Senhora D'Ajuda da Vila de Jaguaripe	
1616	Divino Espírito Santo da Vila de Boipeba	
1618	São Gonçalo dos Campos da Cachoeira	
1623	N. Sra. Da conceição da Praia	5º Bispo D. Marcos Teixeira de Mendonça (1622 - 1624)
1643	Sto. Amaro do Catu	7º Bispo D. Pedro da Silva Sampaio (1634 – 1649)
1648	Sto. Antônio Além do Carmo	
1676	São Bartolomeu da Vila de Maragogipe	1º Arcebispo (não residente) D. Gaspar Barata de Mendonça (1676 - 1682)
1679	N. Sra. De Nazaré da Vila do Itapicuru de Cima	
1679	Sto. Antônio da Piedade da Vila do Lagarto	
1682	Sto. Antônio da Vila Nova Del Rei do S. Francisco	
1682	Sto. Antônio da Jacobina (Velha)	
1682	N. Sra. Do Desterro do Outeiro Redondo	
1696	São José das Itapororocas	4º Arcebispo D. João Franco de Oliveira (1692 – 1700)
1698	Santa Luzia do Rio Real	
1696	São Domingos de Saubara	
1698	N. Sra. Do Rosário da Vila da Cachoeira	
1700	Sto. Antônio e Almas de Itabaiana	
1700(?)	Jesus, Maria e José e São Gonçalo do Pé do Banco	

com o período de governo de cada um em equivalência à data associada à criação da paróquia, não sendo possível conferir com precisão o fundador de todas as paróquias, sobretudo para o século XVI.

Voltemos à construção da malha paroquial, vamos nos ater ao Bispado da Bahia, que compreendia as Capitanias da Bahia, Ilhéus e Sergipe Del Rey. O mapa cronológico das paróquias que vão surgindo aqui segue o caminho da expansão colonial. Em Ilhéus e Sergipe Del Rey teremos apenas uma paróquia em cada, até 1608, representando apenas os povoamentos centrais de cada capitania. Já na Bahia, a expansão paroquial se dará saindo da Cidade e contornando a Baía de Todos os Santos – ia se formando o chamado Recôncavo baiano – as primeiras paróquias eretas aí seriam as de Pirajá, Paripe, Matuim, e Cotegipe, que em finais do século XVI eram as maiores regiões produtoras de açúcar.⁹³ Este caminho de expansão chegaria até o rio Sergipe, depois de passar por Passé, Nossa Senhora do Socorro, e Monte do Recôncavo. Na região do rio Sergipe se instalaria o famoso Engenho do Conde de Linhares que, não por acaso, pertenceria à freguesia cujo nome era São Gonçalo da Vila de São Francisco da Barra de Sergipe do Conde [de Linhares]. Esta região seria a mais próspera do Recôncavo por todo o período colonial, o “berço do massapê”.⁹⁴ Outra via de expansão foi baía adentro, nas ilhas em que se instalariam povoamentos na Ilha de Maré, de Itaparica e de Madre de Deus até, finalmente, chegar na península do Iguape. A única paróquia ereta no século XVI que sairia da Cidade pela costa oceânica seria a de Santo Amaro do Ipitanga, onde mais tarde se desenvolveria a feira do Capoame, principal parada das boiadas vindas do sertão durante os séculos XVII e XVIII.⁹⁵ Não se pretende aqui fazer uma cronologia exata da criação de cada paróquia. Como já foi dito, não há informações precisas sobre isso, mas é possível se inferir que a ordem da ereção de igrejas siga a ordem de estabelecimento dos engenhos e de ocupação dos sertões. Porém, o processo de ocupação e conquista dos sertões conhecem descontinuidades. A relação com os ameríndios, em grande medida, estabelece o ritmo da conquista – aliás o termo “conquista” está relacionado mesmo à vitória militar sobre um inimigo. Os conflitos e alianças com os diversos grupos nativos é que davam a possibilidade da formação de povoamentos – primeiramente de cunho militar, mas com aparato religioso – e a derrocada de um destes postos avançados poderia significar o desaparecimento dos mesmos.⁹⁶ Em se tratando de paróquias – o que remete a confirmação régia e dispêndio de verbas – não se instalará uma jurisdição eclesiástica

⁹³ SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 82

⁹⁴ Idem.

⁹⁵ Ibidem, p. 88.

⁹⁶ SANTOS, Marcio Roberto Alves dos. *Fronteiras do sertão baiano: 1640-1750*. 2010. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. p. 395-7

até que haja um povoamento mais consolidado, para os casos incertos existia o expediente dos curatos. Mas era possível que algum povoamento fosse aparentemente promissor, e que se apostasse na ereção de uma paróquia ali. Foi o caso da Paróquia de Santa Cruz de Torres, instalada num engenho pertencente a Afonso de Torres, entre Paripe e Matuim, em 1561. Porém, não se desenvolvendo aquela região da forma esperada, a paróquia foi transferida para Matuim, com a invocação de Nossa Senhora da Piedade, não se sabendo exatamente quando, mas ainda no século XVI.⁹⁷

Enquanto isso, na capitania de Ilhéus além da primeira paróquia de São Jorge, se criaria outra, a de N. Sra. da Assunção da Vila de Camamu⁹⁸, onde originalmente se achava um aldeamento jesuíta. Já na Capitania de Sergipe del Rey, só veríamos erigida a primeira paróquia de N. Sra. Da Vitória da Cidade de São Cristóvão em 1608. Voltemos ao Recôncavo baiano, pois também no ano de 1608 seria ereta a Paróquia de Nossa Senhora da Purificação de Sergipe do Conde, cuja matriz, mais uma vez se erigiria num engenho, o do dito Conde de Linhares. Este era o sítio mais importante da freguesia de São Gonçalo do Sergipe do Conde, sendo um dos primeiros exemplos daquelas freguesias que se desmembravam a partir de capelas particulares pertencentes a freguesias maiores. Diferente do engenho de Afonso Torres, esta paróquia prosperou, e muito, tornando-se uma das mais importantes da região. Com o seu desenvolvimento o sítio se tornou inadequado para servir de local da igreja matriz. Assim, em 1704, a igreja matriz foi transferida para um lugar adequado, chamado Santo Amaro, mudando o nome da paróquia para Nossa Senhora da Purificação de Santo Amaro – mantendo-se, porém, a mesma circunscrição.⁹⁹

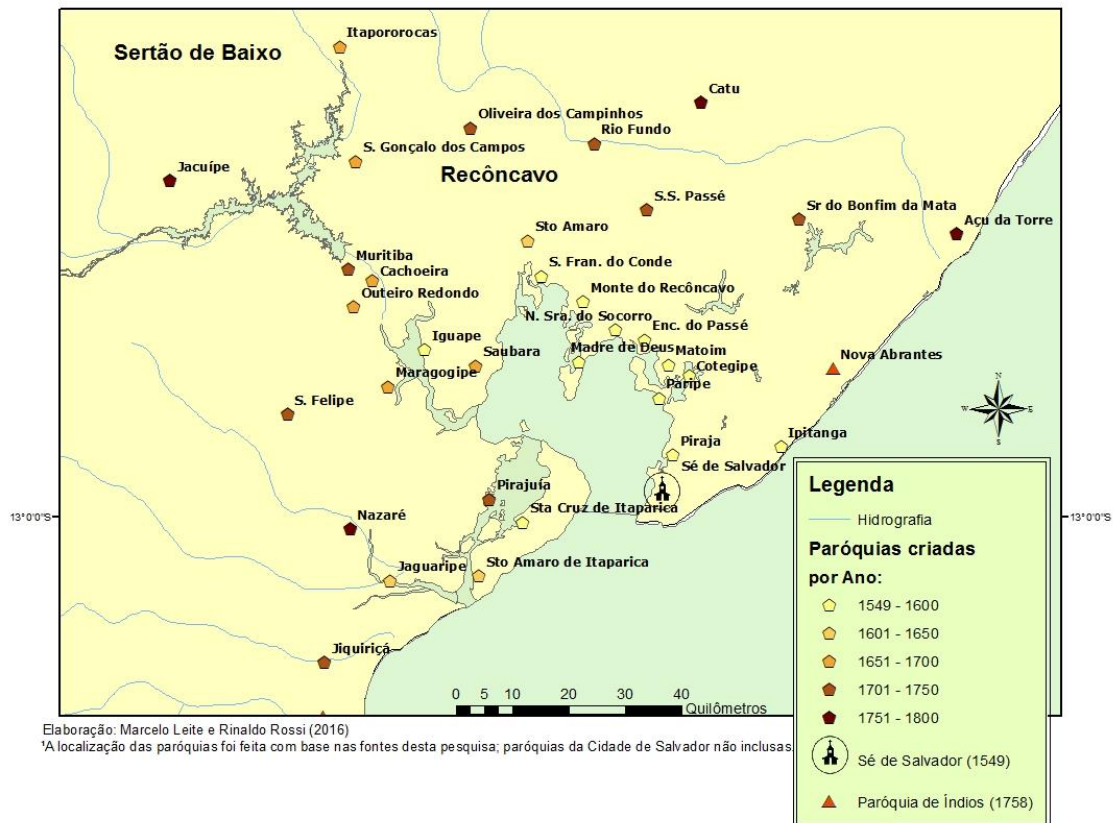
⁹⁷ RUBERT. *A Igreja no Brasil*. Vol. 1. op. cit. p. 205.

⁹⁸ Apesar de Soares Franca afirmar que a data da sua criação é de 1560 (ver Quadro 2), Rubert diz que 1560 é a data da fundação da igreja de índios levantada pelos jesuítas, sendo posteriormente erguida em freguesia “talvez por volta de 1570 ou mesmo muito depois”. Cf. RUBERT. op. cit., p. 211. Nota 90.

⁹⁹ AHU-CU, Bahia, Castro & Almeida, cx. 15, doc. 2691.

Mapa 1 - Expansão paroquial na Baía de Todos os Santos

Expansão paroquial na Baía de Todos os Santos (Séculos XVI-XVIII)¹



O primeiro quartel do século XVII assistirá ao término do contorno da Baía de Todos os Santos. Com a exploração do Rio Paraguaçu acima, será criada a paróquia de São Gonçalo dos Campos da Cachoeira, numa região em que o solo não seria tão propício ao cultivo da cana, e que mais tarde se desenvolveria o cultivo do fumo. Assim se dará a ocupação da banda ocidental do Recôncavo. Já no Recôncavo Sul se erigirá a paróquia de N. Senhora D'Ajuda da Vila de Jaguaripe. Nesta região do sul do Recôncavo até a Capitania de Ilhéus, o chamado Ramo ou Banda do Sul, se formarão importantes núcleos produtores de mandioca e de extração de madeira. Tais atividades se desenvolverão a partir de uma ocupação mais lenta do que aquela vista mais ao norte. Aqui o contato com os ameríndios será marcado por intensos conflitos, de ocupação e desocupação de uma e de outra parte – a bem da verdade este conflito nunca acabou – o que dificultará a penetração para os sertões, e a permanência das povoações coloniais no litoral. Também por esse motivo a miscigenação será muito mais rara do que as vistas nos sertões mais ao norte, a preservação das matas – que proporcionará a atividade de extração de madeira até os finais do período colonial – também se deverão a esta relação com os nativos. Além das já citadas paróquias de N. Sra. da Assunção da Vila de Camamu e São Jorge da Vila

dos Ilhéus, as primeiras paróquias do dito Ramo do Sul, serão as de N. Senhora do Rosário da Vila de Cairú e do Divino Espírito Santo da Vila de Boipeba. A região das “vilas de baixo”, como ficaram conhecidas estas vilas, será o celeiro da Cidade da Bahia e do Recôncavo, pela produção voltada para subsistência, sobretudo a farinha, ficando conhecida como a “Sicília baiana”.¹⁰⁰

O desenvolvimento das atividades produtoras no Recôncavo e no Ramo do Sul, terão reflexo no crescimento das atividades portuárias na Cidade do Salvador, o que fará com que a ermida construída por Tomé de Souza nos arredores do porto de Salvador seja ereta em paróquia sob a invocação de Nossa Senhora da Conceição da Praia, em 1623. Apesar desse crescimento, o desenvolvimento das estruturas diocesanas ainda sofria com suas limitações econômicas. As igrejas eretas até então, tinham ainda uma estrutura de pequenas capelas em sua maioria, muitas sem ornamentos necessários, e até a Catedral da Sé se encontrava em ruínas, correndo-se perigo quando chovia. A situação pioraria drasticamente com a guerra contra os holandeses, que invadiram a Bahia em 1624. A dependência econômica do prelado diocesano para com a Coroa se torna patente, já que um grande montante dos recursos advindos da colônia, incluindo os dízimos eclesiásticos, eram revertidos para o esforço de guerra – apesar disso, já se falou o quanto o investimento militar era importante para a própria sobrevivência eclesiástica, sobretudo contra as invasões dos “hereges” holandeses.¹⁰¹

O Século XVII é marcado não só pelas invasões holandesas, mas também pela descoberta do ouro nos sertões do Brasil. Com as expedições sertão adentro de finais dos seiscentos, começam a se adensar as primeiras povoações subindo o São Francisco e seus afluentes, assim como os rios Jacuípe, Paraguaçu, Itapicuru e Real. Deste movimento surgem, em 1682, algumas paróquias seguindo o fluxo do São Francisco acima como a de Santo Antônio da Vila Nova Del Rei do S. Francisco, no chamado Sertão de Baixo e Santo Antônio da Jacobina Velha no Sertão de Cima. As noções de Baixo e Cima são referentes proximidade ou não do mar, sendo aquelas regiões mais próximas da costa o

¹⁰⁰ SCHWARTZ. *Segredos Internos*. op. cit. p. 86. Sobre o desenvolvimento das vilas de baixo e as disputas entre a Câmara de Salvador e produtores dessa região pelos preços da farinha de mandioca, ver: GOMES, João Pedro. Conflitos políticos em torno do pão de São Tomé: o provimento da cidade de Salvador em farinha de mandioca na virada do século XVII para o século XVIII. *Anais de História de Além-Mar XV*, (2014). p. 401-428.

¹⁰¹ FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. “Uma metrópole no ultramar português: a igreja de São Salvador da Bahia de Todos os Santos”. In: SOUZA, Evergton Sales, MARQUES, Guida, SILVA, Hugo Ribeiro (orgs.). *Salvador da Bahia: retratos de uma cidade atlântica*. Salvador: Edufba, 2016, pp. 132-3.

Sertão de Baixo, já as regiões mais afastadas do mar, seriam identificadas como o Sertão de Cima. Já em 1696, é criada a paróquia de São José das Itapororocas que por muito tempo será uma das maiores em extensão, e que comportará nas proximidades da sua igreja matriz a chamada Feira da Santa Ana, em finais do século XVIII. Um outro importante movimento de criação de paróquias se deu com a maior ocupação do Recôncavo. Subindo o Paraguaçu até o seu encontro com o rio Jacuípe, onde o solo é mais arenoso, pequenos agricultores iniciaram o cultivo do fumo, na segunda metade do século XVII. Além da produção de tabaco, o Recôncavo cresce também pelo desenvolvimento da pecuária no sertão, já que as principais estradas de escoamento da produção do sertão desembocarão na Baía de Todos os Santos. A freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, será desmembrada da freguesia de São Tiago do Iguape, em 1698, quando passará de ponto de parada para as expedições para o sertão a porto de escoamento da produção de fumo.¹⁰² Assim como a já citada Vila de Santo Amaro, Cachoeira seria término de duas estradas vindas dos sertões.¹⁰³ Já no Recôncavo Sul, no vale da copioba, surge a freguesia de São Bartolomeu do Maragogipe em 1676¹⁰⁴. Apesar de não ser ponto de encontro de estradas para os sertões e minas, a freguesia tinha vários portos por onde escoavam a produção da melhor farinha de mandioca da Bahia para a Cidade e o Recôncavo, a “farinha de copioba”.¹⁰⁵ N. Sra. Do Rosário da Vila da Cachoeira, São Bartolomeu da Vila de Maragogipe e Nossa Senhora da Purificação da Vila de Santo Amaro, serão as maiores freguesias do Recôncavo baiano. Assim como Santo Amaro, as outras duas também foram desmembradas de freguesias a partir de antigas capelas. A capitania de Sergipe Del Rey também vai se desenvolver com as

¹⁰² SCHWARTZ. op. cit. p.83-5.

¹⁰³ Das estradas que chegam em Cachoeira, uma sai “por Muritiba se estende até Minas Novas, Rio de Contas e Serro Frio, e toda Minas Gerais até o Rio de Janeiro; outra saindo pela Água Fria, passa por Jacobina, e vai até o Maranhão passando pelo Piauí; além de outras menos importantes.” Cf. VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia do Século XVIII*. Livro II, Salvador: Ed. Itapuã, 1969. pp. 481-3. E as estradas que chegam em Santo Amaro são “a que vem do Norte desde o Maranhão; e outra que conduz até Minas Gerais, Minas Novas e Rio de Janeiro, e esta é uma das causas por que há bastante comércio nesta vila”. Cf. VILHENA. op. cit. pp. 480-1.

¹⁰⁴ Aqui seguimos a data informada por Soares Franca (ver Quadro 2). Cândido da Costa e Silva fala em 1674. SILVA. Segadores e a Messe. op. cit. p. 67-73. Já em uma relação escrita por um dos vigários desta freguesia em 1757, diz-se que foi ereta “pelos anos de 1680”. AHU-CU, Bahia, Castro & Almeida, cx. 15, doc. 2700.

¹⁰⁵ FARIAS, Terezinha Flôr de Jesus. *Maragogipe: Da Villa de São Bartholomeu à “Cidade Histórica” (Entre o “Colonial” e o “Moderno”)*. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Salvador, 2010. p. 45.

explorações do sertão, erigindo as paróquias de Santo Antônio da Piedade da Vila do Lagarto em 1679 e Santo Antônio e Almas de Itabaiana em 1700.

O século XVII também fica marcado pela Restauração da Coroa portuguesa independente, sob a nova dinastia dos Bragança, em 1640. A nova dinastia buscou por todos os meios conseguir legitimidade tanto frente ao clero português quanto diante da Santa Sé. Apesar disso, não houve nas primeiras décadas da dinastia bragantina confirmações de provimentos de prelados diocesanos pela Santa Sé, que não reconhecia a nova dinastia, situação que gerou longos períodos de governos de sede vacante em diversas dioceses do Reino e do ultramar. Soluções diplomáticas foram tentadas, porém a posição contrária de Castela frente à autonomia de Portugal pressionava a Santa Sé a não reconhecer a independência portuguesa. Apesar de se preocupar com a condição dos provimentos dos bispados e arcebispados de Portugal e suas conquistas, a Santa Sé tinha confiança na fidelidade católica do rei, e sem querer entrar em conflito com Castela, buscava protelar a decisão. Algumas decisões foram ventiladas, como a de se prover os bispos e arcebispos pela Santa Sé, sob a fórmula *ad supplicationem seu nominationem Régis* – ou seja, utilizava-se a forma da suplicação, mas sem especificar de qual rei viria a súplica, não comprometendo assim a Santa Sé com a nova dinastia. Isso resolveria a pressão sobre os problemas da Igreja, mas não a legitimação da nova Coroa. Este ambiente de disputa, que se arrastou por três décadas, possibilitou o surgimento de ideias galicanas, que buscavam soluções para o impasse dos provimentos com a elaboração de propostas que fortaleciam a autonomia da Coroa frente a Santa Sé nos assuntos eclesiásticos internos.¹⁰⁶ Tais ideias, porém, nunca foram colocadas em prática e as relações entre Portugal e a Santa Sé só se normalizaram com a paz consumada entre Portugal e Castela em 1668. Na Bahia o governo diocesano ficou em estado de sede vacante desde 1649 e não se resolveu plenamente até 1676. É que mesmo com as relações reatadas com Castela e a Santa Sé, demorou para se nomear novo bispo, e ainda assim dois nomeados vieram a falecer antes de completar um ano de governança: o bispado de D. Estevão dos Santos durou de abril a julho de 1672, e Frei Constantino Sampaio dos Santos foi apresentado em 1674, mas faleceu em março de 1675 antes de tomar posse em Salvador. Enquanto se tentava nomear um bispo para a diocese baiana, também se

¹⁰⁶ Cf. SOUZA, Evergton Sales, *Jansénisme et Réforme de l’Eglise dans l’Empire Portugais. 1640 à 1790*, Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004. E também: PAIVA. “A Igreja e o Poder”. op. cit. p. 158-163. As ideias galicanas referem-se às ideias regalistas francesas. A França estava em conflito com a Coroa castelhana, e tinha interesse no desgaste de Castela e na continuidade do conflito entre as Coroas ibéricas.

intentava solucionar uma outra demanda reprimida durante todo o período de rompimento de relações com a Santa Sé: a criação de novas dioceses na América portuguesa e a elevação da Sé da Bahia a província eclesiástica, ou seja, à estatuto de Arquidiocese. Assim, foram criadas em 1676 as Dioceses de Olinda e do Rio de Janeiro, que seriam sufragâneas à Arquidiocese de Salvador. Foi do intento da Coroa que as dioceses de São Tomé e de Angola também fossem sufragâneas da mesma Arquidiocese. Buscava-se equivaler as vias de comunicação políticas e comerciais existentes no atlântico português às vias de comunicação eclesiástica nas terras sob o domínio do padroado régio português.¹⁰⁷ Apesar de alguma resistência da Santa Sé isso se efetivou em 1679. Também foi criada a Diocese do Maranhão, em 1677. Esta, porém foi sufragânea da Arquidiocese de Lisboa, pois as vias marítimas do Norte da América portuguesa para o Reino eram mais acessíveis do que para a Bahia.

No longo período de sede vacante (1649 – 1672) o governo diocesano foi exercido por membros do cabido que se revezaram, em meio a diversas disputas internas, como vigário capitular da Sé.¹⁰⁸ Tal situação, bem como os curtos governos dos últimos bispos e primeiros arcebispos, acabaram, porém, por postergar uma tarefa importantíssima da organização da estrutura diocesana: a realização de um concílio para aprovar as constituições que regeriam a diocese conforme o Concílio de Trento. O Arcebispo D. João Franco de Oliveira, o primeiro a ter um governo um pouco mais longo desde a elevação metropolitana da Sé, acabou por não fazê-lo. O motivo principal estava na imensa dificuldade de locomoção de clérigos de toda a Arquidiocese e suas sufragâneas – inclusive do outro lado do atlântico –, nas suas dimensões continentais, incluindo aí custos e dificuldade de comunicação. Tal postergação causou queixas apresentadas perante a Coroa, o que não impediu o arcebispo de ser promovido ao Bispado de Miranda, no Reino, em 1700.¹⁰⁹ Deixou-se para o seu sucessor tal tarefa. D. Sebastião Monteiro da Vide realizou o sínodo diocesano em 1707, que resultou na promulgação das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, documento que regeria a Igreja local em consonância com as resoluções do Concílio de Trento, adequando-as às especificidades da América portuguesa – sobretudo no que diz respeito ao tratamento dos escravos. Monteiro da Vide foi um dos arcebispos que mais contribuíram para a

¹⁰⁷ FEITLER; SOUZA. “Uma metrópole no ultramar português...”. op. cit., p. 137.

¹⁰⁸ RUBERT. *A Igreja no Brasil*. Vol. 2. op. cit., p. 68-9.

¹⁰⁹ FEITLER; SOUZA. op. cit. p. 143.

organização das estruturas diocesanas na Bahia. Além da promulgação das Constituições, ele também foi responsável pela ereção do maior número de paróquias no arcebispado. Foram 20 paróquias eretas no ano de 1718, na Cidade, no Recôncavo, no Ramo do Sul, no Sertão de Cima e de Baixo.¹¹⁰

Quadro 3 - Cronologia da criação de paróquias no Arcebispado da Bahia (séc. XVIII - 1822)¹¹¹

Ano	Paróquia	Arcebispo
1705 (?)	São Pedro de Muritiba	5º Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide (1702 – 1722)
1714	Sto. Antônio do Pambu	
1714	Sr. Do Bomfim do Xique-Xique	
1716	Madre de Deus de Pirajuía	
1716 (?)	Senhor do Bonfim da Mata	
1718	N. Sra. Do Pilar	
1718	SS. Sacramento da Rua do Passo	
1718	N. Sra. Das Brotas	
1718	São Sebastião das Cabeceiras do Passé	
1718	São Pedro do Rio Fundo	
1718	N. Sra. Da Conceição da Serra	
1718	São Felipe das Cabeceiras de Maragogipe	
1718	N. Sra. Da Oliveira dos Campinhos	
1718	Sto. Antônio de Jequiriçá	
1718	São Sebastião da Vila de Maraú	
1718	São Miguel da Barra do Rio de Contas	
1718	São Boaventura do Poxim	
1718	N. Sra. D'Abadia	
1718	N. Sra. Do Socorro da Cotinguiba	
1718	São João Batista da Vila da Água Fria	
1718	Divino Espírito Santo do Inhambupe	7º Arcebispo D. José Botelho de Matos (1741 – 1760)
1718	São João Batista do Jeremoabo	
1718	N. Sra. Dos Campos do Rio Real	
1718	Sto. Antônio do Urubu de Baixo do Rio S. Francisco	
1718	Sto. Antônio da Vila do Urubu de Cima	
1741	N. Sra. Das Dores de Igrapiúna	
1742	SS. Sacramento da Vila e Minas do Rio de Contas	
1748(?)	Senhora Sant'Ana e Sto. Antônio do Tucano	
1751	Sant'Ana do Camisão	
1751	Sto. Estevão do Jacuípe	
1752	São João da Barra de Santo Sé	
1753(?)	N. Sra. De Nazaré do Jaguaripe	
1754	Sant'Ana do Caetité	

¹¹⁰ Falaremos mais da atuação de D. Sebastião Monteiro da Vide no capítulo seguinte.

¹¹¹ As datas são baseadas na lista "Freguesias do Arcebispado de São Salvador da Bahia: 1549/1889" em SILVA. *Os Segadores e a Messe*. op. cit. p. 67-73. Incluindo as interrogações.

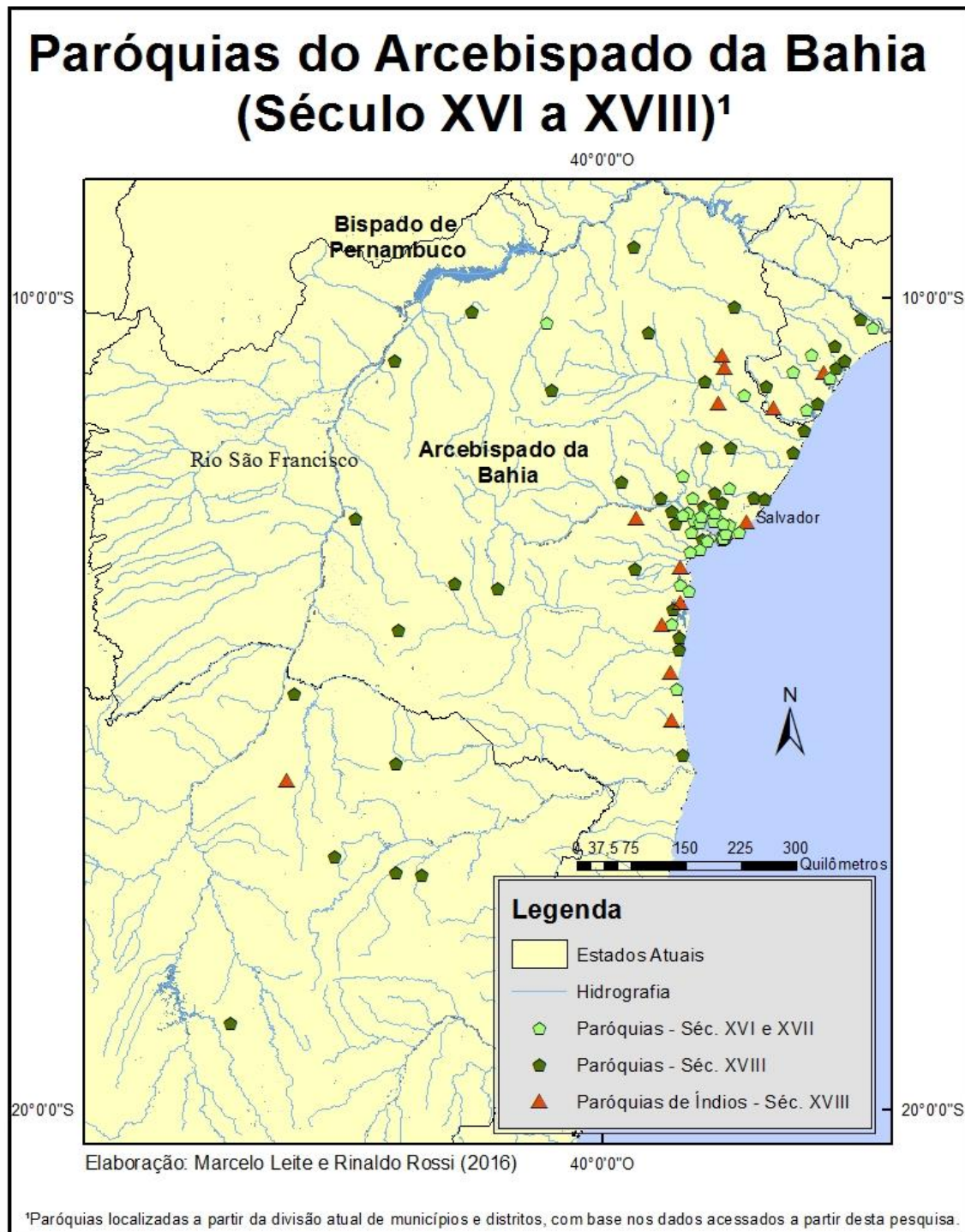
U8	N. Sra. Da Conceição da Vila de Almada	
1758	N. Sra. Da Escada da Nova Olivença	
1758	N. Sra. De Nazaré da Pedra Branca	
1758	N. Sra. Das Candeias da Nova Barcelos	
1758	Divino Espírito Santo da Vila de Abrantes	
1758	Sto. André da Nova Santarém	
1758	São Pedro do Açú da Torre	
1758	Sr. Da Ascensão da Vila de Mirandela	
1758	N. Sra. Da Conceição da Nova Soure	
1758	Santa Tereza da Nova Pombal	
1758	N. Sra. Do Socorro do Geru	
1758	Sto. Antônio da Vila da Jacobina (Jacobina Nova)	
1759	N. Sra. Da Penha de França de Itapagipe	
1783(?)	Sto. Amaro das Brotas	
1783	São Sebastião do Sincorá	
1787	Sant'Ana do Catu	
1790	SS. Coração de Jesus do Monte Santo	
1801	SS. Coração de Jesus da Vila de Valença	
1802	SS. Coração de Jesus do Pedrão	
1812	Senhor do Bomfim da Vila Nova da Rainha	10º Arcebispo D. José de Santa Escolástica (1805 – 1814)
1813	N. Sra. Da Purificação da Vila da Capela	11º Arcebispo D. Fr. Francisco de Abreu Viveira (1815 – 1816)
1815	N. Sra. Do Bom Sucesso da Cruz das Almas	
1816	Sto. Antônio das Alagoinhas	
1816	São Bento de Monte Gordo	Sede Vacante
1817	N. Sra. Do Bom Conselho dos Montes do Boqueirão	
1817	N. Sra. Da Conceição do Aporá	

Esta contribuição de Monteiro da Vide foi subsidiária de um movimento da Coroa portuguesa que, desde o restabelecimento das relações com a Santa Sé, buscava reafirmar a imagem que Portugal detinha no mundo católico antes da União Ibérica. Essa busca compreendia o aumento do prestígio do clero português junto a Roma, e do reforço da própria imagem e legitimidade da Coroa a partir de signos católicos como títulos, privilégios e atos cerimoniais. Fez parte deste movimento grandes ajudas financeiras, sobretudo advindas do ouro brasileiro, à Santa Sé, principalmente frente aos ataques turcos. Resultou disto a elevação da Capela Real a condição de basílica patriarcal em 1716 e também o título de “Fidelíssimo” ao monarca português. Outra tendência retomada foi a do fortalecimento da Coroa frente à igreja nacional e à interferência de Roma. Destaca-se aí a volta das discussões referentes ao beneplácito régio, que determinava que todas as bulas, breves e demais ordens da Santa Sé para a igreja

portuguesa passasse pelo crivo da Coroa. Além disso, vê-se a investida da Coroa em relação à arrecadação de rendas eclesiásticas e na reorganização das dioceses, cuja elevação do Bispado da Bahia à Sé metropolitana foi um dos primeiros passos nas conquistas.¹¹² Assim, se seguiu à criação de diversas paróquias no Arcebispado da Bahia, e em outras dioceses, a criação da diocese do Pará, em 1719 – que, como a do Maranhão, seria sufragânea da Arquidiocese de Lisboa –, e as de São Paulo e de Mariana, esta na importante região aurífera das Minas Gerais, assim como as prelazias de Cuiabá e Goiás em 1745. Também foi neste período que se erigiram as primeiras paróquias nas vilas desenvolvidas a partir da exploração do ouro na Bahia, como a do Santíssimo Sacramento da Vila e Minas do Rio das Contas em 1742, uma das paróquias de maior rendimento do Arcebispado.

¹¹² PAIVA, “A Igreja e o Poder”, op. cit. pp. 163-71. Em relação a arrecadação das rendas eclesiásticas pela Coroa, destaca-se o valor pago anualmente pelos canonicatos das dioceses novas do Reino que iriam para Roma, serem em parte retidas pela Coroa, e da autorização de que a Coroa usasse a terça parte dos rendimentos das igrejas, benefícios eclesiásticos, prebendas etc. para reconstrução de Lisboa quando do terremoto de 1755.

Mapa 2 - Paróquias do Arcebispado da Bahia



Na virada da primeira para a segunda metade do século XVIII, esta tendência de reforço do poder secular frente à Igreja será bastante acentuada, sobretudo com a ascensão do Marquês de Pombal, no reinado de D. José. Segundo Paiva, neste período tal tendência

vai deixar de ter características de disputas de facções, famílias e clientelas, e vai passar a ter traços de disputas teórico-doutrinárias sobre a autonomia do Estado frente à Igreja.¹¹³ O ponto de saturação de tais disputas se dará com a expulsão dos jesuítas de Portugal e suas conquistas, e posteriormente com o rompimento de relações entre Portugal e Roma, por toda a década de 1760. Trataremos do período pombalino no 3º capítulo desta dissertação, por hora assinalemos que como consequência da expulsão dos jesuítas os antigos aldeamentos administrados pela Companhia de Jesus seriam transformados em paróquias sob responsabilidade do clero secular em toda a América portuguesa.

As paróquias eretas por D. Sebastião Monteiro da Vide, juntamente com as paróquias de índios, e algumas outras dos sertões fizeram do século XVIII aquele em que se erigiram mais paróquias. Somente no século XIX com o Brasil já independente se veria um número muito maior de paróquias sendo eretas – mais isso já ultrapassa o recorte da nossa pesquisa.¹¹⁴ O aumento da população, o adensamento dos povoamentos sertão adentro, bem como o empenho dos prelados, e também as facilidades orçamentárias advindas do ouro (ao menos até a primeira metade dos setecentos) ajudam a entender o quadro do Setecentos. A criação de novas circunscrições diocesanas e paroquiais pressiona o orçamento com novos benefícios eclesiásticos e demais despesas de construção de igrejas. Como se verá no capítulo seguinte, foi preciso equilibrar a criação de novos benefícios com o aumento do rendimento destes – uma demanda sempre presente durante todo o período colonial.

Também foi no período entre finais do século XVII e início do XVIII que se assistiu a uma série de demandas por reformas de igrejas paroquiais. Isso se explica pelo fato daquelas capelas, que serviram de igrejas matriz para novas circunscrições paroquiais, já não comportarem o crescimento dos seus fregueses, e suas estruturas já estarem envelhecidas por terem sido construídas há praticamente um século. O próprio arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide contribuiu, do próprio bolso (ou algibeira), para a reforma de algumas delas.¹¹⁵ A Fazenda Real contribuiu também para a reforma de muitas igrejas, apesar do valor ter diminuído e a forma da contribuição ter sido dificultada com o avançar dos setecentos – se pelo acúmulo de demanda, pela crise financeira que se

¹¹³ PAIVA, “A Igreja e o Poder”, op. cit., pp. 171 – 177.

¹¹⁴ Cf. SILVA. *Segadores e a Messe*. op. cit. p. 67-73.

¹¹⁵ FEITLER; SOUZA. “Uma metrópole no ultramar português...”. op. cit. p. 144-5.

verá na segunda metade do século, ou outro motivo, ainda há de se investigar.¹¹⁶ É certo, porém, que a riqueza e a pobreza dos paroquianos pesavam nas condições de realização das funções paroquiais. Os argumentos para convencer a Coroa da necessidade de reformar igrejas, ou de se dar qualquer ajuda de custo passava pela identificação de pobreza, ou de importância social dos fregueses da paróquia em questão. Nas reformas das igrejas, os próprios paroquianos faziam seus investimentos para vê-la melhor provida. Também as rendas paroquiais dependiam em grande medida do pé de altar pago pelos paroquianos. Isso fazia com que a já vista dependência econômica que a Igreja diocesana tinha em relação à Coroa, para operar o enquadramento religioso das populações, se acumulasse no âmbito das paróquias com a dependência econômica em relação à quantidade e qualidade dos paroquianos a serem enquadrados. As disputas pela composição dessas rendas paroquiais são o objeto de discussão dos capítulos seguintes.

¹¹⁶É provável que a Catedral da Sé, a paróquia de São Bartolomeu do Pirajá e São Bartolomeu do Maragogipe tenham sido três das primeiras paróquias a pedirem reformas nos seus templos por volta do início da década de 1680. (AHU-CU, Bahia, Luiza da Fonseca, cx. 26, docs. 3182-3). Entre as décadas de 1710 e 1720 vemos outra concentração de pedidos como os de Madre de Deus (em 1712, AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 7, doc. 609), Nossa Senhora da Ajuda de Jaguaripe (em 1718, AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 12, doc. 988), São João do Jeremoabo (em 1723, AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 19, doc. 1735), São Miguel de Cotegipe (em 1725, AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 19, doc. 1730), entre outras. Os pedidos se estendem até pelo menos a década de 1760, quando se verifica uma tendência de mudança nas resoluções da Fazenda Real em que deixa de se pagar anualmente pelas reformas e passa-se a fazer um pagamento único. (ANTT, MCO, Padroados do Brasil, Bahia, mç. 1, Sobre reforma da igreja de Nossa Senhora de Nazaré, de 1763).

CAPÍTULO 2 – Quanto vale a salvação?

Durante o período colonial foram correntes as reclamações e alegações do estado de pobreza em que viviam alguns clérigos. Relações de bispos ao visitarem sua diocese, requerimentos dos mesmos e também dos párocos para verem suas cômputas aumentadas, foram comuns durante todo este período. À alegação de pobreza em que viviam os clérigos, é somado o estado de pobreza dos próprios paroquianos, sem condições de sustentar o seu vigário, ou auxiliar da forma mais adequada a sua igreja. Pedidos de reforma de igrejas, ou de ajudas de custo variadas carregam a tinta nesses aspectos. É certo também que houve uma imensa defasagem no valor das cômputas do clero, principalmente dos párocos, ao longo do período colonial, conforme veremos adiante. Seja como for, tal atmosfera contaminou uma historiografia, principalmente aquela confessional, querendo demonstrar ora a negligência do poder Real para com o culto na colônia, ora a bravura dos mesmos párocos em conseguir suportar tantas adversidades para cumprir sua tarefa da cura das almas.¹¹⁷Já discutimos no capítulo anterior como as condições de sustento da Igreja no Brasil estiveram dependentes das condições econômicas da própria colônia no geral, e das condições orçamentárias de cada capitania especificamente. Devido a esta dependência em relação à Fazenda Real – e não ao corpo episcopal, como ocorria em terras que não estavam sob o padroado régio – se desenvolveu um modo peculiar dos vigários tentarem convencer a Coroa das necessidades pelas quais passavam as suas igrejas. Invocar o papel da Coroa como provedora de justiça, alegar a pobreza dos paroquianos – às vezes de forma meramente retórica – e lembrar precedentes ocorridos em outras paróquias, acompanhavam a reivindicação dos deveres advindos da recolha dos dízimos eclesiásticos. Se nos reclames dos vigários, muitas vezes, transparecia importar apenas uma melhoria nas suas rendas, nas reclamações dos prelados é possível verificar aqui e acolá a preocupação com o enquadramento adequado das populações, dificultado pelas condições econômicas paroquiais. Pretendemos neste capítulo analisar esta situação observando as relações entre a situação econômica

¹¹⁷Cf. VEIGA, Eugênio de Andrade. *Os Párocos no Brasil no Período Colonial: 1500 – 1822*. Salvador: Ed Beneditina, 1977 e RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil*. Vol. I a III. Santa Maria: Ed. Pallotti, 1981-1988.

paroquial e a tentativa atendimento espiritual das populações, bem como as vicissitudes do sistema e as estratégias do clero para lidar com esta situação.

“Dar causa a uma desesperação e desobediência”: O baixo valor da cônica e as investidas de D. Sebastião Monteiro da Vide.

O primeiro indício da situação de pobreza em que viviam os párocos, no arcebispado da Bahia, seria o baixo valor da sua cônica. A cônica era uma remuneração concedida pela Coroa ao vigário de uma dada igreja paroquial, paga anualmente em quatro partes, uma a cada trimestre.¹¹⁸ Não havendo, porém, uma especificação do valor desta cônica, nem parâmetros mais precisos para estabelecê-lo¹¹⁹, ficava por conta da vontade da Coroa e disponibilidade da Fazenda Real. Segundo As primeiras dotações para o serviço religioso datam de 1535, quando vigários e capelães recebiam “ordinárias” do Capitão donatário ou da Fazenda Real. Com a promulgação da Bula *Super Specula militantes ecclesiae* que cria a Diocese de Salvador em 1551, estabelece-se os primeiros benefícios eclesiásticos, com isso o Bispo e o cabido iriam repartir entre si o valor de 200\$000 réis para o seu sustento. Segundo Veiga, a cônica concedida aos párocos variava de 13\$000 réis (para a paróquia de Santos) e 15\$000 réis (para outra paróquia que ele não especifica), até 40\$000 réis (para a paróquia do Rio de Janeiro). Já o cura da Sé Metropolitana de Salvador viveria com uma cônica de 20\$000 réis anuais.¹²⁰ Segundo Rubert, com essas primeiras dotações, era comum que se concedesse também uma quantia de 2\$000 réis como ordenado de tesoureiro da igreja, além do direito a duas peças de escravos isentas de quaisquer taxas.¹²¹ Cada igreja ainda recebia os chamados guizamentos, ou seja aqueles itens necessários para a manutenção do culto, como cera para as velas, farinha para as hóstias, óleo para as lâmpadas, vinho para as missas, e incenso. Na documentação os guizamentos são referidos muitas vezes apenas como

¹¹⁸ Devido ao padroado régio, a Coroa tinha direito de recolher os dízimos da igreja, que formava uma consignação da Fazenda Real. Em contrapartida, a Coroa estava obrigada a prestar o auxílio financeiro ao culto (esta obrigação advinha tanto do próprio recolhimento dos dízimos, quanto do direito ao provimento de benefícios eclesiásticos, advindos também do Padroado Régio), pagando não só a cônica dos vigários das igrejas paroquiais, mas também de todos que recebiam um benefício eclesiástico, bem como auxiliar na reforma e ereção de igrejas, e na sua manutenção. Sobre recolhimento dos dízimos pela Fazenda Real ver: CAB, n. 415; sobre o a manutenção das igrejas pela Fazenda Real ver: CAB. n. 689. Sobre o pagamento da cônica dos párocos pela Coroa ver: VEIGA. op. cit. p. 85 e RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil: Origem e Desenvolvimento (Século XVI)*. Vol. I. Santa Maria: Ed. Pallotti, 1981, p. 297.

¹¹⁹ O parâmetro estabelecido pelo Concílio de Trento para os benefícios eclesiásticos é que estes sejam “suficiente para passar honradamente a vida”, sem maiores detalhes. Ver: Concílio de Trento, Sessão XXI, Decretos de Reforma, Cap. II.

¹²⁰ VEIGA. op. cit. p. 88.

¹²¹ RUBERT. op. cit. p. 297.

“vinho, cera e hóstia”. Durante o século XVI, as igrejas recebiam ordinárias em produtos ou em espécie, variando as suas quantidades e valores, sendo estes em torno de 2\$000 a 5\$000 réis anuais.

Dentre as 16 igrejas matrizes existentes em Salvador e seus arredores no final do século XVI, apenas 9 recebiam dotação régia enquanto as demais eram sustentadas pelos fregueses através dos chamados “pé de altar”, conhecenças e benesses: a contribuição dos fiéis para além do dízimo.¹²² Essas contribuições dos fiéis poderiam ser de três tipos: a) as “conhecenças”, ou “dízimos pessoais”, pagos na ocasião da desobriga, na Páscoa, tinha o seu valor livre, até as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia estabelecerem, de acordo com o costume, os seguintes valores: 4 vinténs (\$080 réis) para cada homem casado, chamado de “cabeça de casal”, já o solteiro de comunhão pagaria 2 vinténs (\$040 réis) e o somente de confissão 1 vintém (\$020 réis), este chamado de “aleluia”.¹²³ A diferença entre os de comunhão e os de confissão era apenas a idade, os primeiros deveriam ter ao menos 14 anos para os meninos e 12 para as meninas, já os de confissão a partir dos 7 anos de idade; b) as “ofertas”, “oblações” e “primícias” dos fiéis, que compunham a chamada renda de “pé de altar”, feitas tanto para a sustentação do pároco como para os ornamentos e fábrica da igreja. São livres de determinação de valor, e pertencem ao pároco para administrá-la, ainda que haja a determinação de que seu uso é prioritário para o cuidado com a igreja, se necessário.¹²⁴ Um relato do Cônego Antônio Borges Leal, do final do século XVIII, diz que as “ofertas dos batismos” poderiam variar desde \$080 réis em moedas de prata até 12\$800 réis em ouro, ou até mais “por seu brio e generosidade”¹²⁵; c) as “benesses” ou “esmolas” das missas ditas pelo pároco em festas, enterros e ofícios de defuntos, com um valor estabelecido pelas Constituições diocesanas de 12 vinténs (\$240 réis) por missa rezada, podendo, no entanto, ser maior caso seja do desejo do freguês, mas não do pároco. De outro modo, é permitido que o pároco a celebre por custo menor ou por nenhum custo¹²⁶ (exceto as missas perpétuas).¹²⁷ Já para as missas

¹²² VEIGA. op. cit. p. 89.

¹²³ CAB. n. 425.

¹²⁴ CAB. n. 431-5.

¹²⁵ ACCIOLY, Ignácio. *Memórias Históricas e Políticas da Província da Bahia*. Tomo IV. Bahia: Tipografia do Correio Mercantil da Viúva de Precourt E. C., 1836. p. 82-3. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=WZAPAQAIAAJ&hl=pt-PT&pg=PP5#v=onepage&q&f=false>. Acessado em 15 de out. 2015.

¹²⁶ CAB. n.344-6.

¹²⁷ CAB. n. 351.

dos ofícios e as chamadas missas de “corpo presente” a esmola será no valor arbitrado pelo costume. O mesmo Cônego nos diz que o costume era de se pagar 2\$000 réis por missa solene nas festas e nas missas cantadas nos ofícios dos defuntos no Arcebispado.¹²⁸ As Constituições assinalam que os párocos não devem fazer dessa cobrança da esmola “pecado de cobiça e espécie de simonia, não sendo a principal tenção [da missa] a esmola”.¹²⁹ Porém, como veremos, por mais que no trato com os fiéis a questão não aflorasse, nas discussões acerca do rendimento das paróquias, as missas eram tratadas pelos párocos quase como uma “atividade econômica” a pesar nos seus cálculos. Ficava proibido também se cobrar qualquer valor pela celebração dos Sacramentos¹³⁰ (confissão, batismo, matrimônio, extrema-unção, etc.), assim como cobrar ou receber quaisquer das contribuições ditas acima em troca de quaisquer favorecimentos espirituais, o que induziria ao crime de simonia.¹³¹

Veiga cita um testemunho de Gabriel Soares de Souza, retirado de Accioly, em que se diz que

“por causa da diminuta cõngrua concedida aos Cônegos, curas e coadjutores da Sé, a qual nem bastava para a roupa, preferiam os clérigos a nomeação de capelães da Misericórdia ou dos engenhos, onde, além dos 60\$000, ‘possuem casa em que vivem e de comer, e nesses lugares rendem-lhes suas ordens e pé de Altar outro tanto.’”¹³²

A confiar no testemunho, não só se tem alguma noção do quanto a cõngrua comprava, em finais do século XVI (em relação a vestimenta) como também se vislumbram as primeiras estratégias de membros do clero para auferir melhor remuneração. Com o baixo valor da cõngrua a principal fonte de rendimentos da paróquia seriam os emolumentos, sendo que nas vigararias ainda não confirmadas esta era a única fonte. O mesmo vale para capelães de capelas particulares ou em engenhos, em que senhores abastados sustentavam um vigário para realizar ali cura das almas.

Somente em 1608 é que irá se estabelecer uma quantia oficial do valor da cõngrua, através de carta régia de 23 de novembro de 1608. Ficava estabelecida a cõngrua de 50\$000 réis anuais para cada pároco. Nas paróquias que tivessem uma distância de mais

¹²⁸ ACCIOLY, op. cit. p. 83.

¹²⁹ CAB. n. 344.

¹³⁰ CAB. n.31.

¹³¹ CAB. n. 904.

¹³² VEIGA. op. cit. p. 89.

de duas léguas de outra haveria coadjutor para auxiliar o pároco, recebendo 25\$000 réis de cônica. Se estabelecia também um novo valor e quantias para os guizamentos: três alqueires de farinha (medida do Reino), doze canadas de azeite e de vinho e uma arroba de cera (medida do Brasil).¹³³ Quando pagos em dinheiro, o valor variava em torno dos 25\$000 réis.¹³⁴ Cada igreja ainda teria direito, para a manutenção da sua estrutura física, a um valor de 6\$000 réis (8\$000 réis no caso de paróquias de vilas) para a fábrica da igreja.¹³⁵ Pela época da instituição destes valores já havia algumas exceções. Em 1626, por exemplo o vigário de Sergipe Del Rey recebia a cônica ordinária de 80\$000, além dos mesmos guizamentos e fábrica dos demais párocos.¹³⁶

Será a partir do século XVIII que encontraremos a maior parte da documentação referente às reclamações de párocos e prelados diocesanos sobre a defasagem e insuficiência do valor da cônica. Nas *Notícias do Arcebispado da Bahia, para supplicar a S. Magestade em favor do Culto Divino, e da Salvação das Almas*¹³⁷, escritas pelo Arcebispo da Bahia, D. Sebastião Monteiro da Vide, ao Rei em 1712, trata-se da situação do Arcebispado da Bahia, de suas dimensões e de seu povoamento, e em razão do crescimento da ocupação do território, solicita-se a ereção de novas vigararias a partir das

¹³³ AN, Códice 539, v4. Ver também: VEIGA. op. cit. p. 91 e ARAÚJO, Jozé de Souza Azevedo Pizarro. *Memórias Históricas do Rio de Janeiro e das Províncias Anexas à Jurisdição do Vice-Rei do Estado do Brasil, dedicada a El-Rei Nosso Senhor, D. João VI*. Livro 2. Rio de Janeiro: Impressão Régia, 1820. p. 187-8.

¹³⁴ Eugênio Veiga acrescenta aos itens citados (sem dar a eles o nome de guizamentos) um “subsídio para viagens”. Como veremos adiante, esse subsídio não era destinado à todas as paróquias, mas apenas as que necessitavam, e mesmo assim, mediante requerimento do seu pároco. Eugênio Veiga cita o *Livro que dá Razão do Estado do Brasil*, de 1612, dizendo que nas doze paróquias do Recôncavo da Bahia, cada pároco receberia 50\$000 de cônica mais 23\$916 “para subsídio de viagens”, e que para as vigararias de Ilhéus e Porto Seguro, cada pároco receberia, além da cônica de 50\$000, 23\$920 “de ordinárias”. Vê-se que ele confunde os guizamentos (ordinárias) com subsídio de viagens, que costumava girar em torno deste valor. Cf. VEIGA. op. cit. p. 91. Em documento datando de 1626, diz-se sobre os ordenados dos 12 vigários da Bahia, que estes receberiam de guizamentos 23\$920. Cf. AN, Códice 539, v4. O Monsenhor Jozé de Souza Azevedo Pizarro Araújo, em seu relato sobre a história Bispado do Rio de Janeiro de 1812, diz que “Quanto a ordinária para guizamento está estabelecida a quantia anual de 23\$920 réis muito antes do ano 1639, como consta d’uma certidão passada pelo escrivão da fazenda real ... referindo-se ao alvará de 16 de maio do ano de 1639 pelo qual foi apresentado o padre João Manoel a Vigararia de N. Sra. Da Candelária ... 23\$920 réis de Ordinária para vinho, azeite, farinha, e cera.” Cf. ARAÚJO. op. cit. idem. Já o Arcebispo da Bahia, D. Sebastião Monteiro da Vide, nas suas *Notícias do Arcebispado da Bahia...* de 1712, menciona um valor de 23\$720 para “cera, vinho e hóstias” Cf. SILVA, Cândido da Costa e (org.). *Notícias do Arcebispado de São Salvador da Bahia*. Salvador: Fundação Gregório de Matos, 2001. p. 53. Na maior parte da documentação analisada, porém, o valor dos chamados guizamentos, quando especificado, será de 25\$000 para todo o período analisado.

¹³⁵ Esses valores referem-se àqueles presentes nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, (CAB. n. 689). Não se sabe, porém, se o estabelecimento do pagamento da fábrica nesta forma foi instituído junto com os guizamentos.

¹³⁶ AN, Códice 539, v4. Confirma no Apêndice desta dissertação alguns valores variáveis da cônica ordinária de outras freguesias, além da confirmação do valor recebido em Sergipe Del Rey.

¹³⁷ SILVA, Cândido da Costa e (org.). *Notícias do Arcebispado de São Salvador da Bahia*. op. cit.

divisões das já existentes. Na mesma ocasião, faz referência ao baixo valor dos ordenados, não só dos párocos, mas de todos os beneficiados, para os quais também pede aumento de suas cômguas.¹³⁸

Segundo Monteiro da Vide, o aumento da cômguia é “meio preciso, e necessário para a conservação daquelas [igrejas], e para que os operários de tão dilatada vinha se desvelem em a cultivar com mais particular cuidado.”¹³⁹ Diz ainda que, se o valor da cômguia do pároco é tão limitado

“não deve causar grande admiração o não cumprirem com as suas obrigações. E por isso eles em consideração do limitado ordenado, entendem que ainda que não façam doutrina, como de fato não fazem, (...), bastantemente satisfazem as suas obrigações somente com dizerem Missa nas Matizes nos Domingos, e dias Santos de preceito a horas competentes para a ouvirem os fregueses, e com que quando os chamam para alguns enfermos lhe vão prontamente administrar os Sacramentos.”¹⁴⁰

Na Sé Metropolitana, a situação não é muito diferente em relação aos capelães e músicos. Quanto aos primeiros, a tenuidade da sua cômguia de 20\$000 réis faz com que haja poucos opositores¹⁴¹ que concorram a este cargo, a ponto de ter de provê-los com “clérigos menos idôneos”. Os capelães já estabelecidos, por sua vez, preferem cantar as epístolas e evangelhos em outras igrejas onde lucram maiores benesses, faltando por isso à assistência do Coro. O mesmo sucede com os músicos, que por dependerem do ordenado de 50\$000 réis do Mestre da Capela, preferem tocar em outras festas, restando ao Mestre os músicos “menos destros”.¹⁴²

Quanto aos coadjutores, o Arcebispo afirma que segundo determinação régia, cada paróquia deveria ter um, e para aquelas que tenham mais de duas léguas de distância para outra freguesia, mais outro coadjutor.¹⁴³ Porém o que se verifica, segundo Monteiro da Vide, é que não há coadjutor em nenhuma paróquia com mais de duas léguas de distância, e que nas outras este não “exerce esta ocupação por razão dos vinte e cinco mil réis, mas

¹³⁸ *Idem.*

¹³⁹ *Ibidem.* p. 53

¹⁴⁰ *Ibidem.* p. 61

¹⁴¹ “Opositor” era como se chamavam os candidatos de algum concurso para ser provido como clérigo.

¹⁴² SILVA, *op. cit.* 59-60.

¹⁴³ Segundo Eugênio de Andrade Veiga, conforme vimos anteriormente, o decreto de 1608 se refere a coadjutores apenas para este último caso. Cf. VEIGA. *op. cit.* p. 91.

por outros interesses a que se lhe obriga o Pároco não por respeito às ovelhas, mas por amor de Si para ter quem o confesse.”¹⁴⁴

Monteiro da Vide, seguindo uma lógica tridentina do empoderamento dos bispos para disciplinar o clero, buscava na sua súplica um dos fundamentos que respaldaria a sua posição perante os párocos. Esse fundamento seria justamente o “prêmio” de uma cômputa digna para o clero “o qual faz vencer todas as dificuldades, e embaraços, e pelo contrário querer obrigar a estas sem prêmio, é dar causa a uma desesperação e desobediência.”¹⁴⁵

Um vigário ao ser provido em uma igreja teria muitas despesas iniciais. Teria que comprar ou alugar uma casa, “pois nenhuma Matriz tem casas próprias, nem passais¹⁴⁶ para os párocos que sucedem”¹⁴⁷, assim como adorná-la e comprar escravos para seu serviço. Nas freguesias mais dilatadas teria custo com cavalo na estribeira, já naquelas cortadas por rios, ou até localizadas mesmo em ilhas, teria a necessidade de canoas com remeiros para alcançar todos os seus fregueses.

Segundo Monteiro da Vide, no tempo de um ano, para comida e vestimentas era necessário pelo menos 150\$000 réis.¹⁴⁸ Cita o jesuíta que viveu até finais do século XVII, Francisco Nuñez de Cepeda, mostrando a defasagem do valor da cômputa frente ao aumento dos preços transcorridos em mais de um século do estabelecimento do valor de 50\$000 réis:

“Verdad es que los tempos eran entonces más abundantes de fructos, y masvaratos... Ou en España estan, por la mayor parte alterados de modo los precios de virtualas, y mercancias, q’ no se halla a comprar por dies, lo q’ costava antes uno...”¹⁴⁹

¹⁴⁴ SILVA. op. cit. p. 61.

¹⁴⁵ Ibidem. p. 63

¹⁴⁶ A exceção serão os párocos das freguesias de índios criadas a partir de 1758, que terão direito a passais, uma porção de terra para cultivo próprio.

¹⁴⁷ SILVA. op. cit. 2001. p. 61.

¹⁴⁸ Idem.

¹⁴⁹ Ibidem. p. 63.

Quadro 4 - Estimativa de despesa anual com alimentação e outros¹⁵⁰

	Jantar	Ceia	Total [(jantar+ceia)*dias]	Custo no período
Todos os dias do mês (30 dias)	Banana da Terra.....\$005	Banana da Terra.....\$005	\$150	3\$230 em um mês
	Vinagre e Azeite.....\$020	Vinagre.....\$010	\$900	
	Feijão.....\$020	-	\$600	
	Farinha.....\$016	-	\$480	
Nos dias sem abstinência (22 dias)	Toucinho....\$010	-	\$220	
	Carne.....\$020	Carne.....\$020	\$880	
Total de 10 meses				32\$300

¹⁵⁰ Para estabelecer tal dieta, nos baseamos nas informações contidas em: BACELAR, Jeferson; MOTT, Luiz. *A Comida Baiana: Cardápios de um Prisioneiro Ilustre (1763)*. Salvador: EDUFBA, 2016, em que consta o cardápio de um prisioneiro anônimo para vários dias, com o valor de cada alimento. Como se trata de um “prisioneiro ilustre” não copiamos totalmente o padrão da dieta, apenas estabelecemos a lógica de carboidrato e proteína no jantar (que é a refeição do meio dia) e apenas a proteína na ceia (a refeição do fim do dia), acompanhados de temperos e adubos (toucinho, vinagre e azeite). O prisioneiro ilustre também comia uma sobremesa nas duas refeições, que representamos com banana da terra que era a sobremesa mais barata, mas considerando que ela poderia ser comida no desjejum, que não consta no cardápio, conforme sugere Mott e Bacelar. Consideramos também os tempos de abstinência de carne, que seriam todas as sextas e sábados, além do tempo de quaresma que se estende da quarta-feira de cinzas até o sábado de aleluia, totalizando 49 dias, além da sexta-feira santa, o dia mais magro do ano, em que o jejum é maior. (BACELAR; MOTT. op. cit. p.174-6). Apesar do costume ser de se substituir a carne pelo peixe ou outros crustáceos, preferimos suprimir a proteína de forma geral, mas caso se fosse considerar, teriam, na média, um valor equivalente ao da carne. Para as quantidades, nos baseamos além do cardápio do prisioneiro, em uma outra lista constando o consumo mensal com alimentação da Santa Casa de Misericórdia da Bahia para uma média de 20 recolhidas (BACELAR; MOTT. op. cit. p. 111-2). Assim, a carne, por exemplo, representa quantidade de 2 libras por dia, assim como era com as recolhidas, já o prisioneiro costumava comer 4 libras por dia, em média, já os membros do exército pacificador, apresentado por Accioly em 1824 comiam quase 1,5 libras em um dia (ACCIOLY. *Memórias Históricas e Políticas da Província da Bahia*. Tomo III. op. cit. p. 50). Já a farinha de mandioca seguimos a média da Santa Casa de 3 quartas de alqueire de farinha por pessoa, mensalmente, sendo um quarto equivalente a 5,5kg. Seu consumo diário ficaria em torno das 550g, assim, apesar de aparecer apenas no jantar, o valor estabelecido é para um consumo diário, independente em quais refeições a farinha apareça. Já o seu valor é de \$160, meio alqueire (apesar de, estranhamente, como observa Bacelar e Mott, ser este preço tanto para a meia como para a quarta de farinha, no cardápio do prisioneiro). O óleo de peixe e o vinho foram os únicos produtos que baseamos os preços em outra referência, trata-se de uma lista de preços do Rio de Janeiro, do mesmo ano de 1763, em: JOHNSON, Harold. *Camponeses e Colonizadores: Estudos de História Luso-Brasileira*. Lisboa: Editora Estampa, 2002. p. 263-277. Também para o óleo de peixe seguimos a quantia da Santa Casa de 10 canadas mensais para 20 pessoas. Como não está identificado a quantidade gasta em cada refeição para alguns alimentos (como azeite, vinagre e toucinho que também constam nas listas de preços do Rio de Janeiro), não foi possível fazer uma comparação aprofundada com os preços do Rio de Janeiro. O vinho foi o único produto que estabelecemos uma quantidade ao acaso (300 ml por dia, sendo 1 canada equivalente a 2 litros). Já o carvão, seguimos Mott e Bacelar que indicam um saco a cada 19 dias, para preparar a refeição de uma pessoa. Como o objetivo é apenas ter um referencial de preços, e não estabelecer com exatidão o quanto se gastava, acreditamos que tais diferenças não irão distorcer de modo grave a realidade que buscamos retratar. No mais, deve-se considerar alguns produtos de preço irrelevante, e que poderia ser obtido em horta particular, como leguminosas, alguns temperos e sal, que como chama atenção Mott e Bacelar, podem estar inclusos nos preços dos pratos já preparados do cardápio do prisioneiro.

Estimativa de despesa anual com alimentação e outros (continuação)

49 dias de quaresma	Banana da Terra.....\$005	Banana da Terra.....\$005	\$490	3\$721
	Vinagre e Azeite.....\$020	Vinagre.....\$010	1\$470	
	Feijão.....\$020	-	\$980	
	Farinha.....\$016	-	\$784	
Sexta-Feira Santa	Farinha, azeite e banana.....\$030	-	\$030	\$030
10 dias sem abstinência	Banana da Terra.....\$005	Banana da Terra.....\$005	\$100	1\$260
	Vinagre e Azeite.....\$020	Vinagre.....\$010	\$300	
	Feijão.....\$020	-	\$200	
	Farinha.....\$016	-	\$160	
	Toucinho....\$010	-	\$100	
	Carne.....\$020	Carne.....\$020	\$400	
Total 2 meses (inclusa a quaresma)				5\$011
Total 12 meses				37\$311
Outras despesas				
Óleo de Peixe	½ canada por mês	\$070	2\$155	
Carvão	1 ½ cesto por mês	\$240		
Vinho	4 ½ canadas por mês	1\$845		
Total 12 meses				25\$860

Confrontemos esta projeção do custo de vida anual indicada por Monteiro da Vide, com os preços de alimentos e outros utensílios básicos em meados do século XVIII. O Quadro 4 estabelece uma dieta magra mensal para uma pessoa, além de despesas correntes para combustível e algum vinho para bebericar. Estabelecemos também os períodos de abstinência em que não se comia carne, e consideramos um rigorismo, por parte de um pároco, a tal jejum que não se substituía a carne pelo peixe. Também desconsideramos o desjejum matinal, que deve estar incluído entre os alimentos das demais refeições como a banana da terra e a farinha. Diante de uma rigorosa dieta, projetamos o gasto anual, apenas com alimentação, de 37\$311 réis. Já os custos anuais com combustível (carvão para o fogão, e óleo de peixe para as lamparinas), além do vinho (que não deve ser confundido com o dos guizamentos, já que este seria de uso pessoal do pároco) chegaria a 25\$860 réis. É verdade que o uso mais comum para o combustível seria a lenha ao invés de carvão, e óleo de baleia no lugar do de peixe – porém não foi possível achar os preços e quantidades desses –, poderemos considerar também que um pároco não bebesse tanto vinho. Ainda assim, cortando-se esse custo à metade, e somarmos com a alimentação, já

estouramos a cômgrua anual de 50\$000 réis – isto sem incluir os custos com vestimenta, escravos, locomoção, aluguel de casa, etc.

Quadro 5 - Comparativo de ordenados de alguns ofícios do civil e benefícios eclesiásticos (1756)
151

<i>Filhos da Folha Civil</i>	<i>Ordenado (ao ano)</i>	<i>Filhos da Folha Eclesiástica</i>	<i>Ordenado (ao ano)</i>
Vice-Rei	4:800\$000	Arcebispo	2:400\$000
Chanceler	700\$000	Deão (maior dignidade)	400\$000
Escrivão da Chancelaria da Justiça	40\$000		
Desembargador da Relação	600\$000	Desembargador da Relação Eclesiástica	150\$000
Capelão da Relação	100\$000	Capelão da Sé	80\$000
Provedor Mor da Fazenda Real	400\$000	Demais Dignidades	300\$000
Escrivão da Fazenda	150\$000		
Tesoureiro Geral da Fazenda	300\$000	Cônegos	250\$000
Escrivão do Tesoureiro	40\$000		
Contador Geral da Fazenda	200\$000	Vigário-Geral (Bahia)	100\$000
Escrivão de Contos	50\$000		
Escrivão dos Feitos da Fazenda	40\$000	Mestre Capela	180\$000
Provedor da Alfândega	400\$000	Meio Cônego	125\$000
Escrivão da Alfândega	200\$000	<u>Pároco colado</u>	<u>50\$000</u>
Selador da Alfândega	40\$000	Cura da Sé	50\$000
Fiel da Balança do Tribunal da Inspeção	43\$200	Porteiro da Catedral da Sé	40\$000
Procurador dos Índios	30\$000	Moço do Coro	20\$000

Um francês setecentista, ao visitar o Brasil, relata a sua impressão sobre o alto preço dos alimentos no país e acrescenta que “numa celebração em homenagem a um santo qualquer gastam, em corridas de touros, comédias, sermões e ornamentos de igreja, os rendimentos de um ano e, depois, passam fome.”¹⁵² Ironicamente, parece ser esta devoção dos fiéis, a gastarem com benesses em festas, o que garante ao pároco não passar fome. A cômgrua em si, era a menor parte da renda paroquial e, conforme vimos, mal pagava as necessidades básicas. O estabelecimento deste valor de cômgrua devia já considerar o que os párocos recebiam como emolumentos, ou seja, aquela renda paga pelos usuários de um dado serviço. Alguns ofícios seculares também recebiam este tipo de emolumento, como os escrivães ao emitir algum documento, sendo pago por quem o requereu, por exemplo. Ao analisar o Quadro 5 podemos verificar os ordenados de alguns ofícios seculares,

¹⁵¹ CALDAS, Jose Antônio. *Notícia geral de toda esta capitania da Bahia desde o seu descobrimento até o presente ano de 1759*. Edição fac-similar. Salvador: Tipografia Beneditina, 1951. p. 25-6 e 205-215.

¹⁵² BACELAR; MOTT. *A Comida Baiana*. op. cit. p. 65.

atentando para a variação do valor recebido por um escrivão, a depender da importância do seu ofício (do que escrevia), com alguns ganhando muito mais do que um pároco, mesmo recebendo, além daquele ordenado, os seus emolumentos. No geral, os párocos recebiam de cômputo um valor equivalente aos ofícios de menor prestígio, sendo na verdade difícil encontrar quem ganhe menos do que 50\$000 réis, ao menos partir da lista elaborada por José Antônio Caldas, da qual o quadro reproduz alguns valores. Já comparando com os filhos da folha militar, vemos que os vigários ganhavam muito menos do que os militares de alta patente – e menos que um capelão de um presídio – porém muito mais do que os soldados. Por outro lado, deve-se observar que algumas dessas patentes e ofícios poderiam variar, no valor de suas remunerações, de acordo com a mercê concedida pelo rei a determinada pessoa, não sendo definido exclusivamente pelo cargo em que ocupa, mas pelo merecimento pessoal de quem a recebia também. Comparando ainda com a remuneração média de trabalhadores manuais como artesãos, pedreiros e marceneiros, que era de 200\$000 réis ao ano¹⁵³, vemos que, a depender da sua cômputo, vivia-se precariamente como pároco na Bahia.

Quadro 6 - Quadro de vencimentos de alguns oficiais e soldados da folha militar (1756)

<i>Filhos da Folha Militar</i>	<i>Ordenado (ao ano)</i>
Capitão do Forte São Diogo	61\$440
Para Farda	30\$000
Para pão	4\$320
Total	95\$760
Capitão de Fortaleza	19\$200
Para Farda	14\$400
Para pão	4\$320
Total	37\$920
Sargento Maior de Regimento de Infantaria	432\$000
Para pão	4\$320
Para pão do cavalo	57\$600
Total	493\$920
Capelão do Regimento da Infantaria	96\$000
Para pão	4\$320
Total	100\$320
Soldado granadeiro do Regimento de Infantaria	16\$920
Para farda	13\$440
Para pão	4\$320
Total	34\$680
Tenente General de Artilharia do Batalhão	480\$000
Ajudante da Artilharia	132\$000
Para pão	8\$640

¹⁵³ MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Bahia, Século XIX: Uma província no Império*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1992. p. 360.

Total	140\$640
Capelão do presídio do Morro	96\$000
Para pão	4\$320
Total	100\$320
Escrivão do Almoarifado do Presídio	30\$720
Para farda	13\$440
Para pão	4\$320
Total	48\$480
Capitão Mor da Conquista do Gentio Bárbaro	300\$000
Sargento Mor da dita Conquista	96\$000
Soldado da dita Conquista	14\$400

Voltemos à súplica de D. Sebastião Monteiro da Vide. Como resposta ele conseguiu dois êxitos: a criação de vinte novas paróquias¹⁵⁴ e o aumento das cômguas e prebendas para os Ministros da Sé¹⁵⁵. O aumento da cômguia para os párocos, porém não foi atendido, apesar do parecer, de 28 de julho de 1719, da Mesa da Consciência e Ordens ser favorável ao aumento, dizendo ser

“muito da piedade de V. Mag. e do seu generoso ânimo aumentar as ditas cômguas, com o dobro do que presentemente tem (...) havendo V. Mag. atenção a que as vigararias se dissiparam nas

¹⁵⁴ ANTT, Chanc, O. Chr. L. 25 f. 315. Apud. RUBERT. *A Igreja no Brasil: Expansão Territorial e Absolutismo Estatal (1700 – 1822)*. Vol. III. Santa Maria: Ed. Pallotti, 1988. p. 178. Arlindo Rubert se confunde dizendo em um momento (RUBERT. op. cit. p. 23) que Monteiro da Vide teria criado 18 paróquias, para em seguida (Ibidem. p. 178) dizer que a pedido do mesmo Arcebispo a Coroa autorizou a criação de 20 paróquias, citando para isso o documento citado. Em documento do Arquivo Público do Estado da Bahia, de apresentação dos vigários para as novas paróquias, consta a informação da autorização de criação de 20 paróquias a pedido do Arcebispo. Cf. APEB, Colônia, Religião, Caderno 1 - Igrejas - Cartas de Apresentação de Vigários, Maço 614, 2 de Julho de 1718. Devido à danificação do documento não é possível verificar quais são as 20 paróquias, porém, cruzando os dados do que foi possível verificar, com a datação das paróquias do Arcebispado da Bahia elaborada por Cândido da Costa e Silva (Quadro 3) e pela relação de paróquias criadas no século XVIII feita por Arlindo Rubert chegamos à conclusão de que seriam as seguintes paróquias criadas na ocasião: 1) Nossa Senhora do Pilar da Praia, 2) SS. Sacramento da Rua do Passo, 3) N. Sra. de Brotas, 4) São Sebastião das Cabeceiras do Passé, 5) S. Pedro do Rio Fundo, 6) N. Sra. da Conceição da Serra, 7) S. Felipe das Cabeceiras de Maragogipe, 8) N. Sra. das Oliveiras dos Campinhos de Canoinhas, 9) Sto. Antônio de Jequiriçá, 10) São Miguel da Barra do Rio de Contas, 11) São Boaventura do Poxim, 12) N. Sra. da Abadia do Rio Real, 13) N. Sra. do Socorro da Cotinguiba, 14) São João Batista da Vila da Água Fria, 15) Divino Espírito Santo do Inhambupe, 16) São João de Jeremoabo, 17) N. Sra. dos Campos do Rio Real, 18) Sto. Antônio do Urubu de Baixo do Rio S. Francisco ou do Porto da Folha, 19) Sto. Antônio da Vila do Urubu de Cima, 20) São Sebastião do Maraú. Cf. SILVA, Cândido da Costa e. *Os segadores e a messe*. O clero oitocentista na Bahia. Salvador, Edufba, 2000. pp. 67-73 e RUBERT, op. cit. pp. 178-9. Apesar disso, consta no documento do APEB a nomeação para uma freguesia de “N. Sra. do Desterro do Ginipapo ou Aporã”, que não corresponde a nenhuma das freguesias indicadas por Rubert ou por Silva.

¹⁵⁵ FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. “Estudo Introdutório”. In: DA VIDE, D. Sebastião Monteiro. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010. p. 16.

conveniências e o rendimento de pé de altar pela repartição que com as novas freguesias, que se criaram por ordem de V. Mag.”¹⁵⁶

Quadro 7 - Evolução dos ordenados do Cabido da Sé da Bahia¹⁵⁷

Período	Deão	Demais Dignidades	Cônegos	Meio Cônegos	Capelães	Mestre Capela	Moços do Coro
1551	20\$	20\$	12\$	-	8\$	-	4\$
1559	40\$	35\$	30\$	-	12\$	-	?
Final do séc. XVI	50\$	50\$	40\$	25\$	15\$	40\$	6\$
Início do séc. XVIII	120\$	100\$	80\$	40\$	20\$	50\$	12\$
1718	240\$	200\$	160\$	80\$	40\$	100\$	24\$
1752	360\$	300\$	240\$	120\$	60\$	110\$	32\$
1758	400\$	300\$	250\$	125\$	80\$	180\$	20\$

Frente à conservação desse valor no Arcebispado da Bahia, muitos párocos procuraram outros meios de suprirem suas necessidades materiais, que fosse além das rendas de pé de altar e direitos paroquiais, já que estas eram muito poucas nas paróquias com fiéis mais pobres. Um desses meios foram os pedidos de subsídio para a locomoção dos párocos nas suas paróquias – um dos maiores empecilhos do acompanhamento de perto dos paroquianos pelo seu pároco, sobretudo no cumprimento do sacramento da extrema-unção, eram as grandes dimensões de cada paróquia e os fregueses moravam a léguas de distância da matriz, quando não eram separados por rios, outeiros, e caminhos de lama nos invernos chuvosos. Frente a essas dificuldades, os párocos passaram a requerer uma ajuda de custo da Coroa, sobretudo a partir do século XVIII, para suprir esta demanda. Assim, criou-se o costume no Arcebispado de se conceder as chamadas ajudas de custo para cavalo e canoa.

Rios caudalosos e ásperos caminhos entre o pastor e suas ovelhas: A ajuda de custo para cavalo e canoa.

Na segunda década do século XVIII vemos o vigário Jozeph Borges de Barros, da freguesia de N. Sra. do Rosário da Villa de Cairú, pedindo 60\$000 réis para canoa e dois remadores, para o vigário e seus sucessores, ou para aluguel de embarcações. Sua cõgrua

¹⁵⁶ Parecer favorável do Tribunal, de 28 de julho de 1719. B.N. II, 34, 4,33. Apud. VEIGA. *Os Párocos do Brasil...* op. cit. p. 101.

¹⁵⁷ Cf. RUBERT. *A Igreja no Brasil*. Vol. I. op. cit. p. 300. SILVA. *Notícias do Arcebispado...* op. cit. p.53. CALDAS. *Notícia geral de toda esta capitania da Bahia...* op. cit. p. 450. AHU, Códices 1, doc. 1206.

era de 50\$000 réis e a freguesia tinha um coadjutor. A freguesia tinha mais de 10 léguas navegáveis por rio e a matriz ficava numa ilha, distante de Salvador 20 léguas.¹⁵⁸

Costumava-se fazer as jornadas numa canoa pequena, correndo-se risco de vida quando ventava muito, e impossibilitando levar ornamentos e o restante do material necessário para celebrar a missa aos enfermos. Era sobretudo para comunicar o sacramento da extrema unção¹⁵⁹ que o pároco se deslocava ao encontro dos fiéis, na casa onde o enfermo esperava pelo seu último sacramento – embora também devesse se deslocar de tempos em tempos para celebrar missas e dar alguma assistência espiritual a fregueses que viviam longe da matriz. Assim, tanto os requerimentos dos párocos, solicitando ajuda de custo para transporte eficaz, quanto a súplica do próprio Arcebispo ao falar das dificuldades que as grandes distâncias das freguesias causavam, tinham como principal fundamento a dificuldade em levar o sacramento da extrema-unção a tempo dos enfermos que moravam longe não falecerem sem o sacramento.

Na sua súplica o pároco diz que seus fregueses eram pobres lavradores de farinha, e por isso não podiam mandar buscar o pároco em embarcações maiores. A falta de recursos dos paroquianos, para fazer vir o pároco para o sacramento da extrema-unção, revela outro contratempo para o culto nas paróquias mais pobres: a dificuldade de locomoção dessas populações para a igreja matriz, seja pela sua distância, seja pelas dificuldades dos caminhos, ou pelo alto preço que se cobrava para atravessar rios em embarcações, quando não se tinha embarcação própria. Sebastião Monteiro da Vide descreve esta situação:

“Quanto ao preceito da Missa, sem temeridade se pode afirmar, que nos Domingos e dias Santos, em que se deve ouvir, a não ouve a décima parte de todos os fregueses, compreendendo neste número não só os que vão às Matrizes mas ainda às capelas. Daqui nasce ver um pároco muito poucas vezes muitas das suas ovelhas, e não saber que vivem muitas em pecados públicos e escandalosos para lhes por remédio conveniente à sua salvação.”¹⁶⁰

E sobre o sacramento da extrema-unção:

¹⁵⁸ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 10, doc. 809.

¹⁵⁹ O sacramento da extrema unção era aquele em que o sacerdote ouvia as últimas confissões de quem está perto da morte, proporcionando-lhe o perdão. Nesta ocasião derrama o óleo dos enfermos – azeite de oliva benzido pelo Bispo na Missa Crismal – no corpo do moribundo. Além de expiar os pecados da última confissão, poderia fortalecer o corpo de alguma enfermidade – se essa não fosse a sua hora – e prevenia das tentações do Inimigo no momento frágil da morte. CAB, n. 191-205.

¹⁶⁰ SILVA. *Notícias do Arcebispado...* op. cit. p. 42.

“Se o enfermo morar distante dele [do vigário] duas léguas, para lhe vir recado e ir se gasta meio-dia, se não há lamas... e a mesma distância faz que os que tem a seu cargo o enfermo e máxime sendo pobre, não avisam ao pároco a tempo conveniente, ... são tão mal afortunados que quando chegam os confessores ou estão mortos, ou destituídos de sentidos que apenas dão matéria para uma absolvição condicional, e estas tais já não estão capazes de receber por viatico o santíssimo Sacramento.”¹⁶¹

Essa preocupação em atender adequadamente aos fiéis no que diz respeito aos sacramentos, e a necessidade de o pároco estar em contato e conhecer seus paroquianos, está inserida na busca pelo controle dessas populações através da uniformização da liturgia e dos sacramentos no mundo católico. Conforme vimos no capítulo anterior, o pároco tinha contato e estabelecia o controle das condutas de cada uma das suas ovelhas desde o seu nascimento (através do sacramento do batismo), na edificação da família (através do matrimônio), nos momentos de vacilações (sacramento da confissão) até o seu leito de morte (com a extrema unção). Esse controle ficava extremamente comprometido, portanto, se havia dificuldades nas locomoções e “máxime sendo pobres” os paroquianos.

Voltando a Cairú, segundo o seu pároco, esta era uma das freguesias mais pobres do arcebispado. Pobre também seria o próprio vigário, Jozeph Borges de Barros, que tinha oito irmãos dependentes do seu amparo. Uma canoa maior e mais segura para navegar custaria em torno de 40\$000 a 50\$000 réis, ou seja, o equivalente ao valor de um ano inteiro de sua cômputo, isso sem contar os custos com remeiros. Assim o vigário argumenta:

“Os 50\$000 (...) de Cômputo é para a sua moderada sustentação e não para os gastos na condução às casas dos fregueses, pois o não pode fazer a pé como os outros párocos das terras firmes e da cidade que tem a mesma cômputo sem a sobredita despesa para a qual (...) ou V.Mag. ou os fregueses devem dar o necessário”¹⁶²

Porém os fregueses eram pobres, o que não deixava alternativa a não ser a Fazenda Real se responsabilizar por aquele gasto. Por fim, o vigário diz que já houve precedente para caso semelhante em que se fez mercê de dar anualmente 30\$000 réis para o pároco de Nossa Senhora do Pilar do Recôncavo do Rio de Janeiro e outros 30\$000 réis

¹⁶¹ Ibidem. p. 41

¹⁶² AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 10, doc. 809

também para o de Madre de Deus para o mesmo propósito, sendo que nestas freguesias as necessidades eram menores pois teriam menos rios e “longes”.¹⁶³

Não encontramos o processo referente à paróquia da Madre de Deus, nem a resolução final do requerimento do vigário Jozeph de Barros. Porém, em outros requerimentos e pareceres surgirá a referência tanto ao pedido de Madre de Deus quanto ao de Cairú, como precedentes a justificar o pedido. Nestas referências constará que para Cairú foi concedida uma ajuda de custo de 40\$000 réis anuais para canoa e remeiros. Este formato de requerimento, em que se expõe as dificuldades e perigos dos caminhos, a pobreza dos fiéis em não poder auxiliar o pároco e a invocação de precedentes, constitui um modelo seguido nesses requerimentos.

Tal modelo estava inserido na lógica do que Fernanda Olival chamou de “economia das mercês”.¹⁶⁴ A mercê era concedida pelo monarca como recompensa a algum serviço prestado. Uma comenda ou hábito de uma ordem militar, um ofício, ou simplesmente uma ajuda de custo recompensavam os súditos por feitos em guerras, prestação de serviços à Coroa ou a cura de almas, por exemplo.¹⁶⁵ Fazia parte desta lógica que a Coroa se posicionasse como árbitra que promove a justiça e cuida dos súditos, como forma de se obter a paz (no sentido de ordem). A justiça promovida pelo rei devia atender a demanda do prêmio – para usar o termo utilizado por D. Sebastião Monteiro da Vide – ou do castigo, conforme o caso, a quem for de merecimento, mas também devia buscar a equidade do prêmio, para feitos semelhantes – daí a invocação dos precedentes. A dinâmica que a economia de mercês impôs acabou por criar modelos de requerimentos em que, retoricamente, se destacava a pobreza e humildade do requerente.¹⁶⁶ Vejamos os efeitos de tal retórica e invocação de precedentes em mais alguns casos.

Em carta ao rei D. João V, de 3 de Setembro de 1722, o vice-rei e governador geral do Brasil, Vasco Fernandes César de Menezes responde à provisão sobre a petição do padre João de Almeida de Oliveira da freguesia de Santo Antônio de Boipeba, dizendo haver vários pedidos da mesma alçada, em que pedem “nova cônica, a título de canoa,

¹⁶³ Idem.

¹⁶⁴ OLIVAL, Fernanda. *As Ordens Militares e o Estado Moderno: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641 – 1789)*, Lisboa: Estar Editora, 2001.

¹⁶⁵ No caso em tela, a economia de mercê fazia sentido devido ao padroado régio que, como vimos no capítulo anterior, remetia toda a alçada eclesiástica das terras de conquista à Ordem de Cristo que, por sua vez, estava incorporada a Coroa portuguesa.

¹⁶⁶ OLIVAL. op. cit. p. 15-22 e 109.

à imitação dos dois exemplos que o suplicante [vigário] alega a seu favor”. Esses exemplos são justamente os de Madre de Deus e Cairú. O pároco de Boipeba pede “40\$000 a cada ano além da sua cômgrua ordinária, para ter canoa pronta e dois remeiros para acudir com os sacramentos aos seus fregueses”. O Vice-Rei, porém, faz a ressalva de que “todo pároco tem seu escravo” que poderia servir de remeiro, o que tornaria desnecessário ajuda de custo para remeiros.¹⁶⁷ Esta ressalva é importante, pois a necessidade de uma ajuda de custo anual estaria restrita à manutenção da embarcação e pagamentos ordinários de remeiros. Caso houvesse escravo, a necessidade de remeiros pagos por jornadas desaparecia junto com a ajuda de custo anual – bastaria um pagamento único para compra de canoa.

Será que mesmo que todo pároco tinha um escravo? Se assim o fosse, atenderia a todas as demandas do pároco? O vigário Manuel Cardoso dos Santos da freguesia de São Miguel de Cotegipe, por exemplo, faz um requerimento solicitando 30\$000 réis para compra de canoa e 200\$000 réis para compra de escravo que governe a embarcação, em 1725.¹⁶⁸ Isso nos dá uma noção da demanda de especialidade do trabalho, além do valor de um escravo para tal trabalho: quatro vezes maior que o valor da sua cômgrua anual.¹⁶⁹ Apesar de haver outros rendimentos como as benesses, conhecenças e ofertas, quando falamos de freguesias muito pobres, esses rendimentos por vezes não seriam suficientes para suprir tal demanda por escravo sem acarretar em maiores dificuldades financeiras para o restante do ano.¹⁷⁰

No caso do pároco de Cotegipe, ele não faz menção a ajuda anual, apenas solicita auxílio para compra da canoa e escravo, talvez sabendo do parecer do Governador-Geral sobre o caso de Boipeba. No seu requerimento, ele alega que os rendimentos da igreja são limitados e os fregueses pobres, “não podendo concorrer com a despesa anual que nisto se faz”. Fala ainda de distâncias de mais ou menos 6 léguas a se percorrer na freguesia, que é fundada numa ilha, além de cinco rios, o que torna o uso da canoa necessário até para trazer coisas de fora da ilha como lenha, que lá não havia. Em resposta, o Provedor-Mor da Fazenda Real Bernardo de Sousa Estrela, sugere o valor de 40\$000 réis “além da

¹⁶⁷ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 16, doc.1347

¹⁶⁸ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 21, doc. 1847.

¹⁶⁹ Segundo Kátia Mattoso, o preço médio de um escravo era de 100\$000 em finais do século XVIII. Cf. MATTOSO. *Bahia, Século XIX*. op. cit. p. 359.

¹⁷⁰ Para se ter uma noção do rendimento anual do pé de altar de São Miguel de Cotegipe e outras freguesias, ver Apêndice nesta dissertação.

côngrua” (expressão que remete a um pagamento anual, assim como a cônica) “para a dita canoa e remeiro”, ignorando o pedido e a necessidade de escravo (citada inclusive nos depoimentos de testemunhas ouvidas pelo Provedor-Mor, que constam no seu parecer).¹⁷¹ Mais uma vez os precedentes de Madre de Deus e Cairú são citados neste caso.

Quadro 8 - Ajuda de Custo para Canoa e Embarcações

Ano	Paróquia	Pároco ³	Pedido Valor	Resolução	Aumento ⁴	Renda Total ⁵	
1714 ¹	Madre de Deus do Boqueirão	-	Saveiro e Remeiros	-	30\$	60%	105\$
1716 ¹	N. Sra. do Rosário da Villa de Cairú	Jozeph Borges de Barros	Canoa e dois remeiros	60\$	40\$	80%	115\$
1722 ²	S. Antônio de Boipeba ⁶	João de Almeida de Oliveira	Canoa e Remeiros	40\$	-	-	-
1723 ²	N. Sra. Da Assumpção do Camamu	Manuel Delgado	Canoa e Remeiros	50\$	40\$	80%	115\$
1726 ²	São Miguel de Cotegipe	Manuel Cardoso dos Santos	Canoa e remeiros + escravo	30\$ + 200\$	40\$	80%	115\$
1730 ¹	N. Sra. Da Assumpção do Camamu	Manuel Delgado (provável)	Canoa	-	40\$	80%	115\$
1730 ²	N. Sra. da Ajuda de Jaguaripe	Antônio Marques da Silva	Canoa grande e dois remeiros	60\$	50\$	100%	125\$
1732 ²	São Sebastião de Marau ⁶	Bento Luís Pereira	Canoa e Remeiros	60\$	-	-	-
1732 ¹	Sta. Vera Cruz Itaparica	-	Translado de Embarcação	-	30\$	60%	105\$
1735 ²	S. Domingos de Saubara	Antônio dos Santos Bonfim	Embarcação e remeiros	-	20\$	40%	95\$
1736 ¹	N. Sra. Da Ajuda Jaguaripe	Antônio Marques da Silva (provável)	Canoa e Remeiros	-	30\$	60%	105\$
1737 ¹	S. Domingos de Saubara	Antônio dos Santos Bonfim (provável)	Canoa e Remeiros	-	20\$	40%	95\$
1737 ¹	S. Bartholomeu de Maragogipe	-	Canoa e Remeiros	-	20\$	40%	95\$
1739 ¹	S. Miguel de Cotegipe	Manuel Cardoso dos Santos (provável)	Canoa e Remeiros	-	30\$	60%	105\$
1739 ¹	S. Miguel Rio das Contas	-	Embarcação e remeiros	-	25\$	50%	100\$
1740 ¹	Sto. Amaro Ipitanga	-	Canoa	-	20\$+ 20\$ (cavalo)	80%	115\$
1741 ¹	Sto. Amaro Itaparica	-	Canoa	-	20\$	40%	95\$
1744 ¹	Sto. Antônio Urubu do Sertão do Rio São Francisco	-	Canoa e Remeiros	-	30\$	60%	105\$

¹⁷¹ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 25, doc. 2285.

1750 ¹	N. Sra. Da Piedade Matuim	-	Saveiro e Remeiros	-	40\$	80%	115\$
Média					32\$	-	100\$

(1) Ano do Provimento;

(2) ano do último documento referente ao caso, normalmente o parecer do Procurador Mor;

(3) Nome do primeiro pároco a receber o benefício, ou o pároco requerente;

(4) Em relação à Cômrua de 50\$000;

(5) Cômrua + Guizamento + Ajuda de Custo. Considerando Cômrua de 50\$000 e Guizamentos de 25\$000. Para o real rendimento total, acrescente-se a isso os rendimentos de pé de altar que são variáveis;

(6) Paróquias em que encontramos apenas documentos relacionados ao caso (requerimentos, pareceres, resoluções etc.), mas que não constavam nas listas do escrivão-mor da Fazenda que indicavam aqueles vigários que recebiam os benefícios para cavalo e canoa.¹⁷²

No mesmo período, vemos o padre Manuel Delgado, vigário da vila de Camamu, introduzir um outro tipo de pedido, destoando do modelo visto até aqui. No seu requerimento pede-se um valor de 50\$000 réis para canoa e remeiros, pela freguesia ter braços de mar e rios, porém não fala da pobreza dos fregueses ou do pároco, cita apenas o fato de a cômrua ser pequena para estas despesas. A estratégia do vigário aqui consistiu em invocar o precedente de Cairú, em que o pároco obteve um acréscimo de 40\$000 réis, insinuando que a necessidade de Camamu seria maior do que a de Cairú, usando para isso certificados comprovando essa maior necessidade.¹⁷³ Ele acabou recebendo os mesmos 40\$000 réis concedidos para o pároco de Cairú.¹⁷⁴

Há também casos em que os párocos solicitam ajuda de custo para obter cavalos, com os mesmos propósitos de acudir com os sacramentos aos fregueses impossibilitados pelas distâncias e dificuldades dos caminhos. Na paróquia de São José das Itapororocas, o pároco João Martins Castelo encontrava dificuldades em superar as distâncias de 20

¹⁷² No Quadro 12 presente no Apêndice desta dissertação, mostramos as informações fornecidas por um Cônego da Sé em finais do século XVIII, onde consta também uma lista de recebimento de ajuda de custo para cavalo e canoa. Comparando essas informações, nos deparamos com a constatação de que alguns daqueles requerimentos e pareceres sobre ajuda de custo para locomoção nunca lograram efeito. Assim como verificamos nos quadros 8, 9 e 10 as freguesias de Nossa Senhora da Penha, Nossa Senhora das Oliveiras dos Campinhos, Santo Estevão do Jacuípe, Nossa Senhora de Madre de Deus da Pirajuía, Nossa Senhora do Itapicuru da Praia, Santa Luzia do Rio Real e São João Batista de Jeremoabo, não tem confirmadas na lista do Cônego e nem nas listas do escrivão-mor da Fazenda (ver texto) o deferimento final de seus pedidos para canoa e cavalos. São José das Itapororocas consta na lista do Cônego como recebendo 10\$000 para um cavalo (assim como também consta nas listas da Fazenda Real), mas o seu pedido aprovado pela Mesa da Consciência e Ordens em 1761 de aumento para 25\$000 desta ajuda de custo não se confirma nem nas listas do escrivão-mor da Fazenda e nem nesta lista do Cônego. Da mesma forma, para Boipeba e Maraú só tivemos acesso aos requerimentos dos seus párocos mas a nenhum parecer sobre o caso, muito menos consta nas listas do Cônego ou do escrivão-mor da Fazenda. Encontramos também alguns conflitos de informação comparando as listas e os outros documentos apurados. A freguesia de Nossa Senhora do Socorro consta nas listas da Fazenda (tendo sido confirmada em 1749), mas não consta na do Cônego. Já a Nova Vila de Abrantes não aparece em nenhuma das listas do escrivão-mor, por seu caso ter sido analisado em 1767 – ano da última lista elaborada a pedido do Provedor Mor da Fazenda Real a que tivemos acesso –, mas é confirmada na lista do Cônego.

¹⁷³ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 18, doc. 1592.

¹⁷⁴ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 41, doc. 3727.

léguas da parte do Rio Jacuípe e 9 léguas do Rio Pojuca, de “caminhos ásperos e agrestes” de matas e atoleiros e no inverno “intratáveis” por onde se passa “com risco de vida”.¹⁷⁵ Eram os caminhos que deveria percorrer para administrar os sacramentos aos fiéis enfermos, e por isso necessitava de uma ajuda de custo para comprar e sustentar dois cavalos. Para convencer a Coroa, o pároco mais uma vez cita a sua pobreza pessoal, já que recebe poucas benesses, e faz menção aos precedentes: “foram atendidos muitos vigários daquele mesmo Arcebispado, aos quais se serviu V. Mag. por sua Real clemência mandar lhes dar porções para saveiros, canoas e remeiros, e ao da Paróquia de Nossa Senhora de Brotas do Caminho Grande subúrbio daquela cidade 20\$000 para a compra e sustento de um cavalo.”¹⁷⁶ Apesar do parecer do Provedor-Mor de se conceder 20\$000 réis anuais para compra e sustento de um ou dois cavalos, em 1742, ficamos sabendo que, um ano depois, ele receberia apenas 10\$000 réis para um cavalo.¹⁷⁷ Quase vinte anos depois, o padre Miguel Bonfim da Cunha, novo pároco da igreja de São José das Itaporocas, solicita que se aumente esta ajuda de custo, alegando terem outras paróquias as mesmas circunstâncias, se não mais amenas, recebendo para aquilo uma porção muito maior do que 10\$000 réis. Em resposta a Mesa aumenta a ajuda de custo para 25\$000 réis, para dois cavalos, após se comprovar que aquela paróquia recebia o menor valor para cavalo ou canoa, sendo uma das maiores freguesias do Arcebispado.¹⁷⁸

Alguns pedidos demoravam muitos anos para serem solucionados, conhecendo alguns descaminhos no percurso. Há um caso em que, após mais de 10 anos de processo do pedido, temos um final inusitado. Em 9 de novembro de 1724, o pároco António dos Santos Bonfim, da paróquia de São Domingos de Saubara, solicita uma quantia para ter cavalo pronto para usar de dia e de noite.¹⁷⁹ A necessidade se dava pelas distâncias dos fregueses que vivem de pescaria e de plantar melancias e mandiocas e por cuja pobreza tirava o pároco muito pouco de pé de altar, além da impossibilidade desses de ter cavalo para trazer o pároco. Além dos fiéis, segundo uma das testemunhas citadas no parecer do Provedor-Mor da Fazenda Real, o próprio pároco também era muito pobre. A paróquia teria de 6 a 7 léguas com a igreja no meio, com caminhos ásperos e rigorosos, cheios de

¹⁷⁵ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 74, doc. 6188.

¹⁷⁶ Idem.

¹⁷⁷ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 77, doc. 6448.

¹⁷⁸ ANTT, MCO, Padroados do Brasil, Bahia, mc. 1. Consulta sobre o pedido do padre Miguel Bonfim da Cunha sobre ajuda de custo para transporte.

¹⁷⁹ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 20, doc. 1781.

outeiros pelos quais não se poderia ir a pé. Aqui também foram citados os precedentes de Madre de Deus e Cairú.¹⁸⁰ Data de 7 de Junho de 1725 um primeiro parecer do Provedor-mor da Fazenda Real Bernardo de Sousa Estrela, deferindo o pedido do pároco e sugerindo uma quantia de 40\$000 réis anuais.¹⁸¹ Em 19 de Julho de 1726, porém, encontramos um outro parecer do mesmo Provedor-Mor, reunindo outras testemunhas para avaliar o mesmo caso (as cópias do requerimento anexas aos dois pareceres, indicam que se referem ao mesmo requerimento), o parecer segue favorável ao suplicante, mas desta vez propõe um valor menor: de 30\$000 réis anuais.¹⁸² Em 22 de Setembro de 1733, encontramos um novo requerimento do mesmo pároco, mandando avisar que o requerimento de 18 de Junho de 1727 “até o presente não se tem informado nem dado ordem” ao Provedor-Mor da Fazenda. Pede-se, assim, que se repita a ordem.¹⁸³ Não encontramos, porém, nenhum documento datado de 1727, mas em anexo consta uma certidão que atesta se tratar do mesmo assunto, não foi possível saber o que houve com aquela resolução, mas pelo visto seguiu-se um parecer favorável ainda que o pároco até então não conseguisse ter acesso a sua ajuda de custo. Em 9 de Dezembro de 1735, temos finalmente um requerimento do mesmo Antônio dos Santos Bonfim, solicitando alvará de mantimentos para poder cobrar os 20\$000 réis de cômgrua anuais que a Coroa fez mercê de dar.¹⁸⁴ Entretanto, segundo este requerimento esse valor seria referente a embarcações e remeiros e não a cavalos conforme todos os documentos anteriores tratavam. Não foi possível verificar se houve outro requerimento solicitando ajuda de custo também para embarcação (talvez o de 1727), ou se houve algum erro na expedição da documentação.

Em documento de 1755, verificamos uma lista de mercês concedidas aos párocos até aquele momento em que consta o nome do padre Antônio dos Santos Bonfim como recebendo os 20\$000 réis para embarcação e remeiros como vigário da Igreja de São Domingos de Saubara, e nada consta sobre cavalos.¹⁸⁵ O caso desta paróquia não se encerra aí, no entanto. Poucos anos depois, um sucessor de Antônio dos Santos Bonfim,

¹⁸⁰ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 22, doc. 1964.

¹⁸¹ *Idem*.

¹⁸² AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 27, doc. 2459.

¹⁸³ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 46, doc. 4100.

¹⁸⁴ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 60, doc. 4630

¹⁸⁵ ANTT, MCO, Padroados do Brasil, Bahia, mç. 1, Consulta sobre ajuda de custo ao vigário da Igreja da Nova Abrantes do Arcebispado da Bahia, para ter pronto um cavalo, pago pela Real Fazenda, 18 de Agosto de 1773. (Anexo).

o padre Francisco Ferreira da Costa, à frente da freguesia de Saubara, faz outro requerimento em que novamente demonstra necessitar de cavalos, precisamente dois, um para o próprio pároco e outro para um coadjutor, para acudir aos seus fiéis. Isto “porque infinitas vezes sucede encontrarem-se dois sacramentos, e para diversas partes” – como dois enfermos em lugares distantes, ao mesmo tempo, a necessitarem do sacramento da extrema-unção –, “em que é preciso irem ambos [pároco e coadjutor].”¹⁸⁶ Apesar de não constar na cópia do requerimento informações sobre o estado de pobreza da freguesia, mas tão somente as dificuldades dos caminhos, pudemos verificá-la num primeiro parecer do Cabido da Sé sobre o caso, datado de 15 de Setembro de 1761. Diz-se, ali, que os paroquianos daquela freguesia são pobres e que “as benesses da igreja não são certas anualmente; porque só tem certos um ofício das almas da dita freguesia; e as festas de S. Francisco Xavier, de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, que ordinariamente se costumam fazer; e a do orago S. Domingos, para a qual concorre o Pároco com muita parte da despesa.” Às vezes também ocorre a festa de São Benedito dos Pretos e a Semana Santa, mas “não com certeza”. Já nas capelas há três festas “quase certas”. Somadas as festas das capelas, da matriz e os ofícios, rendem ao vigário anualmente 23\$000 réis “mais ou menos”. Diz ainda que pode haver algum rendimento adicional quando fregueses morrem e deixam alguns bens, o que raramente sucede por ser a freguesia pobre, “em que muita parte dos mortos são sepultados pelo amor de Deus”. Por tais razões o cabido diz em seu parecer achar digno do pároco ter algum aumento na sua cõngrua.¹⁸⁷ Três dias depois, porém, o cenário iria mudar. É que o parecer do Provedor-Mor da Fazenda Real, Manuel Mattos Pegado Serpa, de 18 de Setembro de 1761, revela que o vigário já recebia aqueles 20\$000 réis, se não para cavalos, para embarcação e remeiros. Argumentando pelo indeferimento do pedido, cita o já analisado caso do pároco de Itapororocas que, tendo o “tresdobro” de distâncias a percorrer na sua paróquia, receberia apenas 10\$000 réis para ter cavalo pronto. O Provedor-Mor ainda acusa o padre Francisco Ferreira da Costa de ter ocultado a informação de já receber aquela porção para canoa e remeiros, para, na esperança da Coroa não procurar saber seus antecedentes, “multiplicar” os deferimentos de aumento da porção cõngrua.¹⁸⁸

¹⁸⁶ANTT, MCO, Padroados do Brasil, Bahia, mç. 1, Consulta sobre o pedido do padre Francisco Ferreira da Rocha, vigário da freguesia de São Domingos de Saubara.

¹⁸⁷ Idem.

¹⁸⁸ Idem.

Com este parecer do Provedor-Mor, o Cabido volta atrás na sua decisão. No mesmo documento feito pelo Cabido anteriormente citado, há uma emenda no parecer, escrita no seu canto esquerdo em que diz o Cabido ter sido persuadido pelo Provedor-Mor que “informa a pura verdade: e que este suplicante [o vigário de São Domingos de Saubara] o não disse toda no requerimento”. Nesta emenda do parecer, se diz que “não se deve dar a estes párocos mais que uma decente cômgrua”, sendo a de Antônio Ferreira da Costa mais avultada do que a de seus antecessores.¹⁸⁹ Diz ainda que os reajustes de cômgrua aumentam não só a despesa da Fazenda Real mas também “a experiência mostra que aumentam lastimosamente o luxo e a relaxação da disciplina eclesiástica: faz maus párocos, aos que eram bons, e ainda até o presente não serve a virtude de fazer bons aos maus.”¹⁹⁰ Curiosamente esta é a opinião expressa pelo Cabido, que – certamente insuflados pelo sentimento de terem sido enganados – vai totalmente de encontro à avaliação de D. Sebastião Monteiro da Vide sobre a desobediência dos párocos por ganharem pouco.¹⁹¹ Em outra página, o que parece ser uma continuação desta emenda, conclui o novo parecer designando que o pároco continuará recebendo os mesmos 20\$000 réis de antes, porém sendo 10\$000 réis para embarcação e os outros 10\$000 réis para um cavalo, “por ser o mesmo que se tem arbitrado” nos demais casos, “e não ter de cômgrua mais de 100\$000”.¹⁹² Esta nota é assinada como da Mesa de Consciência e Ordens de 22 de Março de 1762.

Este caso de Francisco Ferreira da Costa segue um modelo diferente do que tem sido analisado até aqui, mas não pela peculiaridade do caso. Enquanto os primeiros, sendo da primeira metade do século XVIII e encontrados no Arquivo Histórico Ultramarino, seguem aquele padrão já exposto acima; este e muitos outros, datados da segunda metade do Setecentos e encontrados no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, no fundo da Mesa da Consciência e Ordens, seguirão um padrão diverso. Para a segunda metade do XVIII, os requerimentos, bem como os pareceres do Cabido, Arcebispo e do Provedor Mor tratarão os casos de forma mais genérica. Neste novo modelo continuam as citações do estado de pobreza dos fiéis e tenuidade da paróquia, bem como as distâncias e “maus caminhos” – a fórmula dos “dois sacramentos distantes ao mesmo tempo” aparece em

¹⁸⁹ Não há nenhum elemento que indique que esta informação preceda.

¹⁹⁰ ANTT, MCO, Padroados do Brasil, Bahia, mç. 1, Consulta sobre o pedido do padre Francisco Ferreira da Rocha, vigário da freguesia de São Domingos de Saubara.

¹⁹¹ SILVA. *Notícias do Arcebispado...* op. cit. 2001. p. 63.

¹⁹² A soma da cômgrua ordinária de 50\$ + 25\$ de guizamentos + 20\$ para cavalo e canoa daria um total de 95\$000. Confira as projeções de rendimento total para as demais paróquias no Apêndice desta dissertação.

alguns documentos. Porém, o modo de citar precedentes específicos (como o de Madre de Deus e Cairú) desaparece, dando lugar a termos como “o necessário sufrágio que V.Mag. costuma fazer a todos os párocos do sertão que é o subsidio e ajuda de custo para cavalos...”. Com o intuito de se evitar distorções e abusos, encontra-se também outro padrão em todos os pareceres do Provedor-Mor deste período: o de se exigir que o pároco apresentasse, no ato da cobrança da sua mercê, uma certidão jurídica atestando que ele realmente possuía o cavalo pronto ou o barco com remeiros, conforme o caso. Também aqui desaparece nos pareceres do Provedor-Mor os relatos de testemunhas a atestarem a necessidade daquela ajuda de custo, no seu lugar surge um breve parecer do escrivão-mor da Fazenda relatando a real necessidade da freguesia, juntamente com um anexo da lista de todos os párocos que recebiam cavalo ou canoa a servir de referência – foi graças a esta lista que o Provedor Mor conseguiu “desmascarar” o pároco de S. Domingos de Saubara. É comum também que o parecer do Cabido ou do Arcebispo siga o parecer do Provedor Mor, sobretudo em relação ao valor da cômputa, às vezes até mudando de posicionamento, como no caso que vimos acima. Infelizmente, os documentos da Mesa da Consciência e Ordens anteriores a 1755 não existem mais, portanto os casos da primeira metade do XVIII só são acessíveis pela documentação que passava pelo Conselho Ultramarino. Porém, para a segunda metade no XVIII, quando já temos acesso aos documentos da Mesa, por algum motivo, os documentos do Arquivo Histórico Ultramarino sobre estes casos tornam-se extremamente raros.¹⁹³ Ainda assim, nos poucos documentos do AHU encontrados segue-se em alguns aspectos este novo modelo, refletindo um certo tipo de racionalização advinda da recorrência de casos semelhantes ao longo do século XVIII.

Quadro 9 - Ajuda de Custa para cavalo

Ano	Paróquia	Pároco ³	Pedido Valor		Resolução	Aumento ⁴	Renda Total ⁵
1725 ¹	Sto. Amaro Ipitanga		Cavalo		20\$	40%	95\$
1726 ²	S. Domingos de Saubara	António dos Santos Bonfim	Cavalo (Ver texto)	-	30\$	60%	105\$
1738 ¹	N. Sra. das Brotas		Cavalo		20\$	40%	95\$

¹⁹³ Para ser exato encontramos apenas três casos posteriores a 1755 no AHU: um de 1765, do pároco de São Pedro do Açú da Torre, pedindo ajuda para cavalos (AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 170, doc. 12861); um de 1775, com pedido para cavalo e dinheiro, do pároco da vila de Porto Seguro – portanto do Bispado do Rio de Janeiro (AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 170, doc. 12861); e um de 1790, com pedido para cavalos em Santo Amaro (AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 192, doc. 14043). Por coincidência ou não, o último caso da Mesa da Consciência e Ordens encontrado data de 1767-8, mesmo período (1765) do primeiro caso do AHU pós-1755.

1743 ² (ou 1733 ¹)*	São José de Itapororocas	João Martins Castelo	Cavalo	-	10\$	20%	85\$
1749 ¹	S. Gonçalo dos Campos de Cachoeira		Cavalo		25\$	50%	100\$
1749 ¹	N. Sra. Socorro		Cavalo		25\$	50%	100\$
1752 ¹	Sto. Antônio da Vila de Jacobina		2 Cavalos		32\$	64%	107\$
1754 ¹	S. Pedro da Muritiba		2 Cavalos		40\$	80%	115\$
1754 ¹	Santa Luzia do Rio Real		Cavalo		20\$	40%	95\$
1755 ¹	N. Sra. Da Encarnação Passé		2 Cavalos		30\$	60%	105\$
1758 ²	N. Sra. das Oliveiras dos Campinhos	Antônio Moreira Telles	Cavalo		20\$	40%	95\$
1761 ²	São José de Itapororocas	Miguel Bonfim da Cunha	2 Cavalos		25\$ ⁷	50%	100\$
1762 ²	Sto. Estevão do Jacuípe ⁶	Luís Cardoso Teixeira de Magalhães	3 Cavalos		30\$ para 2 cavalos	60%	105\$
1765 ²	N. Sra. do Outeiro Redondo	Antônio Rodrigues Nogueira	4 cavalos		40\$	80%	115\$
1767 ²	Nova Vila de Abrantes	Antônio Correa de Macedo	2 Cavalos	30\$	20\$	60%	105\$
Média					25\$	-	108\$

* Em duas listas do escrivão-mor, ambas datando de 1755, consta que o provimento é de 1733. Porém o parecer do Provedor Mor para este caso data de 1742, e o alvará de mantimento para receber o benefício de 1743. Achamos que na cópia, o escrivão de 1755 deve ter se equivocado, por duas vezes.

(1) Ano do Provimento;

(2) ano do último documento referente ao caso, normalmente o parecer do Procurador Mor;

(3) Nome do primeiro pároco a receber o benefício, ou o pároco requerente;

(4) Em relação à Côngrua de 50\$000;

(5) Côngrua + Guizamento + Ajuda de Custo. Considerando Côngrua de 50\$000 e Guizamentos de 25\$000. Para o real rendimento total, acrescente-se a isso os rendimentos de pé de altar que são variáveis;

(6) Paróquias em que encontramos apenas documentos relacionados ao caso (requerimentos, pareceres, resoluções etc.), mas que não constavam nas listas do escrivão-mor da Fazenda que indicavam aqueles vigários que recebiam os benefícios para cavalo e canoa.¹⁹⁴

(7) acrescentamento de 15\$ no que já recebe

Qualquer tipo de racionalização desses procedimentos, no entanto, não impedia que ocorressem descaminhos entre os requerimentos, os pareceres, resoluções e finalmente o alvará de mantimento que torna possível ao pároco cobrar o que lhe é devido Além do primeiro caso analisado para a freguesia de Saubara – em que o primeiro requerimento data de 1724 e o último, solicitando alvará de mantimento, de 1735 –, encontramos, entre os documentos da Mesa da Consciência e Ordens, o caso do padre Januário José de Souza, da igreja de São João Batista de Jeremoabo. Se este não for exatamente um caso de descuido nos caminhos que tais documentos faziam, ilustra a desgraça com que alguns vigários haviam de lidar por serem operários em terras “aquém-

¹⁹⁴ Idem nota 172.

mar”, multiplicadas pelas mazelas características de tão longínquos sertões. Em 1755, o padre Januário José diz que a Coroa já havia deferido um pedido de ajuda de custo para o vigário de São João Batista de Jeremoabo, porém o requerimento havia sido feito pelo seu antecessor.¹⁹⁵ Ocorreu que quando, finalmente, a provisão chegou às mãos do arcebispo e do Provedor-Mor, na Bahia, o vigário requerente, antecessor de Januário José, já havia falecido. Assim, o padre se viu obrigado a fazer outro requerimento, solicitando 30\$000 réis para ter cavalo pronto e outros 30\$000 réis para ter canoa. No seu requerimento, ele segue o padrão daqueles pedidos da segunda metade do XVIII, colocando ênfase na sua pobreza pessoal e na tenuidade das rendas de sua freguesia, que era uma das mais necessitadas “por serem os moradores do dito sertão muito pobres, os caminhos muito longos, ficando um freguês até 20 léguas distante do outro, com caminhos desérticos e rio caudaloso sem vau durante o inverno, ficando fregueses sem a assistência e morrendo sem os sacramentos.”¹⁹⁶ Tentando tirar alguma vantagem daquela situação adversa, ele aproveita para pedir que lhe seja ressarcido todo o custo despendido com cavalo e canoa, por conta própria desde que assumiu a paróquia em 1749. O parecer do Provedor Mor é de que se dê 40\$000 réis para canoa e cavalo, negando o pedido de ressarcimento de gastos anteriores, alegando – como não poderia deixar de ser – a falta de precedentes para isso. Ao contrário da cômputa, que está vinculada ao benefício de pároco, esta ajuda de custo para cavalo e canoa não estava vinculada ao benefício (apesar de muitas vezes ser descrita como “acrescentamento de cômputa”), mas pessoalmente ao requerente, no caso o vigário. Porém, devido à recorrência dos pedidos de cada novo vigário, para uma mesma paróquia, deve-se ter construído um procedimento mais ágil de “renovação” desses pedidos. Em algumas das listas de recebedores da ajuda para cavalo e canoa, elaboradas pelo escrivão-mor da Fazenda Real¹⁹⁷, por exemplo, já não constava o nome do vigário que recebia a ajuda de custo, mas apenas o nome da sua paróquia. Para o caso descrito acima, a confusão deve ter ocorrido pelo fato do primeiro vigário a fazer o requerimento ter falecido antes de receber a primeira ajuda de custo. Caso contrário, se o vigário antecessor de Januário José houvesse recebido a ajuda de custo antes de falecer, o novo vigário poderia apenas “renovar” a mesma ajuda de custo do antecessor – provavelmente através de processo menos dispendioso, talvez na própria provedoria da

¹⁹⁵ ANTT, MCO, Padroados do Brasil, Bahia, mç. 1, Consulta sobre o pedido do padre Januário José de Souza, vigário colado da Matriz de São João Batista de Jeremoabo, de 26 de Abril de 1755.

¹⁹⁶ Idem.

¹⁹⁷ Ver adiante.

Fazenda, já que não encontramos nenhum tipo de requerimento ou consulta de “renovação” passando pela Mesa da Consciência e Ordens ou pelo Conselho Ultramarino.

Além desses casos isolados encontrados, podemos verificar que alguns dos requerimentos, mesmo aqueles com resolução da Mesa da Consciência e Ordens, parecem nunca ter chegado ao seu destino final. Os quadros 8, 9 e 10 foram construídos mesclando as informações das listas de vigários que recebiam ajuda de custo para canoa e cavalo a partir de 1755, com outras coletadas nos pareceres e requerimentos feitos ao longo do século XVIII. As listas mencionadas foram elaboradas, a pedido do Provedor-mor da Fazenda da Bahia, pelo Escrivão-mor da Fazenda Real, com o intuito de auxiliar nas resoluções desses tipos de casos, apresentando detalhadamente como se dava aquele tipo de precedente. Tivemos acesso a 10 dessas listas, datadas dos seguintes anos: 1755 (duas listas), 1758, 1761 (três listas), 1762, 1763, 1765 e 1767.¹⁹⁸ Nas duas listas de 1755 e em uma das de 1761 foi possível identificar a data em que foi concedida a ajuda de custo. Nos quadros citados, portanto, é possível verificar incompatibilidades entre algumas das resoluções e as listas fornecidas pelo escrivão-mor da Fazenda. Para a primeira metade do século XVIII, encontramos dois requerimentos, dos quais não tivemos acesso a qualquer resolução ou parecer sobre ele. Trata-se dos casos de Santo Antônio do Boipeba e São Sebastião do Maraú. Como estes dois casos também não constam nas listas, é possível que os padres requerentes nunca tenham recebido uma resposta. Já para os casos da segunda metade do século XVIII, encontramos não só requerimentos, mas também resoluções de casos que não constam em nenhuma das listas. É o caso do padre José Januário, de São João Batista de Jeremoabo, ao qual nos referimos acima, que data de 1755, mas nem mesmo na lista de 1767 (a mais recente) consta este benefício. Porém, é possível verificar nos quadros que alguns casos levavam anos para serem definitivamente resolvidos. Além do caso de São Domingos de Saubara que já tratamos, pode-se ver que a resolução para o pedido do pároco de São Miguel de Cotegipe data de 1726, mas as listas indicam que o ano da sua mercê é 1739, treze anos depois. É possível também que tenham ocorrido alguns erros na produção das listas ou que houvesse descaminhos como discutimos acima. Também pode ser que a Coroa tenha contrariado alguma resolução da Mesa da Consciência e Ordens, o que nos parece ser raro. Embora raro, sucedeu. Foi este o caso na resolução favorável da Mesa ao aumento da cômputa dos párocos, pedido pelo

¹⁹⁸ANTT, MCO, Padroados do Brasil, Bahia, mc. 1, Anexos de diversas consultas referentes a pedidos de cavalos e canoa.

Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide, que nunca se concretizou – voltaremos a isso adiante.

Quadro 10 - Ajuda de Custo para Cavalo e Canoa

Ano	Paróquia	Pároco ³	Pedido Valor		Resolução	Aumento ⁴	Renda Total ⁵
1740 ¹²	São Gonçalo da vila de São Francisco de Sergipe do Conde	Francisco Xavier Marques da Rocha	Canoa, remeiros e cavalo	-	40\$	80%	115\$
1752 ¹	S. Bartholomeu Pirajá		Cavalo e Canoa		40\$	80%	115\$
1752 ¹	N. Sra. De Nazareth do Itapicuru		Cavalo e Canoa		40\$	80%	115\$
1755 ²	S. João Batista de Jeremoabo ⁶	Januário José de Souza	Canoa e Cavalo	60\$ ⁷	40\$	80%	115\$
1756 ¹	N. Sra. De Nazareth	José Torquato da Cruz	Cavalo e Canoa		40\$	80%	115\$
1759 ²	Madre de Deus de Pirajúia ⁶	João Batista dos Santos	Cavalo e Canoa		30\$	60%	105\$
1761 ²	N. Sra. do Monte de Itapicuru da Praia ⁶	José Coelho Valadão	Cavalo e Canoa	40\$	30\$	60%	105\$
1761 ²	S. Domingos de Saubara	Francisco Ferreira da Rocha	Cavalo e Canoa		20\$	60%	105\$
1763 ²	Nossa Senhora da Penha ⁶	Manoel Soares de Azevedo	Cavalo e Canoa	30\$ de cada	30\$ para cavalo	60%	105\$
Média					26\$	-	110\$

(1) Ano do Provimto;

(2) ano do último documento referente ao caso, normalmente o parecer do Procurador Mor;

(3) Nome do primeiro pároco a receber o benefício, ou o pároco requerente;

(4) Em relação à Côngrua de 50\$000;

(5) Côngrua + Guizamento + Ajuda de Custo. Considerando Côngrua de 50\$000 e Guizamentos de 25\$000. Para o real rendimento total, acrescente-se a isso os rendimentos de pé de altar que são variáveis;

(6) Paróquias em que encontramos apenas documentos relacionados ao caso (requerimentos, pareceres, resoluções etc.), mas que não constavam nas listas do escrivão-mor da Fazenda que indicavam aqueles vigários que recebiam os benefícios para cavalo e canoa.¹⁹⁹

(7) 60\$ + Retroativo desde 1749

Seguindo o rastro do ouro: um segundo movimento para o aumento dos rendimentos paroquiais

Seja como for, pedir ajuda de custo para locomoção parece ter sido uma estratégia recorrentemente usada pelos párocos para tentar aumentar o seu rendimento de forma bastante significativa.²⁰⁰ Por coincidência ou não, os pedidos de ajuda de custo para canoa ou cavalo surgiram no mesmo período em que D. Sebastião Monteiro da Vide fez o seu

¹⁹⁹ Idem nota 172.

²⁰⁰ Veja nos quadros 8, 9 e 10 as projeções do aumento da renda da freguesia com este tipo de ajuda de custo.

apelo para ver aumentada as cômguas do clero diocesano. Isto pode estar relacionado, é claro, não à tentativa do aumento da cômgrua em si, mas ser reflexo de todo o movimento de organização da Arquidiocese que D. Sebastião Monteiro da Vide promoveu nas primeiras décadas do século XVIII, que, conforme vimos no capítulo anterior, teve como seu principal produto as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Fez parte deste movimento também as visitas pastorais que o arcebispo promoveu, cujo resultado foi o já citado, e importantíssimo documento intitulado *Notícias do Arcebispado da Bahia, para supplicar a S. Magestade em favor do Culto Divino, e da Salvação das Almas*²⁰¹, em 1712. Conforme já dissemos, é nele que o Arcebispo irá expressar duas de suas grandes preocupações com o Arcebispado: a criação de mais paróquias, a partir da divisão das já existentes; e o aumento da cômgrua para o clero diocesano. Para a primeira, obteve como resposta o alvará de 11 de Abril de 1718²⁰² que estabeleceu a criação de vinte novas paróquias no Arcebispado. Para o segundo objetivo apresentado no documento, porém, D. Sebastião Monteiro da Vide assistiu a uma grande frustração, ao menos em relação à cômgrua dos párocos, pois os ordenados das dignidades e canonicatos da Sé foram atualizados à época. Isso, mesmo com o parecer da Mesa da Consciência e Ordens a respaldar o seu pedido de aumento de cômgrua para os párocos, em 1719, conforme vimos anteriormente.²⁰³

Em carta de D. João V ao arcebispo da Bahia, datada do mesmo dia do Alvará de 11 de Abril de 1718, o rei só dá conta da criação das 20 paróquias e do aumento dos ordenados dos ministros da Sé.²⁰⁴ Dois meses antes, em 16 Fevereiro do mesmo ano, porém, uma Carta Régia aumentaria as cômguas dos párocos, mas apenas das Capitanias de São Paulo e de Minas Gerais (à época Minas Gerais e São Paulo ainda faziam parte da Diocese do Rio de Janeiro).²⁰⁵ No mesmo dia, dois outros documentos seriam emitidos: um deles relatava ao Bispo do Rio de Janeiro sobre as reclamações da Câmara de Vila

²⁰¹ SILVA. *Notícias do Arcebispado...* op. cit., 2001.

²⁰² AHU-CU, Códices, 1276.

²⁰³ Parecer favorável do Tribunal, de 28 de julho de 1719. B.N. II, 34, 4,33. Apud. VEIGA. *Os Párocos do Brasil...* op. cit. p. 101.

²⁰⁴ Carta de D. João V ao arcebispo da Bahia, D. Sebastião Monteiro da Vide, de 11 de Abril de 1718, reproduzida em Prudêncio do Amaral (atribuída a), *Catálogo dos bispos que teve o Brasil até o ano de 1676, em que a catedral da Bahia foi elevada a metropolitana, e dos arcebispos que nela tem havido com as notícias de uns e outros pode descobrir*, transcrita em FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales (editores). VIDE, D. Sebastião Monteiro, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010. p. 737.

²⁰⁵ Carta Régia de 16 de Fevereiro de 1718, citada por ARAÚJO, *Memórias Históricas do Rio de Janeiro...* op. cit. Livro 2. Cap. 3. p. 188, nota 5.

Rica sobre o exorbitante valor cobrado pelos vigários por ocasião da desobriga, ou seja o valor das conhecenças. Segundo o relato, os vigários cobravam uma oitava de ouro para as pessoas de comunhão e uma meia oitava às de confissão – os moradores pagavam, portanto, além do quinto do ouro devido à Coroa, também esta quantia aos vigários. Comportamento semelhante, relacionado a atos de simonia, ambição e falta de trato no pasto espiritual, já havia sido atribuído ao clero regular mineiro, o que levou a Coroa, anos antes, a interditar a ação missionária na região.²⁰⁶ Vale lembrar que fazia pouco mais de dez anos que as Constituições instituía um valor fixo para as conhecenças, e tal valor foi baseado no costume local. Nas minas, os vigários postos nas recentes igrejas, em sua maior parte encomendadas, introduziram o costume local de se pagar tal valor, alegando-se, segundo o relato, o fato de não receberem cônica.²⁰⁷ Isso nos leva ao terceiro documento emitido neste 16 de Fevereiro: uma Provisão atendendo ao pedido do Bispo do Rio de Janeiro para colar 19 paróquias dos 40 curatos que ele havia criado na região das Minas com o intuito de melhor delimitar as fronteiras entre a arquidiocese da Bahia e a Diocese do Rio de Janeiro.²⁰⁸ Assim, se atendia ao pedido do Bispo do Rio de Janeiro para colação de paróquias, estabelecendo a estes benefícios um valor maior de cônica, e solicitava-se ao mesmo Bispo a taxaça da conhecença adequada, buscando com isso cessar as queixas feitas pelos moradores das Minas, e resguardar o ouro que deveria ir para além-mar. Tais informações foram passadas também ao Governador de São Paulo, no mesmo dia, já que a região pertencera à Capitania de São Paulo até 1721, quando foi desmembrada a Capitania de Minas Gerais, com sede em Vila Rica.²⁰⁹ Quase um ano depois, o rei ainda buscava o parecer do Bispo do Rio de Janeiro sobre um valor adequado a ser cobrado pelas conhecenças para que os vigários não passassem necessidades, tendo

²⁰⁶ Cláudia Damasceno da Fonseca sugere que a instabilidade social e política causada pelo clero e pelas rebeliões que eclodiram no São Francisco anos antes, influenciou a Coroa a querer organizar a malha paroquial na região, no bojo da fundação da Capitania de Minas Gerais. Cf. FONSECA, Cláudia Damasceno. *Arraiais e Vilas D'El Rei: Espaço e Poder nas Minas Setecentistas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. p. 101.

²⁰⁷ ACMRJ, código E-278 - Ordens Régias 1681-1809, doc. 115: Lixboa 16 de Fevereiro de 1718 Sobre a taxa certa que Se por aos Parochos das Minas e que hão de levar de conhecenssa e não pelo excessivo presso que elles poem a Seu arbítrio [f. 52v-53].

²⁰⁸ Segundo Monsenhor Pizarro de Araújo, a necessidade de melhor definir as fronteiras das duas circunscrições eclesiásticas se deu pela “ambição” de eclesiásticos do Arcebispado da Bahia em quererem “ocupar sítios do Sertão administrados por sacerdotes do Rio de Janeiro”. É possível que isso tenha relação com a disputa por benesses, pé de altar e conhecenças, dos moradores da região das Minas. Cf. ARAÚJO. op. cit. Livro 4, p. 76.

²⁰⁹ ACMRJ, código E-278 - Ordens Régias 1681-1809, doc. 116: Lixboa 16 de Fevereiro de 1718 Ordem que Sua Magestade mandou ao Governador de São Paulo sobre as conhecencias dos vigarios e Se publicou nas Minas [f. 53-54].

em conta o novo valor de cônica, e “respeitando ainda estarem hoje em alto preço os mantimentos e que as ditas igrejas se perecem”²¹⁰. As decisões sobre se criar novas paróquias na Bahia e nas Minas, bem como o aumento dos ordenados da Sé da Bahia e das cônica dos párocos mineiros devem ter sido tomadas em conjunto, nos primeiros meses do ano de 1718. Para isso a Coroa dispunha da riquíssima informação elaborada por D. Sebastião Monteiro da Vide, e provavelmente de informações do mesmo teor sobre a diocese do Rio de Janeiro, haja vista a investida do Bispo D. Francisco de São Jerônimo, sobre a necessidade de se organizar a malha paroquial naquela importantíssima região aurífera das Minas que dava sinais de rápido crescimento econômico.²¹¹ Também os moradores das minas reclamavam à Coroa que se aliviasse os encargos devidos aos vigários, além dos já cobrados pela Coroa sobre o ouro extraído dos sertões, causando uma instabilidade política e social que precisava ser controlada.²¹² Tal situação, por sua vez, refletia a necessidade pela qual passavam os curas, muitos ainda sem cônica – isso apesar das acusações feitas pelos representantes da Câmara de Vila Rica falarem mesmo é de “ambição” por parte dos vigários.²¹³ Além disso, pesava na decisão régia a capacidade orçamentária da Fazenda Real de cada capitania, bem como a quantidade de párocos colados em cada uma e o custo de vida em cada região. Outros elementos que escapam à nossa análise podem ter pesado, mas a solução da equação era a de se aumentar o valor das cônica dos párocos apenas na rendosa e problemática região mineradora, num primeiro momento. A partir daí, há um controle do ritmo em que as cônica são

²¹⁰ ACMRJ, código E-278 - Ordens Régias 1681-1809, doc. 124: Lixboa 27 de Janeiro de 1719 Sobre Se darem ao Parocho das minas a Sua Congrua certa de 200 réis por taxaçaõ certa que Se pos; para não levarem conhecenças exorbitantes [f. 57v].

²¹¹ Na primeira década do século XVIII foram levados da América Portuguesa para Portugal entre 15 mil e 20 mil quilos de ouro puro, na década seguinte, quando as decisões régias em tela foram tomadas, esse número quadruplicaria: entre 70 mil a 77 mil quilos de ouro puro. Cf. MORINEAU, Michel. *Incroyables Gazettes et Fabuleus Métaux*. Apud. MARCADÉ, Jacques. “Parte I - O Quadro Internacional e Imperial”. In: MAURO, Frédéric (coord.); MARQUES, A. H. de Oliveira; SERRÃO, Joel (dirs.). *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Luso-Brasileiro (1620 – 1750)*. Vol. VII. Lisboa: Editorial Estampa, 1991. p. 68.

²¹² FONSECA. *Arraiais e Vilas D’El Rei*. op. cit. p. 101.

²¹³ ACMRJ, código E-278 - Ordens Régias 1681-1809, doc. 115: Lixboa 16 de Fevereiro de 1718 Sobre a taxa certa que Se por aos Parochos das Minas e que hão de levar de conhecenssa e não pelo excessivo presso que elles poem a Seu arbítrio [f. 52v-53]. Em 1798, o cônego da Sé da Bahia Antônio Borges Leal, afirma que foram nas freguesias das Minas, pertencentes ao Arcebispado da Bahia, que se espalhou para o restante do Arcebispado o costume dos fregueses não quererem mais pagar conhecenças. Cf. ACCIOLY. *Memórias Históricas e Políticas da Província da Bahia. Tomo IV*. op. cit. p. 93-4. Sobre as disputas entre paroquianos e eclesiásticos pela taxaçaõ das conhecenças, e também dos emolumentos na região das Minas neste período, ver: SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Poder e palavra: discursos, contendas e direito de padroado em Mariana (1748-1764)*. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras, e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2007. p. 176-88.

aumentadas, de acordo com a elevação das paróquias ao estado de coladas.²¹⁴ O pedido do Bispo do Rio de Janeiro de se elevar à condição de coladas as 19 paróquias nas Minas Gerais, por exemplo, só seria efetivado com a Carta Régia de 16 de Fevereiro 1724, quando então passariam a receber, apenas estas, a cônica de 200\$000 réis.²¹⁵ Em 1727 foram descobertas as Minas Novas do Araçuaí, apesar de estar localizada próximo às demais regiões mineradoras, pertencentes à Capitania de Minas Gerais, pertenceu a Capitania da Bahia até 1757, quando passaria à administração da Capitania das Minas Gerais. Já sua administração eclesiástica ficou por conta do Arcebispado da Bahia desde a sua descoberta.²¹⁶ Esta seria a primeira paróquia da Capitania da Bahia a receber a cônica equivalente àquelas de Minas Gerais. Posteriormente a paróquia do Rio Pardo e Preto, pertencente à comarca eclesiástica de Minas Novas, seria a outra pertencente à Capitania da Bahia a receber tal cônica²¹⁷.

Após a criação do Bispado de Mariana em 1745, fechando um ciclo de organização da malha paroquial naquela importante região, o Bispo do Rio de Janeiro D.

²¹⁴ Para se ter uma ideia do controle sobre o número de benefícios, veja-se a diferença no aumento do número de igrejas amovíveis e coladas no Bispado de São Paulo: entre 1756 e 1777 o número de igrejas sobe de 21 para 47, destas, o número de coladas era de apenas 11 em 1756 e passa a 12 em 1777. Assim, o esforço de construção da malha paroquial feito pelo bispo não é acompanhado da disposição orçamentária da Fazenda Real em prover as vigararias de cônicas. Cf. RODRIGUES, Aldair Carlos. *Poder Eclesiástico e Inquisição no Século XVIII Luso-Brasileiro: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social*. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012. p. 30.

²¹⁵ Segundo Araújo Pizarro, o Bispo do Rio de Janeiro solicitou ao Rei que colasse as paróquias, no que foi atendido pela provisão de 16 de Fevereiro de 1718, e por Carta Régia de 16 de Fevereiro de 1724, com a colação de 19 paróquias. Cf. ARAÚJO. op. cit. Livro 4. p. 76. Talvez a demora para a confirmação da colação se devesse às negociações sobre o valor adequado a ser cobrado pelas conhecenças.

²¹⁶ Sobre a história da Vila de Nossa Senhora do Bom Sucesso do Fanado, ou Minas Novas do Araçuaí, ver: ARAÚJO. op. cit. Livro 9. p. 161-196. Sobre o pagamento das cônicas nas freguesias do termo desta Vila consta que: “Porque as Freguesias referidas são adjudicadas ao Arcebispado da Bahia, pela posse do descoberto das Minas Novas, que o Visitador Padre Miguel Honorato tomou, ..., ficaram os pagamento das cônicas dos seus párocos afetos à Provedoria da Real Fazenda daquela Capitania, porque também pela mesma arrematavam, e cobravam os Dízimos; mas incorporado esse imposto à repartição da Capitania de Minas Gerais, pela Provisão de 5 de Agosto de 1786, em consequência da sua disposição principiou à pagar-se na Junta da Real Fazenda das Gerais as cônicas dos Párocos das Minas Novas.” Ibidem, pp. 185-6. Ele não cita, porém, o valor das cônicas pagas. Temos acesso ao valor da cônica paga na paróquia de Minas Novas pela referência de Arlindo Rubert, em que o pároco recebia 200\$000 no ano de 1733, três anos após da fundação da Vila. Cf. APEB Prov. Ecle. L. 11 f. 44. Apud. RUBERT. *A Igreja no Brasil*. Vol. III. op. cit. p. 179, nota 12. Em carta de 25 de Março de 1734, o Vice-Rei do Brasil, respondendo ao Rei se na vila recentemente criada no Arraial do Bom Sucesso e nas povoações pertencentes aos novos descobrimentos haveria capacidade para se constituir párocos, disse: “Senhor, é certo que o Reverendo Arcebispo desta Cidade [da Bahia] mandou sacerdotes para o continente das Minas do Araçuaí logo que se descobrirem, com jurisdição de parouquiarem, e administrarem os sacramentos...” APEB, Cartas Régias, Vol. 30, doc. 4A.

²¹⁷ Conforme veremos a seguir, Caetitê seria desmembrada do Rio Pardo e Preto e reproduziria a mesma cônica também.

Fr. Antônio do Desterro consegue que as cômguas do seu bispado sejam equiparadas às de Mariana e de São Paulo, no valor de 200\$000 réis, no ano de 1749²¹⁸. Três dias após o registro do alvará que aumentava as cômguas do Rio de Janeiro, os vigários encomendados da Cidade e do Recôncavo do Rio de Janeiro organizaram um requerimento para pedir a colação de todas as igrejas do Bispado do Rio de Janeiro.²¹⁹ O que se vê a seguir é mais um movimento de colação de vigararias até então encomendadas – fazendo com que seus párocos passassem a receber as cômguas ordinárias de 200\$000 réis – no Bispado de Mariana em 1752²²⁰ e no Bispado do Rio de Janeiro em 1755²²¹. No mesmo período, os párocos colados do Bispado de Mariana fizeram seu próprio movimento: a partir de 1748, houve uma série de pedidos para que a Fazenda Real pague cômguas atrasadas do tempo em que os requerentes eram vigários encomendados em paróquias coladas.²²² Segundo as Constituições do Arcebispado da Bahia, nas paróquias

²¹⁸ Registro do Alvará de S. Majestade para que as igrejas coladas vençam 200\$000 por ano, de cômgrua. 9 de novembro de 1749. Arquivo Público Nacional do Rio de Janeiro. Col. 60, vol. XXXIII, f. 82 v – 83r. Apud. VEIGA. *Os Párocos do Brasil...* op. cit. p. 100. Pizarro Araújo dá algumas informações adicionais sobre as cômguas estabelecidas no Bispado do Rio de Janeiro: Em 1647 as seguintes paróquias foram coladas já com a cômgrua de 200\$000: Irajá, Caparébû (S. Antônio de Sá), S. João de Miriti, S. Gonçalo (ARAÚJO. op. cit. Livro 6. Cap. 2, nota 3) e S. Sebastião e N. Sra. Da Candelária (ARAÚJO. op. cit. Livro 2. p. 187). Em 1693, outras cinco foram criadas com o mesmo valor de cômgrua: S. João de Itaborahy, S. João de Cari-y, N. Sra. Da Piedade de Magépe, Pilar de Iguaçu, e Piedade de Anhum-mirim. (ARAÚJO. op. cit. Livro 2. p. 187-8, nota 5). Ele também cita o fato de que, desde 1725, alguns párocos da Diocese do Rio de Janeiro recebiam uma cômgrua de 100\$000 (ARAÚJO. op. cit. Livro 2 p. 187-8, nota 5). Ainda sobre o estabelecimento da Cômgrua de 200\$000 em 1749, ele diz: “...estabelecida por carta régia de 16 de fevereiro de 1718 a cômgrua de 200\$ aos párocos das igrejas de Minas Gerais e de São Paulo, aumentou o alvará de 9 de novembro de 1749 a cômgrua dos párocos colados deste bispado [do Rio de Janeiro], dando-lhe mais 150\$ réis, com que perfizeram o total de 200\$ anualmente.” (ARAÚJO. op. cit. Livro 2 p. 187-8). E em outro trecho diz novamente: “à instância deste Prelado aumentou o Alvará de 9 de Novembro de 1749 a Cômgrua anual dos Párocos das Igrejas do Bispado [do Rio de Janeiro] com a quantia de 150\$ réis, para em diante vencerem a porção a de duzentos mil réis, igualando-se assim às das Igrejas das Minas, como foram estabelecidas por Ordem de 16 de Fevereiro de 1718. (ARAÚJO. op. cit. Livro 5. p. 25). As duas referências às igrejas das Minas ao se falar do aumento de cômgrua de 1749 para o Bispado do Rio de Janeiro, pode sugerir uma intenção de se igualarem as cômguas das igrejas daquela região – o Bispado de Mariana havia se desmembrado do Rio de Janeiro apenas quatro anos antes (1745), e muito antes disso, as igrejas das Minas pertencentes ao Bispado do Rio de Janeiro já gozavam da cômgrua de 200\$, desde 1718.

²¹⁹ ACMRJ, código E-278 - Ordens Régias 1681-1809, doc. 412: Requerimento que Se fes por petição Sobre os Parochos das freguesias desta Cidade a Sua Magestade para que Se [Collem] com a Congrua de duzentos mil reis [f. 185v] e ACMRJ, código E-278 - Ordens Régias 1681-1809, doc. 413, Ordem que Sua Magestade mandou para o Senhor Bispo informar com o Seu parecer Sobre o requerimento dos Parochos das freguezias deste Reconcavo Sobre Serem Colladas as Suas Igrejas Com o acrescentamento da Congrua de duzentos mil réis de 11 de novembro de 1749 [f. 185v].

²²⁰ RUBERT. op. cit. p. 180-1.

²²¹ Ibidem. p. 183-4

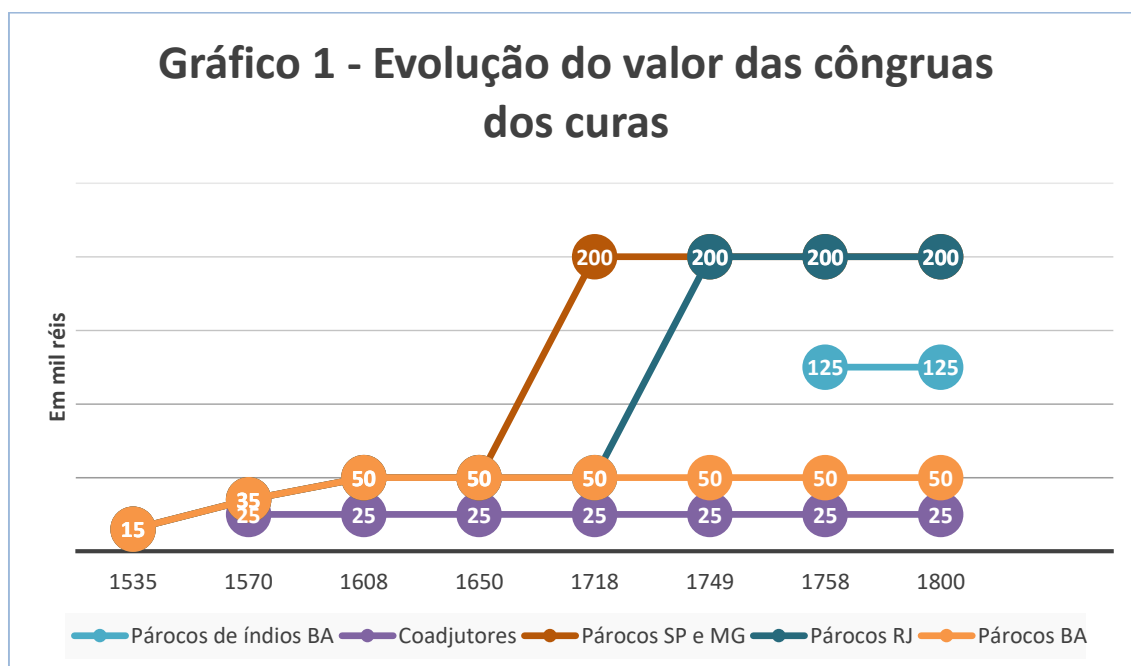
²²² AHU – Minas Gerais, cx. 51, doc. 35 (1748); cx. 53, doc. 92; cx. 54, doc. 26 (1749); cx. 58, doc. 15 (1751), cx. 61, doc. 70; cx. 62, docs. 41, 49, 90, 102, 114 (1753); cx. 66, docs. 2, 65, 71 (1754); cx. 68, doc. 20 (1755); cx. 69, docs. 50, 63 (1756); cx. 71, docs. 50, 70 (1757); cx. 74, doc. 53 (1759). Os pedidos continuam por todo o restante do século XVIII, incluindo alguns casos peculiares que diferem o pouco do padrão de cômguas atrasadas de párocos encomendados. Aqui referenciamos os casos até a década de 1750, por serem aqueles a influenciar os párocos da Bahia identificados no mesmo período.

coladas, devia-se pagar aos vigários encomendados o mesmo que se pagava aos perpétuos²²³, porém parece ter sido bastante comum não só prover vigários encomendados para tais paróquias coladas, como não pagar-lhes todas as cômguas devidas, na região das Minas. A criação do Bispado de Mariana, e a ação do seu primeiro bispo, D. Fr. Manuel da Cruz, que trabalhou para a elevação de alguns curatos à condição de paróquias coladas, devem ter animado os párocos a procurarem tal correção. No mesmo período, D. José Botelho de Matos fez um movimento semelhante àquele de D. Sebastião Monteiro da Vide, quando conseguiu aumentar o valor das cômguas dos ministros da Sé (e também a sua própria), erigindo também novas paróquias no Arcebispado.²²⁴ Quanto às cômguas dos seus párocos, porém, ele não teve a mesma sorte que o Bispo do Rio de Janeiro. Como se pode perceber, os prelados e os párocos, cada um a partir da sua perspectiva, faziam suas investidas buscando uma melhor posição frente aos seus desafios. Parece haver nestes movimentos algumas conexões e influências, sejam elas articuladas entre si, ou não. Seja como for, os párocos da Bahia não ficaram de fora deste movimento. Com o fracasso da tentativa de D. José Botelho de Matos, restou aos párocos da Bahia, mais uma vez, fazerem suas próprias investidas a partir da percepção que tinham da situação e das armas de que dispunham. Um dos exemplos de párocos que tentaram ver suas cômguas aumentadas foi o padre Antônio Rodrigues Nogueira, que foi vigário encomendado na paróquia de São Pedro dos Fanados de Minas Novas do Araçuaí antes de ser provido o primeiro pároco na igreja de Santo Estevão do Jacuípe, em 1751, e também o primeiro provido para a paróquia de índios da Nova Vila de Abrantes em 1758.

²²³ CAB, n. 523.

²²⁴ Para uma análise das relações do Arcebispo D. José Botelho de Matos frente à Coroa, ver VIVAS, Rebeca C. de Souza. *Relações Igreja-Estado: A Ação Episcopal de D. José Botelho de Matos (Bahia 1741-1759)*. Salvador: Edufba, 2016. Não há certeza sobre o número de paróquia criadas no tempo de D. José Botelho de Matos. Vivas se refere a 20 paróquias, baseado no parecer favorável da Mesa de Consciência e Ordens, de 1755, que trata do seu pedido, conforme veremos adiante. No entanto, Rubert fala em apenas 10 paróquias criadas pelo Arcebispo, sendo que ele conta com as paróquias eretas antes do parecer da Mesa de 1755, além das paróquias de índios que não deveriam entrar nesta conta. Ver RUBERT. op. cit. p. 29. Seguindo a Lista elaborada por Cândido da Costa e Silva (ver Quadro 3, no Capítulo 1 desta dissertação), com as datas de criação das paróquias da Bahia, apenas 4 paróquias teriam sido criadas depois de 1755 e antes de 1759 (fim do mandato do Arcebispo), sem contar com as paróquias de índios, e outras 7 teriam sido criadas entre 1741 (início do mandato do Arcebispo) e 1755. SILVA. *Segadores e a Messe*. op. cit. p. 67-73.

Gráfico 1 - Evolução do valor das cômguas dos curas



Antônio Nogueira estava colado na paróquia de Santo Estevão do Jacuípe, enquanto exercia a função de visitador do arcebispado no Sertão de Baixo, quando concorreu à vaga de vigário na paróquia de índios do Espírito Santo de Nova Abrantes, em 1758.²²⁵ Neste ano, o vigário já ouvira falar tanto da cômgrua que recebiam os párocos colados de Minas Novas do Araçuaí, quanto do aumento das cômguas do Rio de Janeiro, e da colação de vigararias nos dois Bispados vizinhos. Com essas informações em mente, ele construiu a seguinte trajetória para conseguir elevar igualmente a sua cômgrua. Tão logo foi aprovado no concurso para prover de vigário a paróquia de índios de Nova Abrantes, em finais de 1758, Antônio Nogueira solicitou um “aumento de cômgrua” de 200\$000 réis, “para se alimentar visto que os índios seus paroquianos não deviam pagar benesses alguns.”²²⁶ Disse que estava “impossibilitado de ir residir em uma freguesia criada de novo que toda essa consta de trinta casais de índios no grau mais ínfimo de pobreza, sem gênero algum de pé de altar e sem aumento da cômgrua ordinária de 200\$000 réis que V. Mag. costumava conceder aos vigários das igrejas criadas de novo.”²²⁷ As expressões “igrejas criadas de novo” ou “novamente eretas” aparecem na documentação

²²⁵ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 138, doc. 10649.

²²⁶ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 138, doc. 10670.

²²⁷ Idem.

com o significado de “criadas recentemente”, ou “vigarias novas”. Antônio Nogueira se referia aí ao movimento de criação de novas paróquias com maior cômputo, criadas ao longo do setecentos até ali, nomeadamente aquelas elevadas a coladas no Rio de Janeiro e Mariana, mas também a de Minas Novas do Araçuaí, onde foi vigário encomendado. Neste meio tempo, porém, a sua antiga paróquia de Santo Estevão do Jacuípe fora criada em 1751 mas não seguia o “padrão” de cômputo que o vigário Antônio Nogueira esperava. Desde aquele tempo o padre Antônio Rodrigues Nogueira já lutava para ter sua cômputo equiparada a de Minas Novas do Araçuaí – ou, no seu entendimento, equiparada a das “paróquias novas”. Ao tempo em que era vigário colado em Santo Estevão de Jacuípe, ele fez um requerimento de “acrescentamento de cômputo naquela igreja do Jacuípe, em que estava colado, *por ser também criada de novo*”²²⁸. Acontece que seu requerimento nunca foi atendido, mesmo tendo gasto 180\$000 réis com procuradores na corte, e seu pedido já se arrastava por cinco anos e permanecia no mesmo estado. O principal motivo que o fez participar do concurso para a paróquia de índios de Nova Abrantes foi o fato de se estabelecer o Tribunal Régio da Mesa da Consciência e Ordens na Bahia “imediate a sua Real Pessoa”, para tratar dos assuntos referentes à criação das novas paróquias de índios.²²⁹ Desse modo, viu a oportunidade de ter seu pedido de aumento de cômputo avaliado com mais zelo e menos dispêndio, ao contrário do que ocorrera até então na tentativa de aumentar sua cômputo como pároco da freguesia de Jacuípe. Para isto ele estaria disposto a se desfazer de “trezentos mil réis certos de suas conhecimentos, dos seus benesses, e do seu pé de altar, com que se sustentava parcamente”²³⁰ na freguesia de Santo Estevão do Jacuípe, para concorrer à nova paróquia de índios de Nova Abrantes – esta sem rendimentos de pé de altar –, mas com uma condição: a de se lhe estabelecer cômputo. Cessada esta condição “cessava também certamente o intento de opposição do suplicante que manifestamente conhecia agora pelo despacho de vinte de Novembro deste Régio Tribunal, se alucinara, e enganara na sua rasteira inteligência.”²³¹

A “rasteira inteligência” do padre Antônio Nogueira o fez acreditar que todas as novas paróquias criadas teriam párocos a receberem a cômputo de 200\$000 réis – crença baseada no que ocorrera no período recente nos bispados do Rio de Janeiro e Mariana,

²²⁸ Idem. Grifo nosso.

²²⁹ Trataremos desse procedimento no capítulo 3.

²³⁰ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 138, doc. 10670.

²³¹ Idem.

com a elevação de várias paróquias ao estado de coladas. Mas ele não foi o único a se “alucinar” com a possibilidade ver sua cômputo aumentada diante de tal conjuntura. No caso que analisamos anteriormente, sobre o pároco Francisco Ferreira da Costa, de São Domingos de Saubara, que ocultara a informação de já receber auxílio para canoa, encontramos um indício de que ele ouvira falar do que houve nas Minas e no Rio de Janeiro. No parecer do Cabido da Sé sobre o seu caso, consta a seguinte informação: “...para igualá-lo aos Párocos das Minas com a cômputo anual de duzentos mil réis não há exemplo no distrito, em que está a dita Freguesia [de São Domingos de Saubara]”²³². Possivelmente ele pediu um aumento da cômputo para 200\$000 réis, como das paróquias “eretas novamente” nas Minas. O Provedor-Mor da Fazenda Real diz, quando comenta sobre a tentativa do mesmo vigário de multiplicar os seus requerimentos de aumento de cômputo, que este já o tentara no ano de 1758, quando pediu “a exemplo dos vigários sufragâneos do Rio de Janeiro, e Mariana, e alguns de São Paulo, se lhe aumentasse a cômputo...”²³³. Ao deferir o pedido do vigário João Batista dos Santos, da freguesia de Madre de Deus da Pirajuía, concedendo 30\$000 réis para ter cavalo e canoa, o mesmo Provedor-Mor faz a seguinte observação: “não contente com a mercê que V. Mag. lhe fez, pede nesta suplica que V. Mag. atendendo a serem tão tênues os rendimentos da sua freguesia, que mal o sustentam, lhe aumente a cômputo como se fez aos párocos das Minas e Rio de Janeiro, sendo estas freguesias mais opulentas, e rendosas.”²³⁴ Recomenda sobre este aumento que não se atenda ao pedido, pois, outros párocos de freguesias mais pobres se contentam com aquela cômputo ordinária que ganham, além disso, caso defira o pedido, servirá de exemplo para outros que também pedirão.

Mais uma vez, portanto, vemos que o argumento do precedente, para justificar qualquer pedido que fosse, parecia ser bem forte: o papel de provedora da justiça, que a Coroa devia exercer, pesava nas decisões e estava sempre presente nos argumentos dos requerentes, mas também dos pareceres favoráveis e contrários, buscando-se sempre a equidade nas concessões de mercês. Nenhum dos vigários do Arcebispado da Bahia, no entanto, conseguiu ter sua cômputo aumentada ao valor de 200\$000 réis. Sobretudo pela ação atenta do Provedor-Mor da Fazenda Real, Manuel Mattos Pegado Serpa, que

²³² ANTT, MCO, Padroados do Brasil, Bahia, mç. 1, Consulta sobre o pedido do padre Francisco Ferreira da Rocha, vigário da freguesia de São Domingos de Saubara.

²³³ Idem.

²³⁴ ANTT, MCO, Padroados do Brasil, Bahia, mç. 1, Consulta sobre o pedido do padre João Batista dos Santos, vigário colado da Matriz da Madre de Deus de Pirajuía deste Arcebispado, pedido acréscimo de ordenado para sustentar cavalo e canoa.

buscava impedir que se criassem precedentes deste tipo nesta região. As exceções, conforme veremos adiante, serão as freguesias de Caetité e do Rio Pardo e Preto, além de Minas Novas do Araçuaí que terão a cômgrua de 200\$000 réis. Minas Novas do Araçuaí passara a pertencer à Capitania de Minas Gerais em 1757, porém permaneceria pertencente ao Arcebispado da Bahia. Rio Pardo e Preto, por sua vez, pertencia à Comarca Eclesiástica de Minas Novas (Arcebispado da Bahia), e à Capitania da Bahia. O fato de serem freguesias rendosas pode explicar a atribuição de uma maior cômgrua, mas não dita uma regra. A freguesia do Santíssimo Sacramento da Vila e Minas do Rio de Contas, ereta em 1742, por exemplo, continuará com a cômgrua de 50\$000 réis apesar da sua rendosa atividade mineradora, o mesmo se diz da importante freguesia da Jacobina Nova, criada em 1758. Por outro lado, o fato de serem “novas” – como tenta fazer crer Antônio Nogueira – também não responde, visto os exemplos citados acima e de tantas outras criadas ao longo do Setecentos que não seguiram este padrão. Seguindo a lógica da apresentação de precedentes, bem como dos movimentos dos próprios párocos em pedir aumento de sua cômgrua, é possível que Araçuaí e Rio Pardo e Preto se tenham, por empenho próprio dos seus párocos, igualado no valor de sua cômgrua às freguesias vizinhas, mesmo estas pertencendo a outra diocese (do Rio de Janeiro ou Mariana). Já a de Caetité terá se desmembrado da do Rio Pardo e Preto, em 1754, e reproduzido a mesma cômgrua, conforme veremos a seguir. Seguindo esta suposição, a Provedoria da Fazenda e a Mesa da Consciência e Ordens procuravam construir junto à Coroa uma lógica que criasse uma coerência entre situações semelhantes – freguesias próximas, portanto vivenciando realidades semelhantes, sobretudo quando falamos de uma região peculiar como a região das Minas, deviam receber uma cômgrua semelhante. Tal juízo não contemplava, porém, a criação de compensações, como o estabelecimento de cômgrua maior para quem mais necessitava – como tentou invocar o Padre João Batista dos Santos, ao se diferenciar das “opulentas e rendosas” freguesias dos Bispados do Rio de Janeiro e São Paulo. A argumentação do padre João Batista dos Santos poderia invocar a liberalidade régia, ou seja, a virtude de dar, que seria típica dos monarcas na cultura política do Antigo Regime, e na qual também se assentava a economia de mercês.²³⁵ Mas, ao que parece, a avaliação do Provedor-Mor da Fazenda detinha um peso muito grande nesse tipo de decisão, e este demonstrou não querer acionar tal virtude do Rei a fim de

²³⁵ OLIVAL. *As Ordens Militares e o Estado Moderno...* op. cit. p. 15 et. seq.

evitar a criação de um precedente que mobilizaria futuras ações no sentido de igualar os semelhantes.

Conforme vimos, os primeiros aumentos significativos no valor das cômguas dos párocos na América portuguesa se deram, em inícios do século XVIII, a partir de uma série de fatores, que incluíam: a) o pedido de D. Sebastião Monteiro da Vide para o aumento das cômguas no Arcebispado da Bahia e criação de novas paróquias; b) pedido do Bispo do Rio de Janeiro D. Francisco de São Jerônimo, ao se preocupar com a malha paroquial na próspera região das Minas; c) as reclamações sobre os altos valores das conhecenças cobrados pelos vigários das Minas, para compensar o não recebimento de cômguas por parte dos vigários não colados, e o baixo valor recebido pelos colados; d) capacidade orçamentária da Fazenda Real de cada Capitania; e) informações diversas da situação paroquial no Brasil, advindas, por exemplo, das *Notícias do Arcebispado da Bahia*. Tendo esta visão de conjunto da situação, a Coroa procura contornar primeiramente a situação existente na região das Minas, estancando a sangria do ouro que ia para o bolso dos vigários, mas assegurando-lhes uma cômgrua decente. Aos poucos, vai-se colando novas paróquias e criando outras freguesias nessa região, até que em 1749, atendendo ao pedido do Bispo do Rio de Janeiro, D. Fr. Antônio do Desterro, aquele valor é estendido a toda a diocese do Rio de Janeiro, igualando-se o valor da cômgrua ao das Minas. No mesmo período, porém, D. José Botelho de Matos, Arcebispo da Bahia, faz um pedido semelhante àquele realizado por D. Sebastião Monteiro da Vide: mais uma vez as dificuldades de locomoção dos párocos nas dilatadas distâncias das freguesias, bem como a alta dos preços dos gêneros são evocados. No seu requerimento constam três pedidos: a atualização do Estatuto da sua Sé, no qual se estabeleciam novas cômguas e prebendas para seus capitulares; a criação de 20 novas paróquias; e o aumento da cômgrua dos párocos no Arcebispado – isso após ter garantido o aumento da sua cômgrua pessoal como Arcebispo.²³⁶ Para os dois primeiros pedidos obteve êxito. Já sobre o aumento de cômgrua dos párocos, a resolução da Mesa da Consciência e Ordens é de que o Arcebispo dê o seu parecer informando de quanto seria tal aumento. No parecer do Procurador da Fazenda do Conselho Ultramarino, que compôs tal resolução da Mesa, ainda se diz que a

²³⁶ A atualização dos Estatutos da Sé foi uma solicitação da própria Coroa, porém o pedido para o aumento dos rendimentos dos seus ministros partiu do Arcebispo. Cf. VIVAS. VIVAS. *Relações Igreja-Estado...* op. cit., pp. 65-7.

falta de informação sobre a quantia da cômgrua apropriada não deve impedir a criação de novas paróquias, salvaguardando o direito dos novos párocos e também dos demais de requererem ao Conselho Ultramarino uma cômgrua que lhe pareça mais digna.²³⁷ Como o parecer do Arcebispo com os valores adequados das cômgruas, ao que parece, nunca foi feito, restou mesmo aos párocos que requeressem o aumento, individualmente, no que não obtiveram êxito. Como vimos, o Provedor-Mor da Fazenda Real da Bahia, Manuel Mattos Pegado Serpa, era criteriosamente rígido ao indeferir pedidos de aumento de cômgrua que fossem para além das ajudas de custo para cavalo e canoa, impedindo que se construíssem precedentes a partir daí. A própria ajuda de custo para locomoção tornou-se comum devido à criação de um precedente: além do estado de pobreza das paróquias, apontado pelos requerentes, foi a justificativa do precedente que legitimou este movimento dos párocos pelo aumento do seu rendimento. Ambos os movimentos, de se obter ajuda de custo para locomoção e de se igualar a cômgrua com as paróquias das Minas, ocorreram diante dos fracassos dos arcebispos em conseguir tal medida diante da Coroa. As duas tentativas dos arcebispos, por sua vez, ocorreram após um intenso trabalho de visita pastoral na sua Arquidiocese – um dos principais elementos do espírito tridentino.²³⁸ O fato de tais movimentos ocorrerem após o contato direto entre prelado e seus vigários, não deve ser uma coincidência. Alguns párocos, porém, encontraram uma outra oportunidade de ver suas cômgruas aumentadas, com o estabelecimento do Régio Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens e do Conselho Ultramarino na Bahia para atender às demandas advindas das reformas pombalinas, como a criação de paróquias de índios. O primeiro pároco a testar este novo caminho foi o padre Antônio Rodrigues Nogueira, na paróquia de Nova Abrantes, mas viu ali frustrada a sua tentativa de equiparar a sua cômgrua a dos párocos das Minas, assim como os demais. Esta primeira frustração,

²³⁷ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 122, doc. 9539.

²³⁸ Sobre as visitas pastorais e atuação de D. Sebastião Monteiro da Vide, ver: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. “Estudo Introdutório”. op. cit. Ver também: 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. *A Igreja no Brasil: Normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*. São Paulo, Editora da UNIFESP, 2011. p. 29-60. Sobre as visitas pastorais e atuação de D. José Botelho de Matos, ver: VIVAS. op. cit. pp. 55-77. Para a importância das visitas pastorais ver: PAIVA, José Pedro. “As Visitas Pastorais”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 250-5. Ver também: PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal: 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006. p. 37-8.

porém, seria o menor dos percalços enfrentados por ele e os demais párocos de índios na nova empreitada que se abria para o clero secular.

Capítulo 3 – Paroquiar em meio à pobreza

A América Portuguesa foi majoritariamente, até meados do século XVIII, uma terra de missão. Os povos nativos, chamados pelos portugueses de “índios”, eram considerados “gentios”, ou seja, povos sem religião. Caberia aos missionários converter e ensinar a doutrina cristã aos gentios nativos, mas também aos povos africanos trazidos como escravos para cá. A Igreja, através dos missionários das diversas ordens religiosas que atuaram na América Portuguesa, cumpriria o papel de incorporá-los, sob forma de dominação, à sociedade ocidental. Apesar dos franciscanos terem sido os primeiros missionários a chegarem ao Brasil, em 1500, com Pedro Álvares Cabral, foi em 1549, com a chegada dos primeiros jesuítas, que se estruturou o projeto missionário na América Portuguesa.²³⁹ Em 1570, quando morre Manuel da Nóbrega, primeiro provincial da Companhia de Jesus, esta já havia estabelecido dois colégios, um no Rio de Janeiro e outro na Bahia, o de Pernambuco estava em vias de ser fundado. Na Bahia, sede provincial, a conversão do gentio avançava com os aldeamentos de índios que eram criados no litoral desde Abrantes até Camamu, e também começavam a adentrar o sertão às margens do Rio São Francisco. Além disso, missões itinerantes nas fazendas e engenhos de açúcar do Recôncavo auxiliavam no pasto espiritual dos escravos africanos e dos colonos portugueses já cristãos.²⁴⁰ Estes últimos estavam sob administração espiritual do clero secular. Organizados no seu sistema de paróquias e sob autoridade do prelado diocesano, cabia a este clero administrar às suas ovelhas os sacramentos.

Esta divisão das ovelhas entre clero regular e clero secular não se dava, porém, sem conflitos. O clima, por vezes, era de concorrência. Não era raro no século XVI as queixas do clero secular a respeito dos jesuítas que sobrepujavam sua alçada, dizendo missa aos brancos, e mesmo administrando os sacramentos da comunhão e ouvindo

²³⁹ Para uma análise das principais ordens religiosas, além da Companhia de Jesus, atuantes na América Portuguesa ver: Cf. BOSCHI, Caio. “As missões no Brasil”. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti (dir.). *História da expansão portuguesa*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998. v.2. p. 388 et seq.

²⁴⁰ BOSCHI. op. cit. p. 391-2.

confissão dos mesmos.²⁴¹ Por seu turno, os jesuítas também se queixavam de ficarem com a parte mais árdua – a catequese e o difícil trato com o “gentio bárbaro” – enquanto o clero secular apenas administrava sacramentos e recebiam o pé de altar dos colonos.²⁴² Apesar de não receberem pé de altar, os jesuítas tinham os seus meios de sobrevivência. Já em 1550, os seis padres da Companhia de Jesus recebiam uma dotação régia de \$400 réis por mês, valor acrescentado dois anos depois em 56\$000 réis para vestimentas, dessa vez aos dez padres residentes na colônia. Os colégios também eram sustentados pela Fazenda Real. O de Pernambuco, em 1576 recebia 400\$000 réis anuais para as despesas de seus vinte padres.²⁴³ Essas quantias eram pagas muitas vezes em açúcar, no que os jesuítas passaram a mercenciar no Reino, dobrando, assim, o seu valor monetário. Além destes pagamentos em dinheiro ou em produtos, desde 1550 os jesuítas recebiam concessão de sesmarias, onde iriam produzir seus mantimentos e algodoais, além de terem escravos para trabalharem nas roças, isto livres das obrigações das sesmarias. Assim, a Companhia de Jesus criou condições econômicas para sustentação de seus membros que iam muito além das dotações e concessões da Coroa.²⁴⁴

A Companhia de Jesus foi depositária de privilégios e da confiança da Coroa (e também da Cúria Romana) para executar aquela parte do projeto colonial que dizia respeito ao disciplinamento social das populações das conquistas, ou seja à execução dos preceitos tridentinos no Império. Segundo Lana Lage, ao sugerir que a reforma tridentina só chegaria ao Brasil no século XVIII, o esforço reformador mais sistemático, até então, teria se dado pela atuação dos jesuítas, sobretudo na formação do clero em seminários.²⁴⁵ Já Ronaldo Vainfas, em *Trópico dos Pecados*, diz que o espírito da Contra Reforma penetrou na América Portuguesa antes mesmo que o Concílio de Trento terminasse,

²⁴¹ NIZZA DA SILVA, Maria Beatriz. “Parte III – Sociedade, Instituições e Cultura”. In: MARQUES, H. de Oliveira; SERRÃO, Joel (org.). *O Império Luso-Brasileiro*. Vol. VI. Lisboa: Editorial Estampa, 1992. p. 389-90.

²⁴² FEITLER, Bruno. “Quando Chegou Trento ao Brasil?”. In: BARBOSA, David Sampaio; GOUVEIA, Antônio Camões; PAIVA, José Pedro (coord.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas Conquistas: Olhares Novos*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2014. p. 164.

²⁴³ NIZZA da SILVA. op. cit. pp. 391-6.

²⁴⁴ Idem.

²⁴⁵ 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 da UNIFESP, 2011. p. 148. Para um debate historiográfico dessa questão, e da implementação do Concílio de Trento no Brasil ver: FEITLER. “Quando Chegou Trento ao Brasil?”. op. cit. p. 157-174, e SOUZA, Evergton Sales. “A Construção de uma Cristandade Tridentina na América Portuguesa (séculos XVI e XVII)” In: BARBOSA; GOUVEIA; PAIVA (coord.). op. cit. p. 175-196. Ver também o 1º capítulo desta dissertação.

graças à ação missionária. O tamanho da importância das missões nesta empreitada, ainda segundo o autor, se dava pela ainda deficiente estrutura diocesana na América Portuguesa nos primeiros séculos de colonização, além do próprio caráter da missão como instituição de fronteira.²⁴⁶ A missão foi a principal forma utilizada pela Igreja para converter, ou consolidar a presença católica em áreas ameaçadas pelo protestantismo, bem como as áreas rurais onde a malha paroquial não alcançava. Da mesma forma, a Coroa, de acordo com o padroado régio, utilizava as missões nas suas conquistas na Ásia e na África como forma preferencial de converter infieis e gentis, e consolidar desta forma o seu domínio sobre estas áreas. Com os nativos da América Portuguesa, porém, a simples pregação de forma itinerante nas comunidades nativas e mesmo o batismo dos indivíduos – ou seja, a entrada no Grêmio da Igreja, objetivo final da catequização – não eram suficientes para uma mudança significativa das suas condutas. O método do aldeamento surge para suprir essa demanda, unindo a catequese com a reunião de índios – às vezes de diferentes etnias – em povoações, sob o controle dos missionários, ou sob o controle do governador-geral e até mesmo de colonos, porém com o suporte espiritual de uma ordem religiosa. Este processo não se dava, obviamente sem o estabelecimento da guerra de extermínio daquelas populações indígenas que resistiam a serem aldeadas. Os aldeamentos cumpriam, assim, ora a função de entreposto militar, estabelecendo a fronteira entre as áreas colonizadas e aquelas ocupadas pelos chamados “índios bravios”, ora como circunscrição das povoações coloniais, servindo de barreira à fuga de escravos para as matas ainda intocadas, e ora como fonte de mão de obra indígena para os colonos.²⁴⁷

A Igreja na América Portuguesa é dividida, assim, entre os vários aldeamentos de índios sob administração espiritual das missões religiosas de um lado, e de outro o clero diocesano atuando sobre a debilitada malha paroquial que não alcança muito mais do que

²⁴⁶ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997. p. 27.

²⁴⁷ PUNTONI, Pedro Luís. *A Guerra dos Bárbaros: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão do Nordeste do Brasil (1650-1720)*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 2002. p. 54. Para uma visão mais pormenorizada do funcionamento dos aldeamentos na Capitania da Bahia, ver: SANTOS. *Da Catequese à Civilização*. op. cit. p. 31-81. E para a Capitania de Ilhéus, ver: MARCIS, Teresinha. *A Integração dos Índios como Súditos do Rei de Portugal: uma análise do projeto, dos autores e da implementação na capitania de ilhéus, 1758-1822*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFBA, 2013. p. 187-200. Sobre os aldeamentos como fonte de mão de obra indígena, ver: PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro, De como se Obter Mão-de-Obra Indígena na Bahia entre os Séculos XVI e XVIII. *Revista de História*, São Paulo: Edusp, 1993/1994. p. 179-208. Sobre a função dos aldeamentos como entreposto militar e posição estratégica na conquista, ver: SANTOS. *Da Catequese à Civilização*. op. cit. p. 70-1, e SANTOS, Marcio Roberto Alves dos. *Fronteiras do Sertão Baiano: 1640-1750*. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. p. 286-307.

algumas áreas mais urbanizadas. Ao longo dos séculos XVII e XVIII, porém, o avanço da conquista para os sertões, o processo de incorporação, aculturação, mestiçagem e guerra com os índios, bem como o adensamento da malha paroquial vão paulatinamente invertendo a preponderância das missões sobre as paróquias nas prioridades pastorais da Igreja.²⁴⁸ Este processo vai chegar ao seu ponto máximo com a política pombalina de extinção dos aldeamentos jesuítas e sua transformação em paróquias de índios, sob administração espiritual do clero secular.

Saem os jesuítas: a Igreja e o novo papel para os índios no projeto colonial (I)

A década de 1750 é marcada pela ascensão ao trono português do Rei D. José e pelo valimento de Sebastião José de Carvalho e Melo, Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e Guerra, futuro Marquês de Pombal. O período pombalino (1750-1777) é caracterizado por uma forte centralização política, por uma racionalização administrativa, além de um forte viés mercantilista – monopolista – na economia.²⁴⁹ Em relação à Igreja, tais políticas refletiam o fortalecimento das ideias regalistas e anti-ultramontanas, ou seja, de submissão da Igreja ao Estado e de não interferência de Roma nas questões eclesiais do Império português. Sebastião José de Carvalho e Melo pretendia construir um Estado secular, porém católico. Para se igualar às demais potências europeias, pretendia impor uma série de reformas, sobretudo na área econômica, que deveriam ser acompanhadas de reformas nas áreas político-administrativas. Para tanto, era preciso que a Igreja local estivesse absolutamente submetida e comprometida com esse projeto político. A sua ideia, portanto, não era excluir a Igreja nas reformas, mas fazê-la colaborar com essas.²⁵⁰ Na América Portuguesa, particularmente, Carvalho e Melo esperava contar com a participação da Igreja na resolução da sua principal questão: o estabelecimento das

²⁴⁸ SILVA, Cândido da Costa e. *Os segadores e a messe: O clero oitocentista na Bahia*. Salvador: Edufba, 2000. p. 76.

²⁴⁹ Para uma análise bastante completa sobre o caráter do reinado josefino e a influência do Marquês de Pombal, ver: MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *D. José: Nas Sombras de Pombal*. Lisboa: Temas e Debates, 2008. Para um breve comentário sobre o caráter centralizador e burocrático, na acepção weberiana, do Estado português no período pombalino, em contraponto ao patrimonialismo até então vigente, ver: BELLOTTO, Heloísa Liberalli. “Capítulo VI – O Estado Português no Brasil: Sistema Administrativo e Fiscal”. In: MARQUES, H. de Oliveira; SERRÃO, Joel (orgs.). *O Império Luso-Brasileiro*. Vol. VIII. Lisboa: Editorial Estampa, 1986, pp. 265-7.

²⁵⁰ Sobre as relações entre Estado e Igreja na era pombalina, ver: SOUZA, Evergton Sales. “Igreja e Estado no Período Pombalino”. In: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Cláudia (orgs.). *A Época Pombalina no Mundo Luso-Brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015. p. 277- 306. Ver também: PAIVA, José Pedro. Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino. *Penélope*, n. 25, 2001, pp. 41-3.

fronteiras com os domínios espanhóis, e o incremento na produção econômica nessas regiões, principalmente na região amazônica.

Nos primeiros anos do governo josefino estava-se a se discutir o chamado Tratado de Madrid, que pretendia substituir o obsoleto Tratado de Tordesilhas na definição das fronteiras entre os domínios ibéricos nas Américas, nomeadamente na região amazônica e na região platina. Os termos do tratado indicavam que a região amazônica ficaria com Portugal, enquanto que na região platina Portugal cederia a importante Colônia do Sacramento em troca dos Sete Povos das Missões – região em que se encontravam sete aldeamentos jesuítas espanhóis.²⁵¹ O estabelecimento dessas fronteiras seguiu o princípio da *uti possidetis*, ou seja, da efetiva ocupação dos territórios por cada uma das partes. Para isso, Carvalho pretendia expulsar os jesuítas espanhóis das aldeias dos Sete Povos das Missões e trazer colonos de domínios atlânticos portugueses para efetivar a ocupação. Já no norte amazônico, o plano de ocupação se daria com a completa integração dos índios à sociedade colonial, para que os próprios ameríndios fossem considerados vassalos da Coroa portuguesa na região a colonizar e ocupar aquele território. O objetivo era criar um “espaço ocidentalizado” naquela região, através de um “programa civilizacional” para os índios, tornando-os trabalhadores assalariados, disciplinados e integrados à economia de mercado, vassalos da Coroa portuguesa e católicos fiéis.²⁵²

Apesar de esperar contar com a colaboração dos jesuítas, num primeiro momento, para a execução de tal projeto, Carvalho logo viu uma forte oposição da Companhia de Jesus aos seus planos. Na região platina, a oposição dos jesuítas espanhóis e portugueses, mas também dos próprios índios, acabou por gerar a chamada Guerra Guaranítica.²⁵³ Já

²⁵¹ Num primeiro momento, Carvalho se opôs ao Tratado de Madrid – por achar que um importante entreposto comercial como a Colônia do Sacramento valia muito mais do que “sete miseráveis aldeias de índios” –, e por isso ganhou a simpatia dos jesuítas, naquele momento. MONTEIRO. op. cit. p. 87. Monteiro também comenta aqui, como a primeira oposição de Carvalho ao Tratado de Madrid estava relacionada à disputa com Alexandre Gusmão, antigo homem forte do reinado de D. João V, a quem Sebastião José de Carvalho e Melo procurava sobrepujar no início do novo reinado.

²⁵² Cf. DOMINGUES, Ângela. *Quando os Índios eram vassalos: Colonização e Relações de Poder no Norte do Brasil na Segunda Metade do Século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Outras Margens, 2000. p. 65-8. Para o caso da Bahia, e sobre o uso do termo “civilidade” nos discursos políticos da época, ao tratar deste processo, ver: SANTOS. *Da Catequese à Civilização*. op. cit.

²⁵³ No contexto das disputas no Tratado de Madrid, os próprios índios guaranis das Sete Missões se posicionaram contrários ao Tratado e reivindicavam um autogoverno independente das duas Coroas. A resistência dos Guaranis, com apoio dos jesuítas, conflou a chamada Guerra Guaranítica que uniu as duas Coroas ibéricas contra os índios guaranis, com muitas baixas no lado europeu. Na ocasião, porém, se construiu a ideia de que os jesuítas teriam manobrado os índios para que resistissem ao Tratado. Seja como for, por mais que os índios guaranis tivessem protagonismo nas suas próprias escolhas, isso não isenta os jesuítas de também terem atuado em causa própria na ocasião. Cf. RODRIGUES, José Damião. “Parte III:

na Amazônia, o Governador-Geral do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Fernando Xavier de Mendonça Furtado, irmão de Sebastião José de Carvalho e Melo, acusava os jesuítas de atrapalharem a execução do projeto da Coroa. Os jesuítas eram acusados de colaborar para o tráfico ilegal de índios, de se recusarem a ensinar a língua portuguesa, de controlar excessivamente a mão de obra indígena e suas atividades extrativistas, enfim, de limitar a Coroa portuguesa de se beneficiar com o desenvolvimento econômico da região e de exercer da forma desejada a colonização naquela área de fronteira.²⁵⁴ Para pôr fim a tal resistência e executar o programa pretendido, o gabinete josefino elaborou o *Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão*²⁵⁵, de 3 de Maio de 1757, além de outras três legislações anteriores que incentivavam o casamento misto entre brancos e índios (Alvará de 4 de abril de 1755), decretavam a liberdade indígena (Lei de 6 de junho de 1755) e o fim da administração temporal dos jesuítas sobre os índios aldeados (Alvará de 7 de Junho de 1755).²⁵⁶ Enquanto o Diretório dos Índios indicava as diretrizes do projeto de civilização dos índios, as três legislações anteriores destravavam os caminhos para a sua execução, formando um conjunto coerente de reformas político e socioeconômicas para os índios, que visavam integrar a situação específica do norte amazônico, na conjuntura das discussões do Tratado de Madrid, ao plano maior de reformas político-econômicas pretendidas para todo o Império português.

Até então, o projeto colonial vislumbrado pelos missionários para os índios divergia daquele vislumbrado pelos colonos, por uma diferença de tempo. Para os primeiros, existia um projeto de longo prazo, que pretendia catequizar, doutrinar e disciplinar os índios para uma futura integração com a sociedade dos colonos. Para os últimos, a necessidade de mão-de-obra indígena se apresentava de forma imediata. Essas duas formas de encarar o papel dos índios no projeto colonial não eram contraditórias, mas complementares, porém viviam em constante disputa e geravam conflitos. As

O Império Territorial – Um Tempo de Ruptura? (1750 – 1778)”. In: COSTA, João Paulo Oliveira e, OLIVEIRA, Pedro Aires, RODRIGUES, José Damião. *História da Expansão do Império Português*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2014. pp. 268-9.

²⁵⁴ DOMINGUES, Ângela. op. cit. p. 97.

²⁵⁵ PORTUGAL. *Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário*, de 3 de maio de 1757. In: SILVA, A. D. *Collecção da legislação portuguesa: desde a última compilação das ordenações*. Vol. 1. Legislação de 1750 a 1762. Lisboa: Na Typografia Maigrense, 1828. Acessado em 07/06/16: <http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/26519>

²⁵⁶ Teresinha Marcis faz uma análise sucinta da lógica e cronologia de toda essa legislação. Cf. MARCIS, Teresinha. *A Integração dos Índios como Súditos do Rei de Portugal*. op. cit. p. 41-50. Para um trabalho bastante completo sobre este processo no Norte do Brasil, ver: DOMINGUES, Ângela. op. cit.

políticas indigenistas pombalinas vinham inverter a lógica vislumbrada pelas missões. Segundo esta nova lógica era preciso integrar os índios à sociedade colonial para com isso “civilizá-los”. Assim, ajustava-se o tempo dos dois projetos, porém com a perda do poder que os jesuítas exerciam sobre parte considerável das populações indígenas, inclusive sobre seus negócios. Com as reformas pombalinas, os antigos aldeamentos jesuítas seriam transformados em vilas e lugares, sob administração temporal dos próprios índios através dos seus capitães-mores e vereadores eleitos entre seus pares para a Câmara, além do surgimento da figura do diretor dos índios.²⁵⁷ Já quanto à administração espiritual, os aldeamentos seriam transformados em paróquias, sob administração do clero diocesano.

Assim, conforme já foi dito, a ação pombalina não visava excluir a Igreja do projeto político da Coroa, mas apenas aqueles setores que se opusessem a tal projeto: os jesuítas. A tensão entre a Coroa e os jesuítas na América Portuguesa, porém, só iria se somar ao imenso desgaste que os jesuítas passaram a acumular em esfera internacional ao longo dos setecentos, quando se encontravam numa situação delicada não só no Império português, mas no mundo europeu. Desde finais da década de 1720, as *Nouvelles Ecclésiastiques*, publicação francesa de caráter jansenista e anti-jesuíta, já desgastava a imagem da Companhia de Jesus, em meio ao florescimento de ideias iluministas, inclusive dentro da Igreja – o que daria lugar ao chamado catolicismo ilustrado. Em relação à Igreja, tal ideário teria como alvo preferencial de suas críticas a Santa Sé, abrindo espaço para ideias de fortalecimento tanto do poder Real quanto das igrejas nacionais frente à Roma. Neste ambiente, os jesuítas, que costumavam defender posições ultramontanas, começavam a se desgastar com as Coroas católicas.²⁵⁸ Também a

²⁵⁷ Apesar de garantir o autogoverno indígena nas novas vilas e lugares de índios, através de seus representantes, os índios ainda eram considerados como inaptos para exercer de forma plena a sua liberdade e governo, eram considerados “pessoas miseráveis”, que precisavam de tutela. Daí surge a figura do diretor dos índios, indicado pelo governador e capitão-general da capitania, que seria responsável por administrar os índios até que esses fossem civilizados. Cf. DOMINGUES, Ângela, op. cit. p. 69-70. Na Bahia, porém, essa função ficou por conta dos escrivães nomeados nas novas vilas. Em algumas aldeias, porém, apareciam como “administradores” ou “diretores” até mesmo missionários, mostrando que pouco do Diretório nessa questão foi aplicado. Constatando-se a pouca efetividade dos “escrivães-diretores”, os ouvidores passaram a assumir a função principal de agentes civilizadores. Cf. SANTOS. *Da Catequese à Civilização*. op. cit. p. 195-207.

²⁵⁸ A disputa entre jansenistas e jesuítas tem origem ainda no século XVII, na França, quando os seguidores de Jansenius defendiam teses inspiradas em Santo Agostinho em oposição às teses dominantes inspiradas em São Tomás de Aquino, defendidas pelos jesuítas. Ao serem condenados por estas posições pela Santa Sé, os jansenistas passaram a defender uma maior autonomia e liberdade das igrejas nacionais, dos concílios e do rei frente ao Papa, como forma de se proteger de tais condenações – são as chamadas ideias *galicanas* (ou *regalistas*, quando se trata especificamente da preponderância Real frente à Roma). Logo as querelas teológicas se cruzaram com as disputas políticas, consolidando uma polarização na sociedade europeia

chamada crise dos ritos sino-malabares, sobre a controversa atuação dos jesuítas no oriente, enfraquecia-os diante da Igreja.²⁵⁹ Em Portugal, vinham perdendo cada vez mais espaço na área da educação, onde se destacavam, sem falar do grande montante patrimonial que os jesuítas haviam acumulado durante dois séculos que incomodavam o poder Real. Por fim, além das acusações sobre a sua atuação na América Portuguesa, também eram acusados de terem participado da tentativa de regicídio em 1757, o que resultaria em sua expulsão de todos os domínios portugueses em 1759. Segundo Evergton Sales Souza “a expulsão dos jesuítas contribuiu para desterrar as ideias ultramontanas, facilitando o trabalho de difusão das teorias regalistas e a aceitação, sem maior contestação, das novas leis promulgadas – compreendidas aí aquelas que diziam respeito ao patrimônio eclesiástico.”²⁶⁰

Em 8 de Maio de 1758 é expedido o Alvará que estende ao Brasil as leis de liberdade dos índios de 1755 que estavam valendo para o Estado do Grão-Pará e Maranhão.²⁶¹ Tal Alvará foi precedido de uma investida diplomática de Portugal junto à Santa Sé, para condenar a escravidão dos índios pelos missionários jesuítas, refletindo

entre jansenistas *galicanos* e jesuítas *ultramontanos* – aqueles que defendiam a Igreja como uma monarquia universal, e que por isso o Papa teria autoridade sobre todos os católicos, acima inclusive dos reis – com diversos setores da sociedade a se posicionaram mais com um polo ou com outro. Apesar da sua origem francesa, tal polarização de ideias se alastrou por toda Europa, com impactos e ritmos diferentes em cada país. Sobre o jansenismo ver: SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme et Réforme de l'Eglise dans l'Empire Portugais: 1640 à 1790*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004. No século XVIII a Europa vai assistir também a uma “viragem na cultura cosmopolita” na “sensibilidade religiosa das respectivas elites”. As igrejas (não só a católica) encontravam-se em declínio. A religiosidade barroca e a piedade barroca, vão dando lugar a uma religiosidade mais pessoal, menos ostentatória e mais simples. É nesse contexto que o iluminismo francês (e o iluminismo católico) vai ganhar terreno, e não o contrário, abrindo espaço então para as ideias *regalistas*, *galicanas* e *anti-ultramontanas*, isolando os jesuítas politicamente. Cf. MONTEIRO. D. José. op. cit. p. 249-50.

²⁵⁹ Cf. SEGURADO, Eva María ST. Clair. La cuestión de los ritos chinos y malabares: desobediencia e idolatria em la companhia de Jesús. *Hispania Sacra*, 54, n. 109, 2002. p. 109-140.

²⁶⁰ SOUZA. “Igreja e Estado no Período Pombalino”. op. cit. p. 297.

²⁶¹ “Alvará de 8 de maio de 1758”. In: SILVA, António Delgado da. *Collecção da Legislação Portuguesa: desde a última Compilação das Ordenações – Legislação de 1750 a 1762*. Lisboa: Typografia Maigrense, 1830. p.604. Disponível em: http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verlivro.php?id_parte=105&id_obra=73&pagina=849. Acessado em: 19 de Novembro de 2016. “Directorio de 3 de maio de 1757”. In: SILVA, António Delgado da. *Collecção da Legislação Portuguesa: desde a última Compilação das Ordenações - Legislação de 1750 a 1762*. Lisboa: Typografia Maigrense, 1830. p.507-530. Disponível em: http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verlivro.php?id_parte=105&id_obra=73&pagina=503. Acessado em: 19 de Novembro de 2016. “Lei de 6 de junho de 1755”. In: SILVA, António Delgado da. *Collecção da Legislação Portuguesa: desde a última Compilação das Ordenações - Legislação de 1750 a 1762*. Lisboa: Typografia Maigrense, 1830. p.369-376. Disponível em: http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verlivro.php?id_parte=105&id_obra=73&pagina=506. Acessado em: 19 de Novembro de 2016.

mais uma vez, o grau de isolamento internacional da Companhia de Jesus.²⁶² Junto com o Alvará, um conjunto de decretos, cartas régias e leis vai orientar a execução da nova política indigenista para o Estado do Brasil. Nestas orientações estabelece-se, para a Bahia, a implementação de dois Tribunais especiais para tratar destes assuntos: um da Mesa da Consciência e Ordens, presidido pelo Arcebispo da Bahia, e um do Conselho Ultramarino, presidido pelo Capitão General da Bahia e Vice-Rei do Brasil. O primeiro seria responsável por discutir as questões relativas ao novo governo espiritual dos índios, que como já foi dito, se daria pela criação de novas circunscrições paroquiais nos antigos aldeamentos, à cargo do clero secular. O segundo cuidaria das questões político-administrativas na criação das novas vilas e lugares, e execução das demais providências deste âmbito. O Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens se viu diante de vários desafios a começar pelo mais básico na criação de novas paróquias: achar párocos.²⁶³

Entra o clero secular: a Igreja e o novo papel para os índios no projeto colonial (II)

A assistência espiritual aos indígenas não era tida como importante apenas pelos membros do Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens, ou pelo corpo eclesiástico: as estruturas do enquadramento religioso estavam de tal forma enraizadas e em operação que todos os “agentes civilizadores” dos índios – e os próprios índios, enquanto paroquianos – viam como condição *sine qua non* para a ereção das novas vilas a presença de alguém que administrasse os sacramentos. Assim, tão importante quanto a criação das Câmaras e eleição dos seus representantes, na reforma indigenista, estava o adequado provimento do pároco para as novas vilas. Os dois tribunais chegam a decidir por contrariar as ordens do Alvará de 8 de Maio de 1758 que orientava pela imediata retirada dos missionários jesuítas das aldeias, ponderando-se que seria mais sensato esperar que os novos párocos fossem devidamente providos, “por não haver outro para que nas Aldeias não faltassem eclesiásticos, que aos índios administrassem os sacramento”.²⁶⁴ As primeiras tentativas de se prover párocos para as novas paróquias de índios, porém, não se mostraram fáceis. Para o primeiro concurso de provimento das nove vilas criadas até

²⁶² SANTOS. *Da Catequese à Civilização*. op. cit. p. 82-95.

²⁶³ Não iremos nos debruçar sobre os pormenores das atividades do Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens na Bahia. Outros trabalhos já o fizeram de maneira bastante rica. Cf. MARCIS. *A Integração dos Índios como Súditos do Rei de Portugal*. op. cit. p. 71-95, e SANTOS. op. cit. p. 81-125. Nos tópicos seguintes chamaremos atenção apenas àquelas questões do Tribunal da Mesa que são pertinentes ao estabelecimento da cônica dos párocos de índios e composição dos rendimentos paroquiais, bem como as que auxiliam a nossa narrativa para chegar a tais debates.

²⁶⁴ AHU-CU, Bahia, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3637.

então, somente se inscreveram dez vigários pobres, sendo a maioria “mediócras estudantes”.²⁶⁵ Contando ainda com uma desistência, para a paróquia de Nova Soure, antiga Natuba, pôs-se novamente em concurso para o qual não se inscreveram mais do que cinco opositores, sendo dois incapazes, e o primeiro da lista já figurando como vigário de outra paróquia de índios em concurso, a de Nova Mirandela.²⁶⁶ Assim, com remanejamentos, desistência, baixa qualidade do clero e poucos opositores, o Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens encarava na realidade o que já previa: a dificuldade em se achar quem quisesse paroquiar entre os índios. Tal dificuldade se perpetuaria após os fins dos trabalhos do Tribunal da Mesa. Vemos um concurso, já em 1774, em que as paróquias de índios, postas ao lado das demais paróquias vagas, são nitidamente preteridas. Na ocasião, dos 12 vigários concorrentes às seis igrejas vagas²⁶⁷, em que cada concorrente poderia escolher em quais vigararias queriam ser providos (podendo concorrer a mais de uma se quisessem), as de Nova Almada e Olivença (respectivamente erigidas nas aldeias de Conceição e Escada, ambas na Capitania dos Ilhéus) foram escolhidas apenas por dois. Um deles concorreu à de Nova Almada e Maraú, o outro concorreu a todas (sendo o único a concorrer por Olivença). A todas as outras igrejas concorreram pelo menos um terço dos padres do concurso, sendo a de Muritiba disputada por 11 dos 12 candidatos²⁶⁸. Voltando aos trabalhos do Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens, meses antes daquele primeiro concurso, um dos ministros dos Tribunais instalados, José Mascarenhas Pacheco já relatava para Carvalho de Melo as preocupações do arcebispo sobre tal dificuldade, alegando que seria “dificultosíssimo o achar clérigos, que queiram ir para as aldeias, porque além de muito pobres, são em terríveis climas e muito distantes e solitárias.”²⁶⁹

²⁶⁵ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 138, doc. 10697.

²⁶⁶ Idem.

²⁶⁷ São elas: São Pedro do Monte de Muritiba, São João da Água Fria, Nossa Senhora do Socorro da Cotinguiba, São Sebastião do Maraú, Nossa Senhora da Nova Villa de Almada e Nossa Senhora da Escada da Nova Villa de Olivença. Confira no Apêndice desta dissertação as projeções de rendimentos dessas paróquias.

²⁶⁸ AHU-CU, Bahia, Castro e Almeida, Cx. 46, doc. 8642.

²⁶⁹ AHU-CU, Bahia, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3686.

Quadro 11 - Paróquias e Vilas de Índios do Arcebispado da Bahia²⁷⁰

Antigo Aldeamento	Vila de que era termo	Paróquia a que pertencia	Nova Paróquia	Nova Vila	Capitania
Ipitanga	Cidade da Bahia	Sto. Amaro do Ipitanga	Divino Espírito Santo	Nova Abrantes	Bahia
Natuba	Itapicuru	N. Sra. de Nazaré do Itapicuru	Nossa Senhora da Conceição	Nova Soure	Bahia
Saco dos Morcegos	Itapicuru	S. Ana dos Tucanos	Ascensão de Cristo	Nova Mirandela	Bahia
Canabrava	Itapicuru	S. João do Jeremoabo	Santa Tereza	Nova de Pombal	Bahia
Geru	Lagarto	N. Sra. dos Campos do Rio Real	Nossa Senhora do Socorro	Tomar ou Nova Távora	Sergipe Del Rey
Serinhaém	Camamu	N. Sra. da Assunção do Camamu	Santo André e São Miguel	Santarém	Ilhéus
Maraú	Camamu	S. Sebastião do Maraú	Nossa Senhora das Candeias	Barcelos	Ilhéus
Escada	São Jorge dos Ilhéus	Santa Cruz	Nossa Senhora da Escada	Oliveira	Ilhéus
Conceição dos índios Grens	São Jorge dos Ilhéus	Santa Cruz	Nossa Senhora da Conceição	Almada	Ilhéus

O mesmo ministro Mascarenhas Pacheco ficara encarregado de averiguar a realidade das condições desses aldeamentos de índios, e relatou para o Tribunal do Conselho Ultramarino as informações que conseguiu coletar. Recolhendo informações de diversas fontes sobre os índios até então aldeados, Mascarenhas Pacheco começa comparando os índios na Bahia aos demais da América. Os do Maranhão e da América espanhola teriam mais valor, e os de cá seriam mais “humildes e tímidos”, e também “atraiçoados”.²⁷¹ Enquanto aqueles teriam suas riquezas tiradas da natureza, os de cá não conseguiam extrair nada dos seus sertões com o que pudessem comercializar. Para ele, os índios da Bahia são os mais ineptos de toda a América “e por isso os mais pobres”.²⁷² Em alguns aldeamentos do norte da Bahia, os missionários lhes tiravam parte dos ganhos, já nos do sul recebiam auxílio dos seus Colégios no que diz respeito a guizamentos,

²⁷⁰ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 138, doc. 10701, Anexo: “Vilas e Vigararias novamente eretas nas Aldeias de que eram Missionários os Jesuítas e para cujo estabelecimento mandou o Rei Fidelíssimo D. José... estabelecer neste Estado o Conselho do Ultramar e Mesa da Consciência e Ordens.”

²⁷¹ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 138, Doc. 10696.

²⁷² Idem.

remédios etc., sendo que para todo o restante da sustentação e fábrica contavam com o rendimento dos índios. Em alguns aldeamentos, os missionários teriam que obrigá-los a trabalhar nas próprias roças, porque se não preferiam caçar e pescar todos os dias – no que eram muito habilidosos – não guardando comida para o dia seguinte. Fala-se até que a mandioca não fazia falta, e nunca comeram pão. Assim os missionários os obrigariam trabalhar três dias e folgariam outros três, momento em que “não faziam coisa alguma”.²⁷³ Talvez fossem nestes momentos que faziam uso de bebidas, e não só da aguardente, mas também bebidas de frutos que inventam, incluso a jurema que quando tomam “cometem quantos distúrbios podem imaginar-se, misturando-se neste algumas superstições que conservam.”²⁷⁴

Para Mascarenhas Pacheco, parte da pobreza indígena advém da falta de gêneros para o comércio que os sertões produzem além de produtos advindos da habilidade de toronar contas de coquilho, sendo que nas aldeias do sul o que prospera é a extração de madeiras enquanto que no sertão é a condução de gados. Ainda sobre esse aspecto, fala que dos furtos os mais frequentes são de gados e outros alimentos, que o dinheiro não lhes interessa. E que quando têm abundância de comida, comem até acabar sem juntar nada para o outro dia. Quanto à questão da terra, o conselheiro diz que para os índios todas as terras são poucas. Ou porque seus antepassados viviam num mundo ilimitado, ou porque não querendo lavrar, necessitam de uma extensão de terras grandes para a caça, coleta e pesca. Diz que a terra necessária para 1 índio é equivalente a terra necessária para 50 europeus.²⁷⁵

A questão da atividade produtiva e comercial será um problema ao qual os colonos irão se referir constantemente ao falar dos índios. Como o projeto colonial sobrevivia da atividade comercial e arrecadação de tributos (incluso o dízimo) a partir da produção e troca, integrar os índios a esse projeto requeria mudar drasticamente o costume como esses se alimentavam e produziam – na verdade como eles reproduziam a sua própria existência enquanto índios. Pelo relato de Mascarenhas Pacheco, podemos perceber que mesmo estando aldeados, predominava entre os índios da Bahia a caça, pesca e coleta como principais atividades produtivas, sendo o trabalho nas roças deixado em segundo plano. Ao contrário da produção voltada ao mercado baseada na extração das chamadas

²⁷³ Idem.

²⁷⁴ Idem.

²⁷⁵ Idem.

drogas do sertão, existente na Amazônia, a atividade predominante dos colonos na Bahia, que envolviam os aldeamentos, era a pecuária no Sertão de Baixo e a extração de madeira no Litoral Sul – além da atividade militar em que alguns aldeamentos estavam envolvidos. Essas atividades, porém, eram fortes fatores de desestabilização da forma de produzir indígena – a criação de gado poluía os rios e os criadores competiam na caça com os índios, além disso a expansão pecuária e a devastação das matas ameaçavam a atividade de caça e coleta. Some-se a isso a subtração da força de trabalho indígena dos aldeamentos para o trabalho entre os colonos malmente remunerados, e a altíssima mortalidade verificada entre os índios de toda a América portuguesa, relacionada sobretudo à doenças de contato com os colonos, e também às guerras. A densidade demográfica entre os aldeamentos da Bahia é particularmente baixo. Enquanto nos aldeamentos da Amazônia a média populacional era de cerca de 800 pessoas por aldeia, em meados do século XVIII, esse número dificilmente chegaria a 300 nas aldeias da Bahia.²⁷⁶ É certo porém, que os ameríndios desenvolveram, ao longo dos séculos de convívio com os brancos, formas de adaptação e sobrevivência à novas realidades, seja na sua identidade, cultura e também na forma de produzir. Segundo Maria Regina Celestino de Almeida, a opção pelo aldeamento, por exemplo, era encarada muitas vezes como um mal menor, em que se garantia terra – em dimensões reduzidas – e segurança frente à constante ameaça de guerra imposta pelos colonos.²⁷⁷ A adaptação possível encontrada nos aldeamentos do Arcebispado da Bahia frente ao avanço da pecuária e devastação das matas, parece ter produzido um mal que talvez não fosse tão menor assim – e talvez por isso a resistência indígena no Ramo do Sul fosse muito maior, impedindo o avanço colonial para os sertões durante muito tempo. Assim, a miséria era a regra na realidade dos aldeamentos por aqui, do ponto de vista dos colonos e também dos próprios índios.

Além da questão produtiva, o ministro também relata uma série de preocupações concernentes às vestimentas, ao tipo de moradia em que viviam várias famílias, aos ritos gentílicos, às ausências durante alguns períodos nos matos, etc. Por fim, prevê que será

²⁷⁶ Charles Boxer informa um número de 50 mil almas antes da epidemia de varíola de 1743-50 em 63 aldeias das diversas Ordens Religiosas na Amazônia. Cf. BOXER, Charles. *A Idade do Ouro do Brasil: 1695 – 1750, dores de crescimento de uma sociedade colonial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963, p. 252. O padre Antônio Rodrigues Nogueira, de Nova Abrantes fala de apenas 30 a 40 casais na sua paróquia ereta na antiga Aldeia de Ipitanga (ver adiante), apesar do número em finais do XVIII para a sua paróquia ser bem maior, sendo uma das maiores dentre as paróquias de índios. Veja no Apêndice desta dissertação o número de almas das paróquias de índios em comparação com o número de almas das demais freguesias.

²⁷⁷ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os Índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

difícil prover de pároco todas as vilas, pois poucos querem viver entre “fregueses tão bárbaros e pobres”, e já antecipa que será preciso cômruas grandes para tais vigários, bem como gastos com reformas de igrejas, câmara, cadeias etc.²⁷⁸ O objetivo de mudar a forma de se produzir riqueza nas novas vilas de índios, para aumentar a arrecadação de tributos, está exposto em vários parágrafos do Diretório dos Índios. Um deles nos interessa especificamente, quando, após falar sobre as providências dos diretores para com o estímulo à agricultura entre os índios, diz: “Sendo inúteis todas as providências humanas, quando não são protegidas pelo poderoso braço da Omnipotência Divina; para que Deus felicite e abençoe o trabalho dos índios na cultura das suas terras, será preciso desterrar de todas essas povoações o diabólico abuso de não se pagarem os dízimos.”²⁷⁹ Sem pôr em questão a crença do autor do Diretório na influência divina na produção e prosperidade da colônia, note-se o intuito da cobrança dos dízimos entre os índios como produto imediato do incremento da produção na maior arrecadação de tributos.

O relato sobre os índios da Bahia feito pelo ministro Mascarenhas Pacheco, procurava diferenciá-los dos índios do Grão-Pará, para os quais o Diretório dos Índios se direcionava. Como lembra Fabrício Lyrio dos Santos, para a realidade baiana, onde a mão de obra escrava de origem africana estava consolidada enquanto principal força produtiva, tal incremento econômico pela integração dos índios seria menos importante no projeto colonial.²⁸⁰ Ainda assim, podemos verificar como tal objetivo do Diretório era aplicado numa região em que a mão de obra africana nas lavouras era menos densa e a mestiçagem indígena das zonas pecuárias quase não existia: trata-se da região do Ramo Sul, mais precisamente da Capitania de Porto Seguro, em que o seu ouvidor²⁸¹ Machado Monteiro, resolveu incrementar a produção entre os seus moradores, sendo muitos deles ameríndios. Ele esperava contar para isso com o auxílio direto do pároco, jogando com o estado de pobreza em que se viam tais vigários.²⁸²

²⁷⁸ Idem.

²⁷⁹ PORTUGAL, *Diretório...*, § 27.

²⁸⁰ SANTOS. *Da Catequese à Civilização*. op. cit. p. 124.

²⁸¹ Como já foi dito, por vezes os ouvidores exerciam a função de Diretor de Índios. Neste caso, os diretores das vilas de índios eram os escrivães, aos quais, porém, em 1764, o ouvidor Thomé Couceiro de Abreu passou as instruções do “Diretório do Maranhão” (AHU-CU, Bahia, Castro e Almeida, cx. 34, doc. 6429-6430).

²⁸² As freguesias da Capitania de Porto Seguro não faziam parte do Arcebispado da Bahia até 1855. Até então eram do Bispado do Rio de Janeiro. Resolvemos, porém, abordar este caso pela proximidade da realidade desta Capitania com a de Ilhéus e das freguesias do litoral sul da Capitania da Bahia, pertencentes ao Arcebispado da Bahia. Além disso, o ouvidor de Porto Seguro Thomé Couceiro de Abreu, em 1764, chegou a se confundir com a jurisdição espiritual da sua Capitania, solicitando ao Arcebispo da Bahia o

Em 1769, o ouvidor queixa-se da baixa arrecadação dos dízimos, que é arrematado pelo valor de 350\$000 a 400\$000 réis anuais, “pelo mal que se pagam”, enquanto que os gastos da Fazenda Real só com cômguas e guizamentos de cinco párocos “estabelecidos” (que devem ser os de Caravelas, Porto Seguro, Vila Verde, Trancoso e Santa Cruz²⁸³) chega ao montante de 1:125\$000 (um conto e cento e vinte e cinco mil réis).²⁸⁴ Para fechar esta conta, “a bem da Real Fazenda”, ele sugere que pelo espaço de 10 ou 20 anos, a cômgrua dos párocos seja paga *in specie*, ou seja em produtos, para que os vigários incentivassem o aumento da produção pelos moradores, “em utilidade própria”.²⁸⁵ Haveriam assim de “zelar não só extirpar com o aumento dos mesmos dízimos os pecados nesta matéria dos fregueses, mas animá-los a maiores lavouras”, além de incentivar os que ainda não tem lavoura que a tenham.²⁸⁶ Segundo esse raciocínio, quanto maior a produção, maiores os dízimos, e quanto maiores os dízimos, maior seria a cômgrua ou os guizamentos recebidos pelos párocos. Assim entende-se que a cômgrua não sairia da Fazenda Real, mas diretamente da arrecadação do dízimo *in specie*, e proporcional a este, talvez antes da arrematação e cobrança geral dos dízimos pelo arrematador. Isso ocasionaria não só folgar as contas da Fazenda Real para com a Capitania em relação a cômguas e guizamentos, como também aumentar a sua arrecadação total com o incentivo a mais lavouras. Não fica claro qual proporção seguiria o pagamento *in specie* da cômgrua, nem como isso seria operado. Não foi possível verificar também se esta proposta foi aplicada ou aceita.

provimento de párocos para freguesias da Capitania de Porto Seguro (AHU, Castro e Almeida, cx. 34, doc. 6431) – tal confusão certamente partiu não só da proximidade geográfica como das fortes relações econômicas que a Capitania estabelece com a Cidade da Bahia, a qual os ouvidores fazem referência diversas vezes em seus relatos. O ouvidor do caso em análise, Machado Monteiro, chegou a apontar, em carta de 1772, como uma das causas para esta capitania não ser uma “das boas ou melhores do Brasil” a falta de comunicação com o Bispado do Rio de Janeiro, do qual é sugerido se desagregar e formar novo Bispado com freguesias do Espírito Santo e Ilhéus, pois fica-se “por largos tempos sem párocos providos por aquele Bispado nesta Capitania”. A outra causa seria a falta de moradores para ocuparem a capitania, ao que ele pede que venham “vadios” da Cidade da Bahia e do Recôncavo da Bahia para ocupar e trabalhar na capitania de Porto Seguro (AHU-CU, Bahia, Castro e Almeida, cx. 46, doc. 8552.) Acreditamos, portanto, que estudar a situação destas freguesias da Capitania de Porto Seguro, do Bispado do Rio de Janeiro, neste caso, não prejudica em nada nossa análise, só faz enriquecê-la. Para mais informações sobre a reforma indigenista em Porto Seguro, ver: CANCELA, Francisco. *De projeto a processo colonial: índios, colonos e autoridades régias na colonização reformista da antiga Capitania de Porto Seguro (1763/1808)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFBA, 2012.

²⁸³ Destas, Vila Verde e Trancoso são paróquias somente de índios, com párocos a receberem cômgrua de 225\$000, conforme ganhavam os párocos do Bispado do Rio de Janeiro.

²⁸⁴ AHU-CU, Bahia, Castro e Almeida, cx. 43, doc. 7972.

²⁸⁵ Idem.

²⁸⁶ Idem.

Interessa-nos observar duas questões. Primeiro, a forma peculiar como os diretores procuravam incrementar a produção quando esta era pouca. Para isso buscava-se não só a mesma “omnipresença divina” invocada no Diretório – fortalecida pela maior arrecadação dos dízimos –, como a própria ação do clero enquanto agente interessado em driblar as suas próprias demandas econômicas. Segundo, a forma como o dízimo aparece na linguagem dos agentes do Estado enquanto uma importante estrutura do enquadramento religioso. Fazia parte do raciocínio tanto do ouvidor, quanto do Diretório – mas também dos párocos e dos próprios paroquianos – pensar o dízimo enquanto forte elemento de prosperidade econômica e moral. No caso da prosperidade econômica, ela se dá não só a partir do aumento da arrecadação do dízimo enquanto tributo, mas também como meio de se buscar a benção divina para que o trabalho dos índios com a terra prosperasse, como está explícito no Diretório. Já a prosperidade moral verifica-se na crença em se extirpar, com o aumento dos dízimos, os pecados. Os dois objetivos, econômico e disciplinador, se entrelaçavam na estrutura da cobrança do dízimo. É bom salientar que tal entrelaçamento de objetivos, a partir da cobrança do dízimo, só é verificável, neste caso, devido ao padroado régio, que punha sob responsabilidade do Estado português a arrecadação dos dízimos coloniais.

As relações entre o projeto colonial pretendido pelo Marquês de Pombal e o papel da Igreja, portanto, estavam longe de serem distantes. Pelo contrário, o enquadramento religioso fornecia um importante elemento na linguagem colonial para alcançar o objetivo de maior prosperidade econômica pretendida pelas reformas pombalinas na política indigenista. Tirar as povoações indígenas da miséria em que se encontravam em prol do projeto colonial passava, portanto, no entender dos agentes do Estado e da Igreja, por integrá-los à sociedade tornando-os católicos fiéis – parte não menos importante, em que os párocos teriam papel central. Conforme visto, convencê-los a enfrentarem tamanha empreitada não foi fácil, e a miséria dos antigos aldeamentos seria um dos fatores determinantes nisto.

Para não se tornar ludíbrio de seus fregueses: o estabelecimento da cônica dos párocos de índios.

Além do que se sabia a respeito do estado de miséria dos aldeamentos jesuítas, também era conhecido o costume dos índios de não pagarem o dízimo, direitos paroquiais

e ofertas de pé de altar²⁸⁷ aos seus missionários. Portanto, além da dificuldade em encontrar vigários que quisessem parouquiar em meio a tanta pobreza, o Tribunal Especial da Mesa da Consciência e Ordens lidou também com a disputa pelo estabelecimento de uma cônica condizente com tal situação de pé de altar e direitos paroquiais. Diante disso, as estratégias utilizadas pelos párocos para tentarem obter um maior rendimento oscilaram entre dois pontos de vista. Hora se prezava pela revogação das isenções dos pagamentos, hora considerava-se importante que se mantivesse aquela isenção, no intuito de assim se convencer sobre a necessidade de uma cônica maior. Neste último raciocínio se tentava puxar o equilíbrio para uma forma mais fixa de rendimento: era preferível não ter pé de altar e direitos paroquiais, mas ter uma cônica real ordinária maior, do que ter uma cônica menor e depender de um pé de altar de baixo rendimento, tendo em vista a conhecida pobreza dos índios e o seu número reduzido.

No capítulo anterior, vimos como o padre Antônio Rodrigues Nogueira, primeiro pároco provido para uma paróquia de índios, em Nova Abrantes, tentava aumentar o valor de sua cônica, igualando-a aos 200\$000 réis recebidos na região das Minas. Ao lado do argumento de que aquela seria uma paróquia nova, ele também afirmou que os índios não “deviam pagar benesse alguma”, conforme a tradição vigente nos aldeamentos.²⁸⁸ Assim, não teria condições de ir morar numa nova freguesia como pároco sem este aumento de cônica, e com a condição de não receber nenhum rendimento de pé de altar dos índios, que constava em “30 casais no grau mais ínfimo de pobreza”.²⁸⁹ No seu argumento, portanto, ele naturalizava a condição dos índios de serem isentos do pagamento de benesses para justificar uma maior cônica para si. A renda do pé de altar e direitos paroquiais constituía na maioria das vezes a maior parte dos rendimentos das paróquias, porém esta teria um valor variável. Já os valores fixos, apesar de constituírem uma menor parte do rendimento paroquial, teriam sua importância pela garantia do seu recebimento. Tais valores fixos seriam as ajudas de custo (para locomoção ou outros), a cônica ordinária, além da fábrica e dos guizamentos que não deveriam ser usados para outro fim que não a manutenção da igreja e realização do culto. Sobre os guizamentos, no entanto,

²⁸⁷ Sobre as diferenças entre dízimos, pé de altar e direitos paroquiais, ver Capítulo 1 desta dissertação. Frisamos aqui apenas a diferença entre “pé de altar” que é aquele valor voluntário pago pelos fiéis e os “direitos paroquiais” que tinham um valor estabelecido pelas Constituições do Arcebispado, aí se incluem as chamadas “benesses” ou “esmolas”, e também as “conhecenças”. Vale lembrar também que na documentação essas expressões costumam se confundir, utilizando, por vezes, uma dessas expressões no sentido de contribuição genérica dos fiéis para além dos dízimos.

²⁸⁸ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 138, doc.10670.

²⁸⁹ Idem.

cabe fazer uma breve observação. O padre Antônio Nogueira nos fala, ao requerer a sua cômputo de 200\$000 réis, que nela

“ficavam incluídas duas capelas de Missas que importavam vinte e quatro mil réis, as quais era obrigado a dizer, como pároco, nos Domingos e Dias Santos por tensão dos seus fregueses, e com esta obrigação já lhe não ficavam líquidos os duzentos mil réis, e por isso sem os 25\$000, que requeria para vinho cera e hóstias, que V. Mag. costumava conceder a todos os vigários não podia passar o suplicante e maiormente em uma paróquia, que não tem pé de altar, nem fábrica alguma.”²⁹⁰

No seu requerimento, o vigário apresenta o elemento de ter 25\$000 réis “importados” para as missas de domingos e dias santos em duas capelas por tensão dos fregueses, ou seja, que este valor seria todo gasto nessas ocasiões, não podendo ser gasto para outros fins. O fato de ele apresentar este elemento, ao analisar a sua real condição de rendimento, mostra que seria prática corrente dele, e talvez dos demais párocos, considerar os 25\$000 réis de guizamentos como uma renda própria do pároco quando fosse possível – quando não houvesse demanda para tantas missas. Assim, quando surge tal demanda, esta se torna motivo de lamentação, por ter de se gastar todos os 25\$000 réis anuais em vinho, cera e hóstias nelas. O que preocupava o vigário, nesta situação específica, seria o fato de que nessas missas não teria de retorno as ofertas dos fiéis, ou por não haver o costume entre os povos indígenas para tanto, ou pela suma pobreza desses paroquianos. Ele compara esta situação de pé de altar com a da sua paróquia anterior, a de Santo Estevão do Jacuípe, onde “nunca lhe faltava missa para dizer, de esmolas avantajadas que lhe davam os fregueses”²⁹¹. Além disso, salientava que essas novas vigararias de índios tinham circunstâncias que as outras não tinham, quais sejam, ser “tudo suma miséria e suma pobreza, manifestamente reconhecida nesta capitania”²⁹². É importante notar que Antônio Nogueira prefere perder aquele lucro do pé de altar “de esmolas avantajadas” – que apesar de ele apresentar como certos, eram variáveis²⁹³ – e ter certos (de verdade) a cômputo paga pela Fazenda Real de 200\$000 réis na sua nova paróquia de índios, sem pé de altar algum. Portanto, parece ser um horizonte na perspectiva econômica desses párocos tornar fixa o máximo possível as suas rendas, seja com ajuda de custo para locomoção, seja se utilizando das rendas fixas dos guizamentos

²⁹⁰ Idem.

²⁹¹ Idem.

²⁹² Idem.

²⁹³ Veja no Apêndice desta dissertação a projeção de rendimentos de benesses, conhecimentos e ofertas da freguesia de Santo Estevão do Jacuípe.

para outros fins, seja requerendo compensações pela perda de fregueses²⁹⁴, ou no próprio aumento da cônica ordinária – mesmo que isso custasse a perda de alguma renda não-fixa como as esmolas do pé de altar. Porém, como partia dos fregueses o maior volume dos rendimentos paroquiais, mesmo que variáveis, era também uma luta constante que não se perdessem esses fregueses (e seus rendimentos) através de desmembramentos de paróquias, como veremos mais adiante. A busca por esse equilíbrio de fontes de renda se tornava desesperadora quando aquele montante advindo dos fregueses tinha a perspectiva de ter um valor muito baixo, como era o caso das paróquias de índios.

Essa disputa pela melhor composição dos rendimentos paroquiais, no entanto, não se dava sem a participação ativa dos próprios índios. Na ocasião, a estratégia adotada pelo padre Antônio Nogueira e pelos seus futuros paroquianos índios coincidiram. Os índios moradores de Nova Abrantes pareciam estar muito cientes dos seus novos direitos, e reivindicavam ajustes destes aos seus reais interesses, no mesmo período em que era discutida a cônica do seu pároco. Entre diversos pedidos, interessa-nos aqueles que tinham um caráter econômico bem nítido: a não repartição individual das suas terras (que permanecessem coletivas); o pagamento de ajuda de custo pela Fazenda Real dos oficiais da Câmara (eleitos entre os índios), alegando a sua pobreza e a necessidade de distinção social; o pagamento pela Fazenda Real do escrivão, “atenta a sua pobreza”; e finalmente que permanecessem isentos do pagamento dos direitos paroquiais.²⁹⁵ Vê-se que os índios tinham uma leitura sobre a sua pobreza semelhante aos demais colonos, e utilizavam-na como justificativa para requerer direitos e vantagens, assim como os párocos faziam. Enquanto a exigência da isenção do pagamento dos direitos paroquiais permanecia em aberto, o Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens resolve que a cônica de Antônio Rodrigues Nogueira seria de 100\$000 réis mais 25\$000 réis de guizamentos. O já citado ministro Mascarenhas Pacheco fez um voto em separado, defendendo o valor de 150\$000 réis, e mais 60\$000 réis por toda a vida em que for pároco daquela vigararia.²⁹⁶

Por razões bem peculiares, o vigário Estevão de Souza teve melhor sorte no estabelecimento de sua cônica, pela paróquia de Nova Almada, habitada pelos índios Grens. Natural do Bispado do Porto, no Reino, Estevão de Souza foi por 18 anos

²⁹⁴ Falaremos sobre as rendas de compensação por perda de fregueses no tópico seguinte.

²⁹⁵ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 138, doc. 10675.

²⁹⁶ Esta ajuda de custo para toda a vida seria uma resposta a uma outra solicitação do padre Antônio Nogueira, referente a desistência que fez do pé de altar da sua antiga freguesia para aceitar paroquiar na nova.

missionário jesuíta, tendo sido expulso da Companhia “por motivos que não maculam o seu procedimento” para o exame do concurso para provimento daquela paróquia de Nova Almada.²⁹⁷ Na época em que foi missionário, atuou em aldeias de índios por três anos, tendo o domínio da chamada língua geral dos índios e a dos Kiriris. Acontece que aquela nação dos índios Grens tinha sido “a única espécie de gentios que o Venerável Padre Antônio José de Anchieta nunca pôde reduzir”, e por serem “tão agrestes” nunca tinham sido aldeados até o ano de 1755, quando houve a ereção da aldeia jesuíta da Conceição dos Grens.²⁹⁸ Por esse motivo, o Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens, quando avaliavam os concursos para provimento das paróquias de índios, não acharam opositores à altura daquele desafio. Tido como o único capaz de tal tarefa peculiar, o padre Estevão de Souza, que fizera oposição originalmente ao concurso para prover a Igreja de Natuba, foi convencido pelos membros do Tribunal da Mesa a aceitar o “difícil e perigoso emprego daquele novo estabelecimento”.²⁹⁹

Estevão de Souza, porém, não aceita o pedido sem fazer um requerimento, solicitando aumento da cômputo e ajuda de custo para poder exercer as suas obrigações de vigário, “atendendo a solidão, e desamparo do lugar a que se sacrificava”.³⁰⁰ Ele pede que se estabeleça o valor de 200\$000 réis, “por serem naquele sertão muito dificultosos de conduzir os gêneros necessários para o sustento e vestuário”.³⁰¹ Aproveitou para solicitar que se construísse também uma capela e uma residência para o pároco. Diferente do caso de Antônio Rodrigues Nogueira, para o estabelecimento da cômputo de Estevão de Souza, bastou o relato das dificuldades na catequização daqueles índios recém-aldeados, e da pobreza em que viviam – uma realidade que não diferia muito das descritas em outros aldeamentos –, para que a perícia na língua geral dos índios, bem como sua experiência no trato com os mesmos, o habilitasse a ser digno daquela cômputo de 200\$000 réis. Este é o único caso em que a situação de pé de altar e direitos paroquiais não tem peso na decisão do estabelecimento de cômputo. A falta de perspectivas em achar algum outro vigário com a mesma experiência que Estevão de Souza parece ter inclinado a Mesa a atender integralmente o pedido do pároco, concedendo além da cômputo de

²⁹⁷ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 138, doc.10682.

²⁹⁸ Idem.

²⁹⁹ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 138, doc. 10686.

³⁰⁰ Idem.

³⁰¹ Idem.

200\$000 réis e a edificação de capela e residência, uma ajuda de custo “por uma vez somente” de 100\$000 réis.³⁰²

Mais tarde, um grupo de seis dos novos párocos de índios fará um requerimento em conjunto, trazendo novamente à tona a questão dos rendimentos advindos dos fregueses. Eles pediam que se estabelecesse quais seriam os direitos paroquiais nas novas freguesias de índios, e que se define-se se iriam receber ou não os emolumentos.³⁰³ Alegando que nessas freguesias não haveria “tensão de missas e [por serem] muito tênues os direitos paroquiais”, pediam que se estabelecesse “côngrua suficiente”.³⁰⁴ De forma sutil, estes párocos não exigem diretamente a abolição da isenção dos direitos paroquiais entre os índios, mas solicitam que se defina se iriam recebê-los ou não. Ao mesmo tempo, chamam atenção para o fato de que mesmo com os direitos paroquiais, estes seriam muito tênues, além de não haver o costume de se pedir missas e de se ofertar nessas ocasiões entre aqueles povos. Aproveitam também para solicitar uma ajuda de custo para o viático e outra para sustentação de cavalos³⁰⁵, além da presença de coadjutores para o auxílio na administração dos sacramentos. Esta solicitação de coadjutores servia para reforçar a noção sobre as condições dos direitos paroquiais nestas freguesias: “para se evitarem os distúrbios que ordinariamente aconteciam na contribuição dos direitos paroquiais em povos que nunca a eles haviam estado sujeitos”.³⁰⁶

A resolução da Mesa sobre a côngrua é a de que receberiam a côngrua ordinária de 50\$000 réis de sustentação e 25\$000 réis de guizamentos, até que tomassem posse das suas paróquias, quando poderiam requerer novo aumento, bem como a ajuda de custo para cavalos, diretamente ao Rei. Sobre os coadjutores, que se dirigissem ao arcebispo. Já a respeito dos seus direitos paroquiais a posição da Mesa é de que não se tinha ainda uma providência e que os párocos não deviam receber nada até que houvesse uma resolução régia a esse respeito.³⁰⁷

O deputado José Mascarenhas Pacheco Pereira Coelho de Melo, mais uma vez, faz voto em separado, discordando da resolução do estabelecimento da côngrua ordinária

³⁰² Idem.

³⁰³ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 138, doc. 10687.

³⁰⁴ Idem.

³⁰⁵ Sobre a ajuda de custo para terem cavalos, dizem ser conforme “costume em todas as freguesias deste Arcebispado fora desta Cidade [da Bahia]”, portanto já seguindo o modelos dos documentos produzidos na segunda metade do setecentos. AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 138, doc. 10687. Ver discussão no capítulo 2 desta dissertação.

³⁰⁶ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 138, doc. 10687.

³⁰⁷ Idem.

de 50\$000 réis até que os párocos tomassem posse, visto que já era notório nas discussões da Mesa, segundo ele, que este valor não era suficiente, não fazendo sentido assim adiar essa discussão. Além disso, lembra que o mesmo Tribunal da Mesa deferiu o pedido do vigário de Nova Almada, Estevão de Souza, sem necessidade de adiamento. Mascarenhas também chama a atenção para a “tenuidade das paróquias” e a “precisão que poderá haver de fazerem os párocos algumas esmolas se tiverem fregueses sumamente pobres”.³⁰⁸ Invoca também resoluções conciliares, sobre a necessidade de se prover os párocos com cônica suficiente, para não virem a ser “ludíbrios dos seus fregueses” e que as “cônicas diminutas eram a causa de se proverem as igrejas em párocos indignos”.³⁰⁹ Alerta ainda para “o perigo de poderem os párocos, não tendo com que alimentar-se, obrigar os índios seus paroquianos a que os sustentassem na forma determinada no dito Concílio de Trento, o que seria cair no mesmo absurdo que V. Majestade manda evitar.”³¹⁰

Ao falar sobre o aumento da cônica, ele cita a Carta Régia de 8 de Maio de 1758³¹¹ em que se estabelece que a cônica deve ser compatível com as circunstâncias da vigararia ereta, o que para ele não pode significar ser menor que 50\$000 réis. Essas circunstâncias seriam: a) o tamanho da vigararia que, sendo grandes, teriam que receber cônica maior, “pois aumentando o trabalho, o número dos vizinhos ... em nada aumentam o rendimento”³¹², se se seguisse a resolução de não receberem os direitos paroquiais; b) a situação do pé de altar, já que não havia o costume entre os índios de ofertar, e estes eram muito pobres; c) o direito a passais, a porção de terra reservada ao pároco, que ainda haveria de ser demarcada dentre as terras incultas nas novas paróquias pelo Conselho Ultramarino;³¹³ d) ter casa para residência do pároco, em que se resolveu conceder as antigas residências jesuítas para este fim, sendo que não haveria, pelas condições dessas residências, a possibilidade de se alugar partes dela para rendimento extra do pároco, como sucedia na Corte e no Reino. Mais adiante, ele explica a circunstância do pé de altar em comparação com outras freguesias: “A vista do que não

³⁰⁸ Idem.

³⁰⁹ Idem.

³¹⁰ Idem.

³¹¹ Alvará de 8 de maio de 1758, in SILVA, António Delgado da, “Collecção da Legislação Portuguesa - desde a última Compilação das Ordenações - Legislação de 1750 a 1762”, Lisboa: Typografia Maigrense, 1830, p.604. Disponível em: http://www.iuslusitaniae.fcsb.unl.pt/verlivro.php?id_parte=105&id_obra=73&pagina=849. Acessado em 19 de Novembro de 2016.

³¹² AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 138, doc. 10687.

³¹³ Isso a despeito de, segundo Mascarenhas, uma ordenação régia que determinava que o estabelecimento dos passais devia contar com o voto do Arcebispo, que presidia o Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens, mas não participava do Tribunal do Conselho Ultramarino na Bahia.

fazem exemplos [de não ter pé de altar] as outras vigararias deste Arcebispado, que tem aquela módica cônica [de 50\$000 réis]; por se dizer que nenhuma deixa de render ao menos 200\$000 réis de benesses...”³¹⁴

Por fim, o deputado Mascarenhas argumenta que na mesma Carta Régia de 8 de maio de 1758 se ordenou também que os índios deviam pagar os direitos paroquiais dos párocos – “sem embargo que o dito deputado [Mascarenhas] reconhecia que era muito próprio da Piedade de V. Mag. livrar a estes Neófitos de qualquer encargo, atenta a sua nímia pobreza”.³¹⁵ No seu voto em separado, portanto, ele defende que os índios pagassem “sempre alguma coisa ao seu pároco (...) o que certamente havia de ser muito menos do que até o presente, quando trabalhavam para sustentar seus respectivos Missionários.”³¹⁶

Após este primeiro despacho, em que a opinião do deputado Mascarenhas foi derrotada, os párocos voltam a fazer um requerimento reafirmando a necessidade de uma maior cônica, utilizando dos mesmos argumentos apresentados pelo ministro Mascarenhas. São mais objetivos desta vez, e consideravam que a resolução régia seria a de negar os seus direitos paroquiais, a despeito do que Mascarenhas tenha alertado sobre a Carte Régia de 8 de Maio que diz o contrário.³¹⁷ Com isso buscavam empurrar o equilíbrio dos rendimentos para um formato mais fixo – sem os *incertos* direitos paroquiais, mas com uma cônica *certa* no valor maior: sua reivindicação agora é a de que se estabelecesse cônica igual ao do pároco Estevão de Souza, de Nova Almada, no valor de 200\$000 réis, sendo os seus fregueses tão pobres quanto os dos párocos suplicantes.

Queremos chamar atenção para duas questões aqui. Primeiro para a possibilidade de se estabelecer uma cônica diferente para os diversos párocos. Conforme vimos no capítulo anterior, havia um esforço grande por parte do Provedor-Mor da Fazenda em impedir que se criassem precedentes de aumento de cônica ou de ajuda de custo que não se justificassem. Por outro lado, vimos exemplos de párocos que ganhavam cônica num

³¹⁴ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 138, doc. 10687. Mais uma vez chamamos atenção que, por vezes, os conselheiros se referem a “pé de altar” e “benesses” como sinônimos, ou o segundo estando incluso no primeiro. Outras vezes se referem separadamente a “pé de altar”, “benesses” e “conhecenças”, com significados diferentes – ofertas dos fiéis, esmolas por ocasião das missas e o pagamento da desobriga, respectivamente.

³¹⁵ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 138, doc. 10687.

³¹⁶ Idem.

³¹⁷ Idem.

valor muito maior do que a ordinária de 50\$000 réis, o que gerou pedidos de equiparação. A peculiaridade da instalação destes Tribunais Especiais da Mesa e do Conselho na Bahia podem explicar a diversidade de decisões para o estabelecimento da cômputa destes párocos de índios. Ao contrário do que ocorria nas consultas da Mesa da Consciência e Ordens, em que o Provedor-Mor da Fazenda era sempre consultado sobre o seu parecer, nestes Tribunais as decisões estavam praticamente fechadas aos seus membros – apesar de aceitarem vistas de outros membros, como foi o caso do Procurador Geral dos Índios, conforme veremos adiante. Esta peculiaridade permitiu que se estabelecesse para paróquias com características tão semelhantes valores de cômputas tão distintos: 100\$000 réis para Nova Abrantes, 200\$000 réis para Nova Almada, e a ordinária de 50\$000 réis para os outros seis suplicantes vistos acima.

A segunda questão é sobre um dos elementos levantados pelo ministro Mascarenhas e que é repetido pelos párocos no segundo requerimento destes: a importância de não serem ludibrios dos seus paroquianos “que devem corrigir, e dos quais devem ser reverenciados”³¹⁸, não podendo assim passar necessidades. É importante notar a importância da distinção social, nas relações entre párocos e fiéis. A necessidade de os párocos conseguirem se sustentar decentemente, sem passar necessidades diante dos seus fregueses, é colocada como condição *sine qua non* para cumprir sua tarefa, que o padre Antônio Nogueira descreve bem: dar as “instruções devidas e necessárias da ortodoxa crença, como para no modo possível os civilizar, e fazer certos de conhecimento claro e perfeito do muito que devem a tão poderoso monarca”³¹⁹. Ou seja, enquadrar religiosamente, civilizar e legitimar o poder Real.

O Cônego Bernardo Germano de Almeida, Procurador Geral dos Índios, acaba pedindo vistas tanto do requerimento dos índios quanto dos párocos a respeito dos direitos paroquiais. No seu parecer do pedido de vista, o Cônego defende que os párocos deviam “esperar para o tempo de melhor fortuna dos índios”³²⁰. Alegava ainda que sendo “nimiamente pobres” os fregueses índios, estavam isentos de qualquer cobrança dos direitos paroquiais, por “Direito Canônico, Conciliares e Constituições Diocesanas”.³²¹ Seria, portanto, “impróprio do bom Pastor o querer tirar o sangue da ovelha, em que não

³¹⁸ Idem.

³¹⁹ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 138, doc. 10670.

³²⁰ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 138, doc. 10687.

³²¹ Idem. Ele não aponta quais seriam essas resoluções a garantirem tal isenção.

acha o macio do leite”³²². Em outra oportunidade, o mesmo Cônego defende que os índios deviam ficar isentos dos direitos paroquiais, para mais

“facilmente terem os índios o aumento e reduzirem-se os índios logo a melhor fortuna de bens e a seu tempo se lhe iria introduzindo a essa pretendida curialização e teriam os párocos maior crescimento de utilidade, porque todo o princípio dizia respeito a aumento, e querer principiar grande, era irracionalidade de juízo humano.”³²³

Curiosamente, ele utiliza de um raciocínio inverso daquele encontrado no Diretório sobre os dízimos, em que o seu pagamento é que garantiria a benção divina para “melhor fortuna de bens”. O parecer do Procurador dos Índios é de que se estabeleça o aumento das cômguas dos párocos em questão. Finalmente, a resolução final da Mesa é de que os seis vigários recebessem a mesma quantia estabelecida para Nova Abrantes, de 100\$000 réis, mais 25\$000 réis de guizamentos. Mais uma vez o ministro Mascarenhas e também Antônio de Azevedo Coutinho fazem voto em separado defendendo o valor de 125\$000 mais 25\$000 réis dos guizamentos. Já sobre os direitos paroquiais, mantem-se a isenção até decisão régia.³²⁴ Apesar da suspensão desta decisão, até resolução régia, as discussões seguintes do Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens, passam a tratar como certa a isenção dos pagamentos dos direitos paroquiais entre os paroquianos índios. Apesar do maior valor da cômgrua tentar compensar a ausência destes rendimentos advindos dos fregueses, as paróquias de índios permaneceriam como aquelas de menor rendimento do Arcebispado, conforme é possível verificar no Apêndice desta dissertação.

“Em casa onde há pouco pão, todos brigam e nenhum tem razão”. Divisão de freguesias, divisão de rendimentos, ou “a disputa dos Antônios”.

As benesses, conhecenças e pés-de-altar eram, portanto, um montante fundamental na renda paroquial. No entanto, naquelas paróquias de fregueses muito pobres, como as de índios, seu peso diminuiria drasticamente, resultando num deslocamento para rendas mais fixas o maior peso do conjunto dos rendimentos paroquiais. Além do aumento da própria cômgrua, houve também outro tipo de aumento da renda fixa: o ressarcimento por perdas de rendas advindas dos fregueses. Tais perdas se efetivariam principalmente a partir de desmembrações de paróquias para criação de novas, quando paroquianos levariam suas esmolas e ofertas da sua antiga paróquia para a

³²² AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 138, doc. 10687.

³²³ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 141, doc. 10921.

³²⁴ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 138, doc. 10687.

nova criada. Encontramos um desses exemplos ainda nas discussões do estabelecimento das novas paróquias de índios. Na paróquia de Santo Amaro do Ipitanga, existia a aldeia de Ipitanga, que seria transformada na paróquia do Divino Espírito Santo da Vila de Nova Abrantes, cujo pároco seria o já conhecido Antônio Rodrigues Nogueira. O termo desta nova paróquia corresponderia às terras demarcadas para os índios, e seria subtraída da paróquia de Santo Amaro do Ipitanga, juntamente com os seus paroquianos, que não eram apenas índios. Observando a iminente perda de seus fregueses, juntamente com os seus rendimentos de pé de altar, o vigário Antônio Gonçalves Fraga reclama perante o Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens.³²⁵ Segundo ele, a paróquia de Santo Amaro do Ipitanga era uma das primeiras e mais antigas do Arcebispado, e também era uma das mais extensas, achando-se naquele momento reduzida a uma das mais diminutas, devido a várias desmembrações que haviam ocorrido: em 1718 a paróquia de Santo Antônio do Inhambupe de Cima havia sido criada a partir da desmembração de Ipitanga e, em 1757, se extraíram outros dois lugares para a criação de duas paróquias, uma no “lugar da Mata” e outra no “lugar da Torre”.³²⁶ Com essas divisões “se achava notavelmente debilitada a Igreja do suplicante, porque tinha perdido todo o seu vigor e forças nos paroquianos mais possantes, que dela se extraíram.”³²⁷ No momento de sua reclamação a igreja também estava em processo de reforma, e que esta havia parado devido à falta de recursos oriundos daqueles paroquianos mais abastados que vinham sendo subtraídos a cada desmembração, “sendo a maior parte dos que lhe ficaram pardos, e pretos, e os brancos poucos e de poucas posses.”³²⁸ E com a subtração dos paroquianos em terras demarcadas pelos índios ficaria “quase impossível concluir-se cabalmente a sua total reparação”.³²⁹

Argumenta ainda que “a nova paroquia de índios podia muito bem subsistir sem que fosse necessário desmembrar-se a igreja do suplicante.”³³⁰ Propunha que a nova igreja tivesse a administração espiritual apenas sobre os índios, assim como era com os jesuítas. Ou seja, que a paróquia de Nova Abrantes não fosse delimitada por um espaço (a terra demarcada dos índios) com todos os residentes neste espaço servindo como fregueses do

³²⁵ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 141, doc. 10921.

³²⁶ Idem. Aqui deve referir-se a Senhor do Bomfim da Mata e São Pedro do Açú da Torre, respectivamente. Na Lista elaborada por Cândido da Costa e Silva, Açú da Torre data de 1758, já do Bomfim da Mata aparece como “1716 (?)” (sic). Cf. SILVA. Os Segadores e a Messe. op. cit. p. 69. Ver também o Quadro 3 - Cronologia da criação de paróquias no Arcebispado da Bahia (séc. XVIII - 1822), no Capítulo 1 desta dissertação.

³²⁷ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 141, doc. 10921.

³²⁸ Idem.

³²⁹ Idem.

³³⁰ Idem.

novo pároco, mas que a sua administração fosse delimitada pelo povo ou nação dos índios. Buscava assim resguardar apenas os fregueses que rendem pé de altar, os não-índios.

“(…) Porque a desmembração seja remédio odioso, extraordinário, e exorbitante não se recorria a ele (…) quando de outro modo se podia dar providencia (…) e não ser o intento de V. Mag. na criação das novas paróquias prejudicar as antigas, mas só criar umas, sem prejuízo de outras.”³³¹

Para fazer crer que o novo pároco de Nova Abrantes, Antônio Rodrigues Nogueira, poderia se sustentar apenas com os paroquianos índios, Antônio Gonçalves Fraga argumenta que os novos párocos de índios recebiam cômgrua maior, além de terem residência e passais, o que era verdade. Sobre as colocações do pároco de Santo Amaro do Ipitanga, o pároco de Nova Abrantes tem a oportunidade de se manifestar, a pedido da própria Mesa da Consciência e Ordens. Sobre os passais a que tem direito, acusa ser uma “pouca terra inculta, que se o pároco não tinha escravos, como ele suplicado, que a pudessem cultivar para nada servia.”³³² Além disso, fala que o vigário do Ipitanga tinha um “destes passais tão amplo e tão largo de que se podia bem utilizar, como eram seiscentas braças de terras aforadas pela Câmara desta Cidade da Bahia por dez tostões ao Orago da sua Freguesia de Santo Amaro, que ele governava e administrava...”³³³

Sobre a casa para residência dizia que não havia

“um só pau que não estivesse carcomido do cupim e por várias partes fendidas as paredes que estavam ameaçando a ruína, e da mesma sorte o telhado da igreja por se estar desfazendo a telha que se não se se construir antes do inverno se arruinará o madeiramento da igreja que estava todo são e viria tudo abaixo, por ser contigua com as casas que estavam com ruína eminente.”³³⁴

Com isso ele tentava fazer crer que as supostas vantagens dos párocos de índios sobre os demais párocos, na prática, pouco valor tinham. Já sobre o valor da cômgrua de 125\$000 réis³³⁵, o pároco de Nova Abrantes compara com o que Antônio Fraga ganhava, que consistia num valor de 113 mil³³⁶ e “tantos réis”, com cavalo e canoa, dizendo ser “quase igual ao que V. Mag. fora servido conceder a ele suplicado [pároco de Nova

³³¹ Idem.

³³² Idem.

³³³ Idem.

³³⁴ Idem.

³³⁵ 100\$ de cômgrua ordinária + 25\$000 de guizamentos.

³³⁶ Este valor é constituído de uma cômgrua ordinária de 50\$000; os guizamentos no valor aproximado de 23\$000; e mais uma ajuda de custo para canoa e cavalos no valor de 40\$000. Ver Apêndice.

Abrantes] sem ter fregueses”³³⁷. Antônio Nogueira se referia a “fregueses” apenas como àqueles que pagariam benesses, sendo que na freguesia do Ipitanga constariam de 2700 almas a ofertar ao vigário Antônio Fraga. Ao comparar as condições de cômputo e quantidade de fregueses a que cada um dos párocos estava submetido, Antônio Nogueira sabiamente utiliza do mesmo argumento de Antônio Fraga contra o próprio:

“Porque se ele [Antônio Fraga] tendo a cômputo de 113\$000, que quase equivalia aos 125\$000 [ganho por Antônio Nogueira] ... e tendo de mais a mais 2700 almas que ele suplicado [Antônio Nogueira] não tinha, ainda assim afirmava, e dizia que extraídos os poucos fregueses da sua jurisdição não se poderia sustentar com a decência do seu estado (como na verdade seria), com que decência se poderia sustentar o Pároco de Nova Abrantes somente com 100\$000.”³³⁸

Nenhum dos párocos estava em situação confortável com os seus rendimentos. Tendo a força dos seus argumentos derrubados pelo pároco de índios de Nova Abrantes, Antônio Fraga muda o foco do seu requerimento: não mais a manutenção dos seus fregueses em terras demarcadas dos índios, mas um ressarcimento pelas perdas de suas rendas, em forma de renda fixa. A Mesa da Consciência e Ordens ainda ouviu para o caso o parecer do Cônego Procurador Geral dos Índios, Bernardo Germano de Almeida. Fazendo referência ao Concílio de Trento, o procurador dos índios assinala que não há nenhuma passagem a indicar que se devia abolir ou desterrar de um pároco qualquer família, nação, geração ou povo. Segundo a interpretação do Cônego, estes povos podiam ter um pároco próprio, mesmo que espalhado por várias paróquias, o que se não tolerava pelo Concílio seria a promiscuidade de párocos que vivessem sem território ou povos certos, e que administrassem os sacramentos a quem os pedisse.³³⁹ O texto do Concílio ao qual o Cônego Procurador dos Índios se refere, de fato faz referência à promiscuidade de párocos a paroquiarem a povos sem delimitação de termo próprio da sua paróquia. Porém, a interpretação de que se podia haver um pároco para certos povos, mesmo que estes estivessem espalhados por várias paróquias, é por conta própria do Cônego. O Concílio de Trento trata, neste aspecto, da necessidade em se delimitar o termo das paróquias que até então não teriam esses limites muito bem definidas – as imensas paróquias do sertão do Arcebispado da Bahia se encaixariam nesta necessidade, por

³³⁷ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 141, doc. 10921.

³³⁸ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 141, doc. 10921 Ele se refere ao valor de 100\$000, pois os 25\$000 restantes seriam para guizamentos, e que estes seriam todos gastos em vinho, cera e hóstia em missas de duas capelas.

³³⁹ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 141, doc. 10921.

exemplo –, ou mesmo de lugares que não haveria paróquia alguma, mas em nenhum momento fala sobre povos ou nações dispersas em várias paróquias com pároco próprio.³⁴⁰ O Cônego, porém, cita exemplos para justificar a sua interpretação. Segundo ele, “párocos de famílias, povos, e nações não era coisa nova na igreja, pois assim se via praticada em quase todas as cortes cristãs, como em Paris, Gênova, Viena e Lisboa, em que todos os italianos dispersos pelas mais paróquias tinham própria paróquia de sua nação, qual em Lisboa era a do Loreto.”³⁴¹

Também em Roma haveria paróquias próprias para povos estrangeiros. As relações diretas que algumas confrarias italianas no mundo católico europeu mantinham com Roma, e as relações que Roma procurava construir com os reinos católicos podem explicar melhor esse fenômeno do que propriamente o trecho do Concílio citado, que se não proíbe, como alega o Cônego, também não orienta aos prelados a criação de paróquias próprias de um povo ou nação.³⁴² O parecer do Procurador Geral dos Índios sobre o caso é que, sendo o vigário de Abrantes um pároco de um povo, dos índios, este poderia ter ovelhas em outros territórios que não o da Vila de Abrantes, contanto que estes fossem índios. Poderia inclusive “atrair” ovelhas que vivessem no território do Ipitanga se estas viessem a se casar com índios.³⁴³ Enquanto que o pároco de Ipitanga não poderia “atrair” índios do território de Abrantes. Ele propõe, portanto, a interpretação de que Antônio Nogueira é pároco apenas dos índios e de quem viesse a casar com eles, retendo para a paróquia de Santo Amaro do Ipitanga os colonos que vivessem nas terras de índios,

³⁴⁰ O trecho ao qual o Cônego se refere diz o seguinte: “Também naquelas Cidades, e Lugares, onde as Igrejas Paroquiais não tem limites certos, nem os seus Reitores povo certo, a quem governem, mas administram sacramentos promiscuamente, a quem os pede, manda o santo Concílio aos Bispos, para mais segurarem a salvação das almas, que lhes estão encarregadas; que distinguindo o povo em certas Paróquias próprias, assinem a cada uma seu Pároco perpétuo, e particular, que as possa conhecer; e do qual solícitamente recebam os Sacramentos; ou se dê providência do melhor modo possível, segundo o requerer do lugar. E o mesmo procuraram se execute sem demora naquelas Cidades, e Lugares, onde não há Paróquias algumas; não obstante quaisquer privilégios, e costumes, ainda imemoriais”. Concílio de Trento, Sessão XXIV, Cap. XIII Um outro trecho citado pelo Procurador dos Índios, fala a respeito da proibição de se juntarem benefícios de dioceses diferentes. Ver: Concílio de Trento, Sessão XIV, Cap. 9. Ele o cita para ratificar a ausência de proibição de párocos de um só povo.

³⁴¹ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 141, doc. 10921.

³⁴² Sobre um breve histórico da criação da Igreja do Loreto, em Lisboa, as relações da Confraria de Loreto com Roma, e do alargamento dos privilégios e indulgências da paróquia de Nossa Senhora do Loreto a todos os italianos residentes nos territórios portugueses, ver: ALESSANDRINI, Nunziatella; CAVI, Sabina de. A Antiga Igreja de Nossa Senhora do Loreto da Nação Italiana em Lisboa (1518-1651) - Dados Arquivísticos e Algumas Hipóteses Sobre o Edifício de Filippo Terzi. *Revista de História da Arte*, nº11, Instituto de História da Arte - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas/UNL, 2014. p. 51-67.

³⁴³ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 141, doc. 10921.

economizando assim da Fazenda Real a despesa que teria para atender à reivindicação de compensação para o pároco do Ipitanga pela perda de fregueses.

A par dessas posições, o Reverendo Tesoureiro-Mor da Sé da Bahia, primeiro desembargador numerário da relação eclesiástica, dá seu parecer sobre o caso. Defende que a suplica do pároco do Santo Amaro do Ipitanga não procede, invocando o direito do rei, através do padroado, de agir da forma que melhor entender em relação à divisão das paróquias e dos paroquianos. Não cabendo, portanto, nenhuma avaliação de injustiça neste procedimento. Segundo ele, “o Sagrado Concilio Tridentino mandava assim diminuir a utilidade do vigário antigo, [pelo que] vinha a ser o que ponderava o reverendo suplicante inatendível... porque o seu prejuízo não era ponderável para ser ouvido.”³⁴⁴ Alegava também que o prejuízo com a perda daqueles fregueses era mínimo, por isso não digno de ponderação, além disso o Concílio de Trento permitia a diminuição de frutos e fregueses, quando necessário.³⁴⁵ Defendia que os fregueses colonos ficassem na paróquia de Abrantes pela falta de emolumentos dos índios, e pelo exemplo de civilidade que dariam aos mesmos. Argumenta, ainda, que pela “utilidade dos paroquianos é que se dividiam as freguesias e se multiplicavam os párocos”³⁴⁶, e que aqueles fregueses teriam interesse na separação por estarem mais próximos da igreja e ali poderem ouvir missa e receber os santos sacramentos, assim como ocorria no tempo dos jesuítas. Isso também os pouparia do gasto de 80\$000 réis para travessia do Rio Joanes para chegarem até a igreja matriz de Santo Antônio do Ipitanga.³⁴⁷ Por fim, aconselha que não se conceda nenhum ressarcimento do prejuízo pela perda dos fregueses.³⁴⁸

³⁴⁴ Idem.

³⁴⁵ Ao contrário do Cônego Procurador Geral dos Índios Bernardo Germano de Almeida, o Tesoureiro-Mor da Sé não diz a qual trecho do Concílio de Trento ele se refere para fazer tais afirmações. A passagem a qual ele pode estar se referindo deve ser a seguinte: “Mas naqueles lugares em que os paroquianos não possam, devido à distância dos lugares, ou por outra dificuldade concorrer sem grave incomodidade para receber os Sacramentos e ouvir os ofícios divinos, possam estabelecer novas paróquias, *ainda que haja oposição dos curas* ..., autorize-se também, à vontade do Bispo, aos sacerdotes que pela primeira vez se destinarem ao governo das igrejas recentemente erigidas, *participem suficientemente dos frutos que de qualquer modo pertençam à igreja matriz*, e se for necessário, possa obrigar ao povo cooperar com o suficiente para o sustento dos ditos sacerdotes...” Concílio de Trento, Sessão XXIV, Decretos de Reforma, Cap. IV, grifos nossos. Ademais o Concílio de Trento trata menos da criação e divisão de paróquias, e mais da união de igrejas ou benefícios, com o intuito de lhes assegurar maior rendimento quando necessário.

³⁴⁶ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 141, doc. 10921.

³⁴⁷ Isso nos remete à discussão anterior sobre os custos para fiéis e párocos se locomoverem para chegar até sua igreja matriz ou à casa dos fiéis enfermos. Se este valor se referir a um custo anual nas passagens do Rio Joanes, nem mesmo aqueles 40\$000 que Antônio Fraga recebe para canoa e cavalo (portanto apenas 20\$000 para canoa) seria o suficiente. A informação sobre isso infelizmente é limitada neste documento.

³⁴⁸ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 141, doc. 10921.

Para chegar a uma resolução, a Mesa solicita ao mesmo tesoureiro que informasse sobre o valor do prejuízo do pároco de Ipitanga com a perda daqueles fregueses que residiam e eram foreiros nas terras demarcadas dos índios, se estes se tornassem paroquianos da nova paróquia de índios. Para isso ele faz o seguinte cálculo: cruzando os dados do rol de paroquianos de Santo Amaro do Ipitanga do ano anterior, com o rol de foreiros das terras dos índios verificou-se que eram 76 os fogos ou famílias desanexas. Sendo que dessas, os pais ou cabeças das famílias além de pessoas forras agregadas eram de 168 pessoas, assim como entre *filhos famílias*³⁴⁹ e escravos eram 127 mais 7 escravos em terras de índios cujos donos não residiam lá. Além disso, em dois sítios, que agora ficavam no termo de Abrantes, se pagava o dobro de conhecenças, com 6 pessoas cabeças de casal e agregados e 16 *filhos famílias* e escravos, portanto se contariam estes duas vezes, totalizando 174 cabeças de casal e forros agregados mais 150 *filhos famílias* e escravos. No Arcebispado da Bahia se costumava pagar 0\$080 réis pela quaresma, cada pessoa forra, ou que fossem pais de família, ou agregados a eles, totalizando 13\$920 réis. Já os *filhos famílias* e escravos pagavam anualmente 0\$040 réis, totalizando 6\$000 réis, tendo uma soma final é de 19\$920 réis. Porém, como havia, segundo o Tesoureiro-Mor da Sé, uma variedade de costumes entre as freguesias, este número não era preciso. Valendo-se, assim, da consulta a vigários mais antigos, e informações diversas, considerando a “qualidade”³⁵⁰ dos paroquianos e que não haveria prejuízo algum de emolumentos de festas e irmandades, pois não havia na antiga igreja da missão, chegava à conclusão que o prejuízo

“seria com pouca diferença igual ao que acima ficara ponderado [19\$920] a respeito das conhecenças, e assim vinha concluir que todo o prejuízo que o suplicante poderia experimentar na recontada desanexação importaria um ano por outro 40\$000.”³⁵¹

Antes de dar o seu parecer, a Mesa ainda ouviu o relato do Juiz de Fora, que seguia a opinião do Tesoureiro-mor da Sé: no que diz respeito ao direito pelo padroado do rei dividir como bem entender as paróquias dos seus domínios, e também na facilidade que havia para os paroquianos de não precisarem atravessar o Rio Joanes para receber os sacramentos. Argumenta ainda que “não foram os benefícios criados para enriquecer

³⁴⁹ O que ele chama aqui de *filhos famílias* é o que nos referimos no capítulo anterior como pessoas solteiras de comunhão, ou seja, aqueles maiores de 14 (homens) e 12 (mulheres) anos que ainda eram solteiros/as.

³⁵⁰ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 141, doc. 10921.

³⁵¹ Idem. Na concepção do Tesoureiro-mor da Sé, o pé de altar (ou seja, emolumentos pagos em festas, missas etc.) teria o mesmo peso que as conhecenças pagas na ocasião da quaresma.

párocos, e só sim para utilizar as almas, bastando uma suficiente cômputo para sustentação do pároco, a qual ainda ficava, não obstante a divisão, com muita abundância”.³⁵² E sobre o ressarcimento que, se houvesse, o valor adequado seria o de 30\$000 réis anuais, visto que se ficava diminuído nas suas rendas, por outro lado também diminuía seu trabalho em “acudir a umas ovelhas tão apartadas do seu rebanho.”³⁵³

Vê-se que enquanto o Tesoureiro-Mor da Sé e o Juiz de Fora voltam sua preocupação para a facilidade do bem viver dos paroquianos, os párocos preocupam-se com as rendas advindas dos mesmos. Já o Procurador-Geral dos Índios constrói um argumento defendendo a demanda de Antônio Gonçalves, porém poupando a Fazenda Real de lhe pagar ressarcimento. Finalmente, a resolução da Mesa é que se dê 35\$000 réis anuais de compensação, visto que sua cômputo é de apenas 50\$000 réis, mas que se faça pela sua vida enquanto for pároco de Ipitanga e que seus sucessores não terão direito de fazer pedido semelhante. Esta resolução, no entanto, é feita após o Tribunal Especial do Conselho Ultramarino já ter deliberado sobre a expulsão dos foreiros portugueses das terras demarcadas para os índios, que comporiam a vila de Nova Abrantes. Estabelecia-se um prazo para os arrendatários realizarem as colheitas, quando então seriam expulsos. A exceção seria para aqueles que se encontravam nos confins da vila, isto para garantir alguma renda para a Câmara da nova vila.³⁵⁴ A justificativa para tal decisão se baseava num receio sobre a mistura dos dois povos, contrariando as intenções expressas pelas leis de 1755 que buscavam integrar os índios ao restante da sociedade colonial por meio de casamentos.³⁵⁵ Na época desta discussão, um dos ministros do Tribunal do Conselho Ultramarino, Bittencourt de Sá, informou sobre o número de foreiros nas terras da aldeia e os rendimentos deste foro: seriam cerca de 90 foreiros, que pagariam em torno de 130\$000 réis aos missionários.³⁵⁶ Não há certeza se os 76 fogos, utilizados no cálculo do Tesoureiro-Mor da Sé, já se restringia aos foreiros que permaneceriam nos confins da vila

³⁵² AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 141, doc. 10921

³⁵³ Idem.

³⁵⁴ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 138, doc. 10697. (Neste documento consta cópias dos relatos das atividades dos dois Tribunais, apesar da ementa do Projeto Resgate apresentar como se houvesse apenas os relatos das atividades do Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens).

³⁵⁵ Fabrício Lyrio dos Santos discute esta questão. Cf. SANTOS. *Da Catequese à Civilização*. op. cit. p. 104-108. Ver também, MARCIS. *A Integração dos Índios como Súditos do Rei de Portugal*. op. cit. p. 118-122.

³⁵⁶ AHU-CU, Bahia, Avulsos, cx. 138, doc. 10697. Vale lembrar que este pagamento em nada tem a ver com direitos paroquiais ou ofertas, e sim com o foro do uso da terra.

de Nova Abrantes, ou se referia ao total de foreiros que residiam até então nas terras demarcadas dos índios, equivalendo aos 90 foreiros da informação de Bittencourt de Sá.

Seja como for, importa observar como se portavam os párocos diante de suas demandas econômicas em relação aos seus fregueses. A quantidade e “qualidade” dos fregueses determinava em grande medida as condições econômicas da paróquia. Na verdade, conforme vimos na fala do pároco de Nova Abrantes, o termo “fregueses” se referia àqueles que contribuíam com a renda da paróquia, o que não incluía os índios isentos destas contribuições. A preocupação com a construção de uma malha paroquial mais adequada, criando novas paróquias, a partir da divisão das maiores e mais antigas, esbarrava, portanto, nesta economia dos fregueses, que se agravava caso envolvesse os índios – pobres e isentos de pagarem os direitos paroquiais. Diante da diminuição dos rendimentos advindos dos fregueses, os párocos tentavam ser ressarcidos dessas perdas por alguma ajuda de custo paga pela Fazenda Real, a que estamos nos referindo como “renda fixa”. O padre Antônio Gonçalves Fraga conseguiu tal ressarcimento, e não foi o único. Tal disputa por fregueses também ocorreu quando da criação da paróquia de índios de Nossa Senhora das Candeias da nova vila de Barcelos, desmembrada da de São Sebastião do Maraú, e também a da criação da Vila Nova de Santarém, desmembrada da de Camamu, localizadas na capitania de Ilhéus. Mais uma vez as disputas giravam em torno dos arrendatários não-índios residentes no termo da nova vila. Para estes casos, porém, houve uma resolução régia que ignorava a deliberação do Tribunal do Conselho Ultramarino na Bahia que instituiu a expulsão dos luso-brasileiros das vilas de índios.³⁵⁷ Assim, os novos párocos de índios de Nova Barcelos e de Nova Santarém tiveram como fregueses os arrendatários luso-brasileiros residentes nos seus respectivos termos. Também por decisão régia, houve um ressarcimento dos párocos das vilas de Camamu e Maraú condizente com os cálculos das perdas de rendas advindas daqueles mesmos fregueses – semelhante ao que demonstramos acima para o caso de Nova Abrantes X Santo Amaro de Ipitanga.³⁵⁸

Casos de ressarcimentos deste tipo, porém, não surgiram com a querela dos paroquianos que não geravam rendimentos para a paróquia, como eram os índios. Na verdade, o pedido de Antônio Gonçalves, se baseou num precedente ocorrido quando do desmembramento da freguesia do Rio Pardo e Preto, para a criação da freguesia de Santa

³⁵⁷ MARCIS. op. cit. p. 222. Veja no Apêndice aquelas paróquias de índios que teriam moradores luso-brasileiros no seu termo, gerando com isso algum pé de altar.

³⁵⁸ Ibidem, p. 224.

Anna do Caetité, em 1754.³⁵⁹ A nova freguesia do Rio Pardo e Preto, que se constituía em região mineradora, tinha uma cõngrua vinculada de 200\$000 réis, e o pároco da nova freguesia do Caetité reproduziria o mesmo valor de cõngrua. Na ocasião, o vigário do Rio Pardo e Preto teria ganho 300\$000 réis “pela sua vida”, pelo prejuízo que teve ao ser subtraído de fiéis que agora ofertavam na nova vigararia do Caetité.³⁶⁰ A renda de pé-de-altar e dos direitos paroquiais tinham um peso ainda maior em paróquias não coladas, em que o pároco não recebia cõngrua. Mas até mesmo nas paróquias coladas, onde se proviam párocos encomendados (recebendo cõngrua), sua posição era frágil, para reclamar de desmembramentos. Em 1793, quando da criação das freguesias de Monte Santo e Catu, o Arcebispo Antônio Corrêa defendeu que a primeira fosse desmembrada da de Jeremoabo, Itapororocas, Tucano e Jacobina Velha, e a segunda de Senhor do Bomfim da Mata e São Sebastião do Passé. Afirmava que “todas essas divisões podem já fazer, por não serem os párocos colados de quem se tira uma parte do seu território.”³⁶¹ Aqui, o próprio arcebispo reconhece que a divisão destas freguesias diminuiria a arrecadação dos vigários, porém, para ele “como disse Vossa Majestade, ... prepondera o espiritual dos paroquianos” em “detrimento do temporal” dos párocos³⁶². Prepondera a melhor malha paroquial para se atender melhor às necessidades espirituais dos súditos/fiéis – ou o controle maior das suas práticas –, em detrimento dos rendimentos paroquiais.

A tentativa de aumento das rendas paroquiais, por parte dos párocos, ganha terreno fértil sob as novas condições adversas presentes nas paróquias de índios. Assim, a cõngrua acima do valor de 50\$000 réis será uma compensação pela suma pobreza daqueles índios, e do costume de não se pagar benesses, conhecenças e pé-de-altar. Ainda assim, o valor de 100\$000 réis mais 25\$000 réis de guizamento, não foi maior pela condição peculiar de se ter casas – herdadas dos jesuítas – e passais. No caso dos passais, porém, apesar de ser invocado como condição ímpar dos párocos de índios, era uma realidade de outros vigários das demais freguesias – Antônio Rodrigues Nogueira mostra isto ao falar dos passais do pároco de Santo Amaro do Ipitanga, Antônio Gonçalves. Seja como for, tais

³⁵⁹ Data baseada em SILVA. Segadores e a Messe. op. cit. p. 70. Ver também Quadro 3 - Cronologia da criação de paróquias no Arcebispado da Bahia (séc. XVIII - 1822) no capítulo 1 desta dissertação.

³⁶⁰ AHU-CU, Bahia, Avulsos, 10921.

³⁶¹ AHU-CU, Bahia, Castro & Almeida, cx. 78, doc.15215.

³⁶² Idem.

condições e ressarcimento não eram vistos como suficientes pelo conjunto dos vigários do Arcebispado que continuavam por desprezar as paróquias de índios nos sucessivos concursos para provê-las ao longo do tempo. O próprio Antônio Rodrigues Nogueira, ameaça desistir da sua paróquia de Nova Abrantes, ao reconhecer “fisicamente não ter nela [na paróquia] nem com que me sustentar parcamente”³⁶³ – isso para voltar a paroquiar em Santo Estevão de Jacuípe, onde das 1350 almas “somente se contam 20 homens brancos; tudo o mais são Mulatos, Mamelucos, Mestiços, e escravatura de negros que plantam tabaco e criam alguns gados Vacuum e Cavalari”, sendo que “muitos dos próprios donos das Fazendas não residem nelas pela aspereza do País...”³⁶⁴. Era como sair do fogo para a frigideira.

O trato com a população ameríndia era um desafio por si só, que apenas amplificava o problema advindo da sua pobreza. Pela sua perícia no trato com os índios, quando foi missionário jesuíta, o padre Estevão de Souza recebeu uma cômputa maior, 200\$000 réis, para paroquiar em Nova Conceição do Almada dos Índios Grens. Se era difícil encontrar quem quisesse paroquiar entre os índios, mais difícil ainda seria entre os índios Grens, aldeados somente em 1755, pouco antes da reforma pombalina. Uma outra comunidade indígena peculiar também produziria uma cômputa diferenciada. Trata-se das aldeias de Pedra Branca e Caranguejo, que não eram administradas por jesuítas na época da reforma e também não tinham missionário algum até a data de 1759. Essas aldeias não participaram do mesmo processo de nomeação e estabelecimento de cômputa que as demais paróquias de índios, através dos Tribunais Especiais do Conselho e da Mesa, mas foram transformadas em paróquia com a denominação de Nossa Senhora de Nazareth³⁶⁵, com igreja matriz na aldeia de Pedra Branca e cujo termo incluiria a aldeia de Caranguejo.³⁶⁶ O arcebispo D. José Botelho de Matos nomeou o padre José da Silveira e Brito como pároco encomendado de Pedra Branca e Caranguejo, no dia 30 de Julho de 1759. Segundo ele, os próprios índios solicitaram a presença de um pároco para “viverem

³⁶³ AHU-CU, Bahia, Castro e Almeida, cx. 2, doc. 3745

³⁶⁴ AHU-CU, Bahia, Castro e Almeida, cx. 15, doc. 2699.

³⁶⁵ Em carta de 30 de Julho de 1759, o arcebispo relata ter recebido o Padre José da Silveira com informações sobre as Aldeias de Pedra Branca e Caranguejo, onde estaria sendo construída a matriz da nova igreja sob o orago de Nossa Senhora da Assumpção (AHU-CU, Bahia, Castro e Almeida, cx. 24, doc. 4480). Em 28 de Setembro de 1761, na ata de reunião entre o Governo interino e o Cabido para o estabelecimento da cômputa do pároco, já se trata da paróquia como sendo de Nossa Senhora de Nazareth (AHU-CU, Bahia, Castro e Almeida, cx. 29, doc. 5535).

³⁶⁶ Sobre a importância destes aldeamentos e a criação da paróquia de Nossa Senhora de Nazareth, Cf. SANTOS. *Da Catequese à Civilização*. op. cit. p.173-81.

bem”.³⁶⁷ O estabelecimento da sua cõngrua, porém, só ocorre em 1761, quando, após o pedido de renúncia de D. José Botelho de Matos³⁶⁸, o governo do arcebispado passa a ser exercido pelo Cabido, que determina em reunião do governo interino, que sua cõngrua fosse de 150\$000 réis “livres”.³⁶⁹ Por “livre” pode-se entender “líquidos”, ficando os guizamentos, fábrica e reparos da igreja a cargo da Fazenda Real, atentando para o fato de que o pároco “como os mais das outras aldeias de índios não tem ofertas nem benesses algum de forma que até o matrimônio e batizados se celebram sem se conferir coisa alguma” a eles.³⁷⁰ Além disso, o pároco deveria atender às duas aldeias que distam cerca de meia légua uma da outra “com breve e dispensa particular”.³⁷¹ Em outra carta, o Cabido ainda salienta a isenção dos encargos pela “esterilidade do país” e por não pagarem emolumentos os índios.³⁷² O caso de Pedra Branca e Caranguejo é peculiar por não se tratar nem de um aldeamento missionário indígena, e nem de uma paróquia colada de índios como as demais: trata-se de um curato encomendado de índios, por isso o estabelecimento diferencial da sua cõngrua pelo Cabido. Neste caso, o Cabido parece ser mais sensível à questão dos párocos de índios – e a dos párocos de curatos encomendados, que não recebiam cõngrua – estabelecendo para o padre José da Silveira e Brito uma cõngrua maior que aquelas de paróquias de índios coladas, usando, porém, dos mesmos argumentos referentes à pobreza dos índios. Também pesava na decisão de se prover pároco ali, e de este receber tal cõngrua, o fato de Pedra Branca e Caranguejo funcionarem como um entreposto militar, com seus membros recebendo soldo da Fazenda Real.³⁷³

Um documento produzido pelo arcebispo da Bahia, Antônio Corrêa, em 1799, nos permite fazer um breve balanço dos rendimentos das paróquias de índios, confirmando a situação que descrevemos durante o capítulo.³⁷⁴ Neste documento temos confirmado o valor estabelecido para o pároco de Nova Almada (200\$000 réis); e os de Nova Abrantes, Nova Soure e Nova Vila de Pombal (125\$000 réis).³⁷⁵ É-nos informado também os

³⁶⁷ AHU-CU, Bahia, Castro e Almeida, cx. 24, doc. 4480.

³⁶⁸ AHU-CU, Bahia, Castro e Almeida, cx. 25, doc. 4792-4795.

³⁶⁹ AHU-CU, Bahia, Castro e Almeida, cx. 29, doc. 5535.

³⁷⁰ *Idem.*

³⁷¹ *Idem.*

³⁷² AHU-CU, Bahia, Castro e Almeida, cx. 28, doc. 5395.

³⁷³ AHU-CU, Bahia, Castro e Almeida, cx. 24, doc. 4480.

³⁷⁴ AHU-CU, Bahia, Castro e Almeida, cx. 100, doc. 19526.

³⁷⁵ Os párocos que fizeram o requerimento em conjunto de aumento de cõngrua que analisamos anteriormente, e que tiveram o estabelecimento da cõngrua de 100\$000 mais 25\$000 de guizamentos, eram das seguintes paróquias: Nova Vila de Pombal, Nova Barcelos, Nova Olivença, Nova Santarém, Nova Soure e Nova Távora (Tomar). Também já vimos o caso do padre Antônio Rodrigues Nogueira da freguesia de Nova Abrantes com o mesmo valor de cõngrua.

valores estabelecidos para Tomar e Mirandela, aos quais ainda não havíamos nos referido, mas que seguem o padrão das demais paróquias de índios (125\$000 réis). Apresenta, porém, alguns valores novos: para Pedra Branca e Caranguejo, diz receber o pároco 173\$900 réis – supomos se tratar da conta de 150\$000 réis “livres” acrescido de 23\$900 réis de guizamentos³⁷⁶; também para os párocos de Santarém, Barcelos e Olivença cujas cômguas estabelecidas eram no valor de 125\$000 réis, aparece aqui como sendo de 140\$000 réis. Por fim, fala-nos da freguesia de São Fidélis, cujo pároco recebe cômgrua de 120\$000 réis – “Esta ultima deixando-as os Barbadinhos, passou a clérigo e o pároco há sido sempre encomendado, porque até aqui, quanto se repitam os editais para o concurso, não tem havido um só opositor.”³⁷⁷ O arcebispo confirma mais uma vez a informação de que “como nas vilas (e assim nas Aldeias) os Índios nada pagam aos párocos, por isso dá S. M. muito maior cômgrua que aos outros nas povoações ou freguesias de brancos.”³⁷⁸ Observa ainda que

“algumas destas [freguesias] tem mais estes e aqueles emolumentos por habitarem aí alguns portugueses, que não estão como os Índios, desobrigados de pagar o pároco, segundo o costume nas outras freguesias de brancos. Algumas destas mesmas paróquias recebem da Fazenda Real 25\$000 para canoa ou cavalo.”³⁷⁹

A peculiaridade da pobreza das populações aldeadas, e a sua isenção de pagar direitos paroquiais, nos remete a outro fator que pesa na composição dos rendimentos paroquiais e era bastante invocado nas estratégias de aumento destes: a quantidade e qualidade dos fregueses de cada paróquia. Enquanto os prelados, buscavam construir a malha paroquial mais apropriada da sua Diocese a partir da criação de novas paróquias, os párocos das paróquias mais antigas reclamavam da perda de seus fregueses para as novas circunscrições criadas. Com os fregueses iam junto suas ofertas de pé-de-altar, benesses e conhecimentos – tais rendas, advindas dos fregueses, costumavam constituir a maior parte do montante dos rendimentos paroquiais. Tal disputa por fregueses (e seus

³⁷⁶ Lembremos que o valor dos guizamentos, apesar de quase sempre ser de 25\$000 pode variar um pouco. Além disso, conforme dito anteriormente o estabelecimento do valor deste guizamento fora deixado a cargo da Fazenda Real, ao contrário da Cômgrua que foi estabelecida em reunião do governo interino com o Cabido.

³⁷⁷ AHU-CU, Bahia, Castro e Almeida, cx. 100, doc. 19526.

³⁷⁸ Idem.

³⁷⁹ Idem.

rendimentos) entre os párocos se agravava quando uma das partes poderia ficar apenas com fregueses que não pagavam os emolumentos, os índios. Envolvendo ou não a criação de paróquias de índios, tais disputas acabavam por criar uma compensação em forma de ajuda de custo para aquele pároco que perdeu fregueses com o desmembramento de sua paróquia. Assim, as estratégias dos párocos para aumento dos seus rendimentos passavam por encontrar um equilíbrio entre rendas fixas e rendas não-fixas. Como rendas fixas consideramos além da cômputa ordinária, os guizamentos e fábrica (voltadas para a manutenção do culto e da igreja), ajudas de custo para locomoção, ou outro tipo de acrescentamento como os ressarcimentos. Já as rendas não-fixas seriam aquelas advindas dos fregueses que contribuía com o pagamento dos direitos paroquiais e as ofertas de pé-de-altar, que formavam a principal renda paroquial. A depender da “qualidade” dos fregueses, no entanto, poderia ser mais vantajoso buscar empurrar esse equilíbrio para formas mais fixas. Foi o que ocorreu quando os párocos preferiram defender a manutenção da isenção do pagamento dos direitos paroquiais dos índios, buscando assim uma maior cômputa. A disputa pela isenção dos pagamentos dos dízimos e direitos paroquiais, com participação ativa dos próprios índios, ocorria, porém, a despeito das intenções postas no Diretório dos Índios de se aumentar a arrecadação dos tributos via cobrança de dízimos entre as populações ameríndias. A peculiaridade da realidade dos índios na Bahia produziu, portanto, efeitos não desejados pelo projeto pombalino original. Aliás, se as peculiaridades da realidade concreta irão moldando um projeto colonial diverso do pretendido pelo gabinete josefino, tão pouco é possível dizer que esta realidade tenha permanecido inalterada frente à política tentada pela Coroa. Da mesma forma, aquela cristandade pretendida pela Igreja Tridentina se fazia de difícil observação nessas paragens, entre outros motivos, pelas dificuldades que vimos aqui. Por outro lado, não é possível dizer que as estruturas do enquadramento religioso não se faziam presentes. O que se via mesmo era apenas o possível, o real composto pelas relações dos diversos agentes postados em suas posições no tabuleiro.

Considerações Finais

Os rendimentos paroquiais no Arcebispado da Bahia, no geral, se mantiveram estáveis, em níveis muito baixos, pela maior parte do período colonial. Após se instituir o valor oficial da porção cônica dos párocos no início do século XVII no valor de 50\$000 réis – além dos valores de guizamentos em 25\$000 réis e fábrica de 6\$000 réis –, tal rendimento não iria se modificar significativamente até 1835, quando o valor da cônica aumentou para 300\$000 réis.³⁸⁰ Enquanto isso, o elemento que fazia crescer as rendas paroquiais fundamentalmente eram as contribuições do fiéis, que naturalmente iam crescendo à medida que a paróquia se desenvolvia. Além disso, apenas um movimento de estabelecimento de ajuda de custo para locomoção dos párocos, que se verificou nas últimas décadas do século XVII e ao longo do XVIII, fez parte do aumento dos rendimentos paroquiais de forma significativa. Ainda assim, tal acréscimo, bem como os guizamentos e fábrica, tinha um destino previamente definido.

Os custos alimentares e de uso cotidiano malmente eram supridos com a cônica ordinária de 50\$000 réis, ao menos por volta de meados do século XVIII, conforme demonstramos. A respeito deste rendimento fixo havia algumas exceções: a paróquia de Nossa Senhora da Vitória, na Cidade da Bahia, tinha um benefício associado de 139\$020 réis de cônica e a de Sergipe Del Rey, 100\$000 réis – não há nenhum motivo aparente para esta diferenciação em relação às demais. Já aquelas duas freguesias localizadas na região das Minas, Caetitê e Rio Pardo e Preto, conforme já vimos, recebiam a cônica de 200\$000 réis, porém não recebiam os 25\$000 réis de guizamentos.³⁸¹ Na maioria das paróquias, porém, os custos para escravos, vestimenta e aluguel de casa estavam quase que exclusivamente dependentes dos emolumentos pagos pelos paroquianos. As rendas advindas das benesses, ofertas e pé-de-altar perfaziam em média $\frac{3}{4}$ da renda paroquial – a média dos rendimentos totais girava em torno de 400\$000 réis, sendo 100\$000 réis de cônica, guizamentos e ajuda de custo para locomoção (Ver Apêndice). Porém, das 93 freguesias da Capitania da Bahia, pouco mais da metade (48), tinha um rendimento anual

³⁸⁰ MATTOSO, Kátia M. Queirós. *Bahia, Século XIX: Uma Província no Império*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1992. p. 361-2.

³⁸¹ ACCIOLY, Ignácio. *Memórias Históricas e Políticas da Província da Bahia*. Tomo IV. Bahia: Tipografia do Correio Mercantil da Viúva de Precourt E. C., 1836. p. 92. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=WZAPAQAIAAJ&hl=pt-PT&pg=PP5#v=onepage&q&f=false>. Acessado em: 17 de Novembro de 2016.

abaixo da média. Dessas, 12 são paróquias de índios, sendo 4 exclusivamente de índios – ou seja, sem fregueses portugueses que paguem benesses, assim o rendimento paroquial é exclusivamente o da cômputo de 125\$000 réis. As reclamações de párocos de índios sobre a sua renda, bem como a pouca concorrência aos concursos para prover as paróquias de índios, demonstram o peso que os rendimentos advindos dos fiéis tinham. A quantidade e qualidade dos fregueses era fator fundamental na renda paroquial. Lavradores de mandioca, negros e pardos, trabalhadores das roças nos sertões, além dos próprios indígenas eram caracterizados pelos párocos como fregueses sem a “qualidade” necessária para suprir-lhes as demandas. Em algumas freguesias do sertão, os raros proprietários de terras abastados, residiam na Cidade, deixando para trás seus escravos e agregados a sustentar o pároco no interior. Santo Estevão do Jacuípe, do nosso conhecido Antônio Nogueira foi um exemplo deste tipo de freguesia do sertão. Segundo informa o Cônego Antônio Borges Leal, em finais do século XVIII, “quanto as conhecenças os pobres as não pagam, e dos que podem pagar, são muitos os que não querem já fazer, e isto sucede com mais frequência em várias freguesias do sertão.”³⁸² O cenário era diferente naquelas freguesias com forte traço comercial, com alguma urbanidade, e ligadas à atividade mineradora. Quinze freguesias (1/6 do total de freguesias da Capitania da Bahia) tinham um rendimento maior do que 540\$000 réis³⁸³, e estavam bem localizadas. Na Cidade eram três: Santana, São Pedro e Nossa Senhora da Conceição da Praia. No Recôncavo estão aquelas principais vilas ligadas à produção de açúcar, tabaco e mandioca: as freguesias da Vila de Santo Amaro, Vila de Maragogipe, e da Vila de Cachoeira, além de São Pedro do Rio Fundo. Ao Sul do Recôncavo outra importante freguesia ligada ao comércio da mandioca também aparece: a de Nossa Senhora de Nazareth de Jaguaripe. No Sertão de Baixo duas: Santo Antônio da Cotinguiba, principal produtora de açúcar fora do Recôncavo e, São José das Itaporocas, uma das maiores freguesias do Arcebispado e onde se localizava a Feira de Santa Ana, que em finais do século XVIII começará a desbancar a feira de Capoeira. No Sertão de Cima é onde está localizada a maior parte delas, é ai também, subindo o Rio São Francisco já encontrando o Rio das Velhas, que as atividades mineradoras são mais fortes e encontramos as freguesias de Caetité, Bom Sucesso e Almas, Urubu de Cima, e as mais rendosas do

³⁸² Ibidem, p. 82.

³⁸³ Valor do ponto médio dos rendimentos paroquiais, baseado nos valores presentes no quadro do Apêndice – a metade da diferença do maior rendimento (MR) para o menor rendimento (mr): $(MR - mr)/2$ ou $(1:200\$ - 120\$)/2$.

Arcebispado, a freguesia da Vila do Rio de Contas e do Rio Preto e Pardo. Nas paróquias com menos fregueses, os rendimentos eram menores, e vice-versa. Porém, a concentração de fregueses em torno da matriz poderia compensar a sua pouca quantidade. Era assim nas freguesias que viviam do comércio, Nossa Senhora de Nazareth de Jaguaripe é um exemplo deste tipo. Naquelas mais alargadas e rurais do sertão, porém, a dificuldade em se recolher as conhecenças e juntar o povo nas missas era tal que, mesmo com um número grande de fregueses, a situação se tornava difícil, São João Batista de Jeremoabo se encaixa bem neste perfil.³⁸⁴ Advinha desta relação, a disputa por fregueses na divisão de freguesias. Ao se criar novas circunscrições paroquiais era preciso ponderar entre o número de fregueses que a nova paróquia teria e o que ficaria na freguesia a ser desmembrada. Não se poderia tirar muitos fregueses do antigo pároco, ao mesmo tempo o novo pároco não poderia paroquiar entre poucos fregueses. Este cenário se agravava quando as freguesias envolvidas eram amovíveis, ou seja, sem confirmação régia e estabelecimento de cônica.

Frente a tais situações, os vigários buscavam reivindicar aumentos e ajudas de custo para melhor se sustentar. Também faziam o cálculo pragmático de missas e fiéis que precisavam ministrar para sobreviverem. Antes do estabelecimento pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia do valor das conhecenças, este era cobrado de acordo com o costume local, que estava sujeito ao arbítrio do pároco mediado pela aceitação da comunidade. A comunidade de paroquianos também se envolvia nas disputas pelos rendimentos paroquiais, seja reclamando um alívio das cobranças de emolumentos, seja cobrando da Coroa a reforma da sua igreja, além da sua própria contribuição em ofertas na sustentação do pároco. Este, por sua vez, não poderia aparentar ser sumamente pobre vivendo às custas dos fiéis, com perigo de terem sua autoridade questionada. Por fim, os prelados também incidiam nessas disputas, cobrando na Coroa um melhor sustento material das suas igrejas, buscando sempre que as engrenagens das estruturas do enquadramento funcionassem da melhor forma possível.

Todos esses agentes influíam e construía o catolicismo real, aquele realmente existente que diferia das prescrições tridentinas. A sobrevivência social e material desses agentes, por vezes, ditava as suas ações. Estas, porém, sempre eram mediadas também pela economia da salvação. O desejo do Estado Moderno português e da Igreja tridentina

³⁸⁴ Confira o índice de arrecadação das freguesias no Apêndice.

de uma sociedade disciplinada ficava sempre no devir. O devir do próprio processo de disciplinamento enfrentando suas contradições, materiais inclusive. O jogo de forças entre a disciplina imposta e o auto disciplinamento de um lado, e as necessidades materiais e relações de poder na esfera temporal de outro, conformava aquela sociedade. Ela produzia e ao mesmo tempo era produto deste jogo. Todas estas forças acabavam por demandar a Coroa, que prontamente aparecia como pretense juiz deste jogo, promovendo a justiça e a paz. Em outras palavras, a Coroa procurava manter a ordem das coisas que implicava na manutenção do jogo e de sua posição central nele.

APÊNDICE

Projeção de rendimentos paroquiais das freguesias pertencentes à Capitania da Bahia

Este Apêndice apresenta uma projeção dos rendimentos paroquiais da Capitania da Bahia, baseada num documento emitido a 13 de Fevereiro de 1798, elaborado pelo secretário da câmara eclesiástica, o Cônego Antônio Borges Leal, a pedido do então Governador D. Fernando José de Portugal que procurava responder à provisão do Conselho Ultramarino de 16 de Junho de 1797, que pedia informações acerca dos rendimentos das paróquias pertencentes à Capitania da Bahia. Este documento está transcrito no quarto Tomo das *Memórias Históricas e Políticas da Província da Bahia*³⁸⁵ de Ignácio Accioly. Nele encontramos uma lista com o valor estimado dos rendimentos de cada paróquia, com alguns detalhes acerca da cômputo, da ajuda de custo para locomoção, bem como do pagamento dos direitos paroquiais. Reproduzimos no Quadro a seguir as informações desta lista, mesclando-as com o que apuramos nos documentos analisados acima, e fazendo uma projeção dos rendimentos apenas das benesses, conhecenças e ofertas.

O Cônego diz que, apesar de pertencerem ao Arcebispado da Bahia, não constam na lista, por não fazerem parte da administração temporal da Capitania da Bahia, as freguesias de Itacambira, Água Suja, Chapada, Curvello e Vila do Fanado (Vila de N. Sra. Do Bom Sucesso de S. Pedro dos Fanados das Minas Novas do Araçuaí) – há uma nota de Accioly indicando que todas elas, inclusive Rio Pardo mas não Caetité, pertenceriam à comarca eclesiástica de Minas Novas, do Arcebispado da Bahia.

À lista fornecida pelo Cônego, acrescentamos ainda a informação referente à população de cada paróquia, fornecida por Luís dos Santos Vilhena em *A Bahia no Século XVIII*.³⁸⁶ A carta em que Vilhena escreve estas informações é de 1799, ou seja, do mesmo período

³⁸⁵ ACCIOLY, Ignácio. *Memórias Históricas e Políticas da Província da Bahia*. Tomo IV. Bahia: Tipografia do Correio Mercantil da Viúva de Precourt E. C., 1836. p. 82-95. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=WZAPAQAIAAJ&hl=pt-PT&pg=PP5#v=onepage&q&f=false>. Acessado em: 17 de Novembro de 2016.

³⁸⁶ “Mapa de todas as freguesias que pertence ao Arcebispado da Bahia cujos habitantes quanto ao temporal, são sujeitos ao governo da cidade e Capitania, com distinção das comarcas, e vilas a que pertencem; numero de fogos, e almas que em si continham há poucos anos para calcular-se a gente que comodamente poderiam dar para os corpos de tropa e guarnição da praça.” In: VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no Século XVIII*. Vol 2. Livro 2. Editora Itapuã: Salvador, 1969. p. 460-1 (Mapa em anexo).

da lista produzida pelo Cônego. Com o cruzamento dos dados referentes à população e aos rendimentos de pé de altar e direitos paroquiais é possível captar a capacidade de arrecadação de benesses, conhecenças e ofertas de cada paróquia. Nas paróquias de índios, não cruzamos estes dados, pois tivemos acesso apenas ao número de casais de índios (que não pagam direitos paroquiais), enquanto que o valor das benesses, conhecenças e ofertas, fornecidas para algumas dessas paróquias, são referentes aos não índios que eram fregueses nelas, sobre os quais não tivemos informação alguma de quantidade. Estabelecemos um índice que pudesse representar esta capacidade de arrecadação à qual chamamos de *índice de arrecadação* (i). O quociente entre a quantidade de paroquianos sobre a aqueles rendimentos ajuda a visualizar o quanto a paróquia é capaz de arrecadar dos seus paroquianos. A cada i almas, a paróquia arrecada 1\$000 réis, assim quanto mais próximo de 1 (um) for o valor de i , maior a capacidade da paróquia de arrecadar. Este índice, porém, não tem valor absoluto, mas sim relacional. Ou seja, só tem serventia como parâmetro de comparação entre uma e outra paróquia. Além disso, deve-se observar que quanto maior a população (acima de 5.000 habitantes) este índice tende a crescer mais (mais difícil se torna arrecadar), e quanto menor (abaixo de 1.000 habitantes) este índice tende a ser menor, mais próximo de 1 (é mais fácil arrecadar de uma população menor).

Quadro 12 - Rendimentos paroquiais (Capitania da Bahia final do séc. XVIII)

	Freguesia	Côngrua [CG]		Ajuda de custo para locomoção (Comparação)		Benesses, conhecenças e ofertas [B]	Projeção do Rendimento Total da Freguesia [RT]	Número de Almas [NA]	Índice de Rendimento [i]
		Côngrua Ordinária	Guizamento (provável)	Lista do Cônego [C]	Quadros 8, 9 e 10				
Freguesias da Cidade da Bahia e seus Subúrbios	Sé da Catedral	50\$000	25\$000			425\$	500\$	8.946	21
	N. Sra. da Conceição da Praia	50\$000	25\$000			605\$	680\$	8.017	13
	S. Pedro	50\$000	25\$000			545\$	620\$	6.680	12
	Santa Anna	50\$000	25\$000			485\$	560\$	4.170	8
	Sto. Antônio Além do Carmo	50\$000	25\$000			465\$	540\$	3.000	6
	SS. Sacramento do Pilar	50\$000	25\$000			355\$	430\$	4.119	11
	Rua do Paço	50\$000	25\$000			225\$	300\$	2.075	9
	N. Sra. Da Vitória	139\$020	25\$000			135\$980	300\$	1.582	11
	Das Brotas	50\$000	25\$000	20\$ cavalo	20\$	185\$	280\$	1.063	5
Da Penha	50\$000	25\$000		30\$	175\$	250\$	1.260	7	
Freguesias do Recôncavo	S. Bartolomeu de Pirajá	50\$000	25\$000	40\$ canoa e cavalo	40\$	145\$	260\$	897	6
	N. Sra. Do Ó de Paripe	50\$000	25\$000			145\$	220\$	644	4
	S. Miguel de Cotegipe	50\$000	25\$000	30\$ canoa e remeiros	30\$	145\$	250\$	1.316	9
	N. Sra. Da Piedade de Matuim	50\$000	25\$000	40\$ canoa	40\$	145\$	260\$	1.695	11
	N. Sra. Da Encarnação do Passé	50\$000	25\$000	30\$ cavalos	30\$	195\$	300\$	2.497	12
	S. Sebastião das Cabeceiras do Passé	50\$000	25\$000			295\$	370\$	1.956	6
	N. Sra. Do Socorro	50\$000	25\$000		25\$	205\$	280\$	2.500	12
	Madre de Deus do Boqueirão	50\$000	25\$000	30\$ canoa e remeiros	30\$	175\$	280\$	907	5
	N. Sra. Do Monte	50\$000	25\$000	40\$ cavalo e canoa		285\$	400\$	3.495	12
	S. Gonçalo de S. Francisco do Conde	50\$000	25\$000	40\$ canoa e cavalo	40\$	285\$	400\$	2.877	10
	N. Sra. Da Purificação da Vila de Santo Amaro	50\$000	25\$000	30\$ cavalo		595\$	700\$	5.782	9
	S. Pedro do Rio Fundo	50\$000	25\$000			825\$	900\$	4.827	5
N. Sra. Da Oliveira dos Campinhos	50\$000	25\$000		20\$	205\$	280\$	1.586	7	

Freguesias da Repartição do Sul	S. Domingos de Saubara	50\$000	25\$000	20\$ canoa	20\$	205\$	300\$	2.115	10
	S. Tiago do Iguape	50\$000	25\$000			325\$	400\$	3.671	11
	N. Sra. Do Rosário da Vila de Cachoeira	50\$000	25\$000			575\$	650\$	5.814	10
	S. Pedro de Muritiba	50\$000	25\$000	40\$ cavalo	40\$	385\$	500\$	4.012	10
	S. Bartolomeu da Vila de Maragogipe	50\$000	25\$000	20\$ canoa	20\$	485\$	580\$	5.684	11
	S. Felipe das Cabeceiras de Maragogipe	50\$000	25\$000			405\$	480\$	2.632	6
	N. Sra. Do Desterro do Outeiro Redondo	50\$000	25\$000	40\$ cavalo	40\$	285\$	400\$	2.947	10
	S. Gonçalo dos Campos da Cachoeira	50\$000	25\$000	25\$ cavalo	25\$	300\$	400\$	3.625	12
	S. Estevão de Jacuípe	50\$000	25\$000		30\$	205\$	280\$	1.354	6
	Santa Anna do Camisão	50\$000	25\$000			325\$	400\$	540	1
	N. Sra. De Nazareth da Pedra Branca	173\$920*	Incluso no valor da cõngrua			26\$080	200\$	20 casais	-
	Sta. Cruz da Ilha de Itaparica	80\$000 incluso translado	25\$000		30\$ translado	395\$	500\$	2.897	7
	Sto. Amaro de Itaparica	50\$000	25\$000	20\$ canoa	20\$	105\$	200\$	1.425	13
	N. Sra. Da Pirajuía	50\$000	25\$000		30\$	125\$	200\$	1.232	9
	N. Sra. Da Ajuda da Vila de Jaguaripe	50\$000	25\$000	30\$ canoa e remeiros	30\$	395\$	500\$	5.016	12
	N. Sra. Da Nazareth d' Jaguaripe	50\$000	25\$000	40\$ cavalo e canoa	40\$	515\$	630\$	1.213	2
	Sto. Antônio de Jequiricá	50\$000	25\$000			205\$	280\$	698	3
	Espírito Santo da Vila de Boipeba	50\$000	25\$000			225\$	300\$	2.898	12
	S. Fidélis**	120\$*	Incluso no valor da cõngrua			-	120\$	250	-
	N. Sra. Do Rosário da Vila de Cairú	50\$000	25\$000	40\$ canoa e remeiros	40\$	385\$	500\$	2.102	5
Sto. André da Vila de Santarém	125\$*	Incluso no valor da cõngrua			15\$	140\$	160 casais	-	
N. Sra. Da Assumpção da Vila de Camamu	50\$000	25\$000	40\$ canoa	40\$	465\$	580\$	2.118	4	
N. Sra. das Candeias da Vila de Barcelos	125\$*	Incluso no valor da cõngrua			15\$	140\$	86 casais	-	
S. Sebastião da Vila de Marau	50\$000	25\$000			155\$	230\$	1.823	11	

Freguesias do Sertão de Baixo	S. Miguel da Barra do Rio de Contas	50\$000	25\$000	25\$ canoa	25\$	170\$	270\$	1.646	9
	Sta. Cruz da Vila de S. Jorge dos Ilhéus	50\$000	25\$000	30\$ canoa e cavalo		175\$	280\$	1.227	7
	N. Sra. Da Escada da Vila de Olivença	125\$*	Incluso no valor da cõngrua			15\$	140\$	130 casais	-
	N. Sra. Da Conceição da Vila de Almada**	200\$*	Incluso no valor da cõngrua			-	200\$	95 casais	-
	S. Boaventura do Poxim	50\$000	25\$000			75\$	150\$	623	8
	Sto. Amaro da Ipitanga	50\$000	23\$000	40\$ cavalo e canoa	40\$	187\$	300\$	3.036	16
	Espírito Santo da Vila de Abrantes	125\$*	Incluso no valor da cõngrua	20\$ cavalo	20\$	85\$	230\$	140 casais	-
	S. Pedro da Torre	50\$000	25\$000			205\$	280\$	835	4
	Senhor do Bomfim da Mata	50\$000	25\$000			225\$	300\$	851	3
	Santa Anna do Catu	50\$000	25\$000			305\$	380\$	-	-
	N. Sra. Do Monte do Itapicuru da Praia	50\$000	25\$000		30\$	225\$	300\$	1.880	8
	Espírito Santo de Inhambupe	50\$000	25\$000			425\$	500\$	1.482	3
	S. José das Itapororocas	50\$000	25\$000	10\$ cavalo	25\$	1:015\$	1:100\$	5.017	4
	S. João da Vila da Água Fria	50\$000	25\$000			325\$	400\$	2.363	7
	N. Sra. De Nazareth da Vila de Itapicuru de Cima	50\$000	25\$000	40\$ canoa e cavalo	40\$	365\$	480\$	1.728	4
	N. Sra. Da Conceição da Vila de Soure	125\$*	Incluso no valor da cõngrua			75\$	200\$	110 casais	-
	N. Sra. Do Socorro da Vila do Tomar	125\$*	Incluso no valor da cõngrua			75\$	200\$	60 casais	-
	Vila de Mirandela	125\$*	Incluso no valor da cõngrua			55\$	180\$	100 casais	-
	Santa Tereza da Vila de Pombal	125\$*	Incluso no valor da cõngrua			75\$	200\$	110 casais	-
Santa Anna do Tucano	50\$000	25\$000			205\$	280\$	1.734	8	
N. Sra. Dos Campos do Rio Real	50\$000	25\$000		20\$	75\$	250\$	1.722	22	

	N. Sra. Da Vila da Abadia	50\$000	25\$000	40\$ cavalo e canoa		285\$	400\$	2.874	10
	Santa Luzia da Estancia	50\$000	25\$000	20\$ cavalo		385\$	480\$	1.786	4
	N. Sra. Da Piedade da Vila do Lagarto	50\$000	25\$000			325\$	400\$	2.342	7
	N. Sra. Da Conceição do Monte Santo	50\$000	25\$000			225\$	300\$	-	-
	S. João Batista do Jeremoabo	50\$000	25\$000		40\$	185\$	260\$	1.822	9
	Santo Antônio e Almas da Vila de Itabaiana	50\$000	25\$000	20\$ cavalo		255\$	350\$	1.764	6
	N. Sra. Da Vitória da Cidade de Sergipe d'El-Rei	100\$	25\$000			375\$	500\$	3.247	8
	N. Sra. Do Socorro da Cotinguiba	50\$000	25\$000	40\$ cavalo e canoa		585\$	700\$	3.120	5
	Sto. Amaro das Brotas	50\$000	25\$000			405\$	480\$	1.013	2
	Jesus Maria José e S. Gonçalo do Pé do Banco	50\$000	25\$000			325\$	400\$	1.162	3
	Sto. Antônio do Urubu de Baixo	50\$000	25\$000	30\$ canoa e remeiros	30\$	375\$	480\$	1.018	2
	Sto. Antônio da Vila Nova do Rio S. Francisco	50\$000	25\$000			285\$	360\$	1.013	3
	Aldeia de Água Azeda**	150\$*	Incluso no valor da cõngrua			-	150\$	-	-
Freguesias do Sertão de Cima	S. Sebastião de Sincorá	50\$000	25\$000			265\$	340\$	-	0
	Sto. Antônio da Vila da Jacobina	50\$000	25\$000	32\$ cavalo	32\$	293\$	400\$	2.210	7
	Sto. Antônio da Jacobina Velha	50\$000	25\$000			425\$	500\$	3.120	7
	Sto. Antônio do Pambú	50\$000	25\$000			325\$	400\$	1.019	3
	S. José da Barra de Santo Sé	50\$000	25\$000	40\$ cavalo e canoa		335\$	450\$	2.023	6
	Sr. Do Bom Jesus do Xique-Xique	50\$000	25\$000			325\$	400\$	-	-
	Sto. Antônio do Urubu de Cima	50\$000	25\$000			605\$	680\$	3.425	5
	SS. Sacramento da Vila do Rio de Contas	50\$000	25\$000			1:125\$	1:200\$	3.223	2
	Santa Anna do Caetité	200\$***	Não recebe			400\$	600\$	1.018	2
	N. Sra. Da Conceição do Rio Pardo	200\$***	Não recebe			1:000\$	1:200\$	1.924	1
Sto. Antônio da Boa Vista	200\$**	Incluso no valor da cõngrua			-	200\$	-	-	

	N. Sra. Da Conceição de Morrinhos	50\$000	25\$000			375\$	450\$	2.123	5
	Bom Sucesso e Almas	50\$000	25\$000			585\$	660\$	1.982	3
	Total Média					27:727\$000 303\$140	36:510\$000 398\$817		Média: 7,5

* Paróquia de Índios. Acompanha a observação de que há alguns fregueses portugueses que, ao contrário dos índios, pagam benesses.

**Paróquia de Índios que não tem fregueses portugueses.

*** Pelo pagamento da Fazenda Real dos 200\$000, não recebe os 25\$000 de guizamentos.

FONTES MANUSCRITAS

Arquivo Público do Estado da Bahia

Colônia, Religião, Caderno 1 - Igrejas - Cartas de Apresentação de Vigários, Maço 614, 2 de Julho de 1718.

Cartas Régias, Vol. 30, doc. 4A.

Arquivo Histórico Ultramarino – Conselho Ultramarino

Bahia

Luiza da Fonseca

Cx. 26: doc. 3182; doc. 3183.

Castro & Almeida

Cx. 15: doc.2666 (e anexos); doc. 2677; doc. 2691; doc. 2699; doc. 2700; doc. 2708; doc. 2711; doc. 2717. Cx. 20: doc. 3637; doc. 3670; doc. 3685-6; doc. 3738; doc. 3745. Cx. 21: doc. 3883; doc. 3924. Cx. 22: 4115. Cx. 23: doc. 4255-6. Cx. 24: doc. 4480-1. Cx. 25: doc. 4792-5. Cx. 28: doc. 5395; doc. 5398. Cx. 29: doc. 5421; doc. 5534-5. Cx. 34: doc. 6429-31. Cx. 35: doc. 6508. Cx. 40: doc. 7557. Cx. 43: doc. 7972. Cx. 44 doc. 8215. Cx. 46: doc. 8552; doc. 8578; doc. 8642; doc. 8691. Cx. 49: doc. 9147. Cx. 51: doc. 9493. Cx. 55: doc. 10653. Cx. 57: doc. 10907. Cx. 78: doc.15215. Cx. 90: doc. 17491. Cx. 100: doc. 19526. Cx. 133: doc. 26326; doc.26329-33.

Avulsos

Cx. 7: doc. 609. Cx. 8: doc. 697. Cx. 10: doc. 809. Cx.12: doc. 988. Cx. 15: doc. 1276. Cx. 16: doc.1347. Cx. 18: doc. 1590; doc. 1592. Cx. 19: doc. 1699; doc. 1730; doc. 1733; doc. 1735-6. Cx. 20: doc. 1781; doc. 1830. Cx. 21: doc. 1847. Cx. 22: doc. 1964. Cx. 25: doc. 2285. Cx. 27: doc. 2432; doc. 2454; doc. 2459; doc. 2464. Cx. 30: 2691. Cx. 32: 2691. Cx. 32: 2889. Cx. 34: doc. 3084. Cx. 37: doc. 3399. Cx. 41: doc. 3727; doc. 3735. Cx. 42: doc. 3759. Cx. 44: doc. 3892; doc. 3935. Cx. 46: doc. 4087-8; doc. 4100. Cx. 47: doc. 4192. Cx. 48: 4242. Cx. 53: 4602. Cx. 54: doc. 4676. Cx. 59: doc. 5086-7. Cx. 60: doc. 4630.. Cx. 66: doc. 5568. Cx. 74: doc. 6188. Cx. 77: doc. 6409, 6448. Cx. 80: 6658. Cx. 98: doc. 7751. Cx. 122: doc. 9539. Cx. 137: doc. 10623; doc. 10636. Cx. 138: doc. 10649; doc. 10652; doc. 10668; doc. 10670; doc. 10675; doc. 10680; doc. 10681-4; doc. 10686-7; doc. 10689; doc. 10690; doc. 10692; Doc. 10696; doc. 10697; doc. 10701; doc. 10706. Cx. 141: doc. 10920-2. Cx. 164: doc. 12457. Cx. 166: doc. 12554. Cx. 170: doc. 12861. Cx. 192: doc. 14043. Cx. 93: doc. 14105.

Minas Gerais

Cx. 51: doc. 35. Cx. 53: doc. 92. Cx. 54: doc. 26. Cx. 58: doc. 15. Cx. 61: doc. 70. Cx. 62: docs. 41, 49, 90, 102, 114. Cx. 66: docs. 2, 65, 71. Cx. 68: doc. 20. Cx. 69: docs. 50, 63. Cx. 71: docs. 50, 70. Cx. 74: doc. 53.

Códices

Doc. 1206

Doc. 1276

Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro

Códice E-278, - Ordens Régias 1681-180:

Doc. 115: Lixboa 16 de Fevereiro de 1718 Sobre a taxa certa que Se por aos Parochos das Minas e que hão de levar de conhecenssa e não pelo excessivo presso que elles poem a Seu arbítrio [f. 52v-53].

Doc. 116: Lixboa 16 de Fevereiro de 1718 Ordem que Sua Magestade mandou ao Governador de São Paulo sobre as conhecencias dos vigarios e Se publicou nas Minas [f. 53-54].

Doc. 124: Lixboa 27 de Janeiro de 1719 Sobre Se darem ao Parocho das minas a Sua Congrua certa de 200 réis por taixação certa que Se pos; para não levarem conhecenças exorbitantes [f. 57v].

Doc. 412: Requerimento que Se fes por petição Sobre os Parochos das freguesias desta Cidade a Sua Magestade para que Se [Collem] com a Congrua de duzentos mil reis [f. 185v] e

Doc. 413: Ordem que Sua Magestade mandou para o Senhor Bispo informar com o Seu parecer Sobre o requerimento dos Parochos das freguezias deste Reconcavo Sobre Serem Colladas as Suas Igrejas Com o acrescmentamento da Congrua de duzentos mil réis de 11 de novembro de 1749 [f. 185v].

Arquivo Nacional (Brasil)

Códice 539, v.4.

RIO. Ministério do Império, Códice 512.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Portugal)

Mesa de Consciência e Ordens, Padroados do Brasil, Bahia, maço. 1 (sem numeração):

“Sobre reforma da igreja de Nossa Senhora de Nazaré, de 1763.”

“Consulta sobre o pedido do padre João Batista dos Santos, vigário colado da Matriz da Madre de Deus de Pirajuía deste Arcebispado, pedido acrescimo de ordenado para sustentar cavalo e canoa.”

“Consulta sobre o pedido do padre Miguel Bonfim da Cunha sobre ajuda de custo para transporte.”

“Consulta sobre o pedido do padre Januário José de Souza, vigário colado da Matriz de São João Batista de Jeremoabo, de 26 de Abril de 1755.”

“Consulta sobre ajuda de custo ao vigário da Igreja da Nova Abrantes do Arcebispado da Bahia, para ter pronto um cavalo, pago pela Real Fazenda, 18 de Agosto de 1773. (Anexo).”

“Consulta sobre o pedido do padre Francisco Ferreira da Rocha, vigário da freguesia de São Domingos de Saubara.”

“Parecer do Provedor Mor da Fazenda do Ultramar sobre requerimento dos moradores da freguesia de Nossa Senhora do Socorro da Cotinguiba, de 22 de Agosto de 1756.”

FONTES IMPRESSAS

“Alvará de 8 de maio de 1758”. In: SILVA, António Delgado da. *Collecção da Legislação Portuguesa: desde a última Compilação das Ordenações – Legislação de 1750 a 1762*. Lisboa: Typografia Maignense, 1830. p.604.

Disponível em:

http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verlivro.php?id_parte=105&id_obra=73&pagina=849.

“Alvará de 4 de abril de 1755”, in SILVA, António Delgado da, *Collecção da Legislação Portuguesa - desde a última Compilação das Ordenações - Legislação de 1750 a 1762*, Lisboa: Typografia Maignense, 1830, pp.367 e 368.

Disponível em:

http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verlivro.php?id_parte=105&id_obra=73&pagina=503.

“Lei de 6 de junho de 1755”. In: SILVA, António Delgado da. *Collecção da Legislação Portuguesa: desde a última Compilação das Ordenações - Legislação de 1750 a 1762*. Lisboa: Typografia Maignense, 1830. p.369-376.

Disponível em:

http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verlivro.php?id_parte=105&id_obra=73&pagina=506.

SILVA, Ignácio Accioly de Cerqueira. *Memórias Históricas e Políticas da Província da Bahia*. Tomo III-IV. Bahia: Tipografia do Correio Mercantil da Viúva de Precourt E. C., 1836.

Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=WZAPAQAIAAJ&hl=pt-PT&pg=PP5#v=onepage&q&f=false>

CALDAS, Jose Antônio. *Notícia geral de toda esta capitania da Bahia desde o seu descobrimento até o presente ano de 1759*. Edição fac-similar. Salvador: Tipografia Beneditina, 1951.

DA VIDE, D. Sebastião Monteiro. “Notícias do Arcebispado da Bahya, para se poder suplicar a S. Magestade em favor do Culto Divino, e da Salvação das Almas” In: SILVA, Cândido da Costa e (org.). *Notícias do Arcebispado de São Salvador da Bahia*. Salvador: Fundação Gregório de Matos, 2001.

DA VIDE, D. Sebastião Monteiro, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

FRANCA, Gonçalves Soares. “Dissertação da história eclesiástica do Brasil (1724)” (Transcrição) In: CASTELLO, José Aderaldo. *O Movimento Academicista do Brasil*. Vol. 1. Tomo V. São Paulo: Conselho Federal de Cultura, 1971.

IGREJA CATOLICA. Concílio de Trento, 1545-1563. Decretos e determinacoes do sagrado Concilio Tridentino que deuem ser notificadas ao pouo, por serem de sua obrigação, E se hão de publicar nas Parrochias. Por mandado do serenissimo Cardeal Iffâte Dom He[n]rique Arcebispo de Lisboa, & Legado de latere. - Foy acrece[n]tada esta segu[n]da ediçã[m]por mandado do dito Senhor, com os capitulos das confrarias, hospitaes & administradores delles. - Lisboa : por Francisco Correa, 18 Setembro 1564.

- [24] f. ; 8° (21 cm). Disponível em: <http://purl.pt/15158>.

PORTUGAL, *DIRETÓRIO* que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário, de 3 de maio de 1757. In: SILVA, A. D. *Collecção da legislação portugueza: desde a última compilação das ordenações*. Vol. 1. Legislação de 1750 a 1762. Lisboa: Na TypografiaMaignense, 1828. Disponível em: <http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/26519>

VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia do Século XVIII*. Livro II. Salvador: Ed. Itapuã, 1969.

Referências Bibliográficas

ALESSANDRINI, Nunziatella; CAVI, Sabina de. “A Antiga Igreja de Nossa Senhora do Loreto da Nação Italiana em Lisboa (1518-1651) - Dados Arquivísticos e Algumas Hipóteses Sobre o Edifício de Filippo Terzi”. **Revista de História da Arte**, nº11, Instituto de História da Arte - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas/UNL, 2014. p. 51-67

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os Índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

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

_____, Carlos Moreira de (dir.). **História Religiosa de Portugal**, vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

BACELAR, Jeferson; MOTT, Luiz. **A Comida Baiana: Cardápios de um Prisioneiro Ilustre (1763)**. Salvador: EDUFBA, 2016.

BARBOSA, David Sampaio, GOUVEIA, Antônio Camões, PAIVA, José Pedro (coord.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas Conquistas: Olhares Novos**. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2014.

BETHENCOURT, Francisco, CHAUDHURI, Kirti N. (orgs), **História da Expansão Portuguesa**. Vol 1. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998.

BOXER, Charles. **A Idade do Ouro do Brasil: 1695 – 1750, dores de crescimento de uma sociedade colonial**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963

BRUNET, Luciano Campos. **De Aldeados a Súditos: Viver, trabalhar e resistir em Nova Abrantes do Espírito Santo Bahia 1758-1760**. Dissertação (Metrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFBA, Salvador, 2008.

CANCELA, Francisco. **De projeto a processo colonial: índios, colonos e autoridades régias na colonização reformista da antiga Capitania de Porto Seguro (1763/1808)**, Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFBA, Salvador, 2012.

CARDIM, Pedro. “Centralização Política e Estado na Recente Historiografia sobre o

Portugal do Antigo Regime”, **Nação e Defesa**, Outono 98, Nº 87, 2º Série. pp. 129-158.

_____. “Religião e Ordem social – Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime”. **Revista de História das Ideias**. Vol. 22. 2001.

CARVALHO, Joaquim Ramos de. “A jurisdição episcopal sobre leigos em matéria de pecados públicos: as visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas de Antigo Regime.” **Revista Portuguesa de História**. Coimbra: 1990. pp. 121-163.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

COSTA, João Paulo Oliveira e; OLIVEIRA, Pedro Aires; RODRIGUES, José Damião. **História da Expansão do Império Português**. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2014.

DELUMEAU, Jean. **El Catolicismo de Lutero a Voltaire**. Barcelona: Editorial Labor, 1973.

_____, Jean. **A Civilização do Renascimento**. Vol. I. Lisboa: Ed. Estampa, 1994.

DOMINGUES, Ângela. **Quando os Índios eram vassalos: Colonização e Relações de Poder no Norte do Brasil na Segunda Metade do Século XVIII**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Outras Margens, 2000.

FARIAS, Terezinha Flôr de Jesus. **Maragogipe: Da Villa de São Bartholomeu à “Cidade Histórica” (Entre o “Colonial” e o “Moderno”)**. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Salvador, 2010.

FEITLER, Bruno. **Nas Malhas da Consciência: Igreja e inquisição no Brasil**. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007.

_____; SOUZA, Evergton Sales. “Estudo Introdutório” In: DA VIDE, D. Sebastião Monteiro, **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

_____. **A Igreja no Brasil**. Normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do arcebispado da Bahia. São Paulo, Editora da UNIFESP, 2011.

FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). **O Brasil Colonial (1720 – 1821)**.

Vol. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

FONSECA, Cláudia Damasceno. **Arraiais e Vilas D’El Rei: Espaço e Poder nas Minas Setecentistas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

GENÊT, Jean-Philippe. “La genèse de l’État moderne [Les enjeux d’un programme de recherche]”. In: **Actes de la recherche em sciences sociales**. Vol. 118, juin 1997. pp. 3-18.

GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOMES, João Pedro. “Conflitos políticos em torno do pão de São Tomé: o provimento da cidade de Salvador em farinha de mandioca na virada do século XVII para o século XVIII”. **Anais de História de Além-Mar XV**, 2014.

HESPANHA, António Manoel. **Às Vésperas do Leviathan: Instituições e poder político Portugal – Séc. XVII**. Coimbra: Livraria Almedina, 1994.

HILL, Christopher. **O Mundo de Ponta-Cabeça: Ideias Radicais Durante a Revolução Inglesa de 1640**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HSIA, Ronald Po-Chia. “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII” (Traducción de Ignasi Fernández Terricabras), **Manuscrits**, 25, 2007. pp. 29-43.

JOHNSON, Harold. **Camponeses e Colonizadores: Estudos de História Luso-Brasileira**. Lisboa: Editora Estampa, 2002.

MACHADO, Emily. **Mulheres Inquietas: bigamia feminina no Atlântico português (XVI-XIX)**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2016.

MARCOCCI, Giuseppe. **A Consciência de um Império: Portugal e o Seu Mundo (Sécs. XV-XVII)**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

_____, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. **História da Inquisição portuguesa (1536-1821)**. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.

MARCIS, Teresinha. **A Integração dos Índios como Súditos do Rei de Portugal: uma análise do projeto, dos autores e da implementação na capitania de ilhéus, 1758-1822**. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de

Filosofia e Ciências Humanas, UFBA, 2013.

MARQUES, Guida; SILVA, Hugo Ribeiro da; SOUZA, Evergton Sales (orgs.). **Salvador da Bahia**: retratos de uma cidade atlântica. Salvador: Edufba, 2016.

MARQUES, H. de Oliveira; SERRÃO, Joel (org.). **O Império Luso-Brasileiro**. Vols. VI, VII e VIII. Lisboa: Editorial Estampa, 1992.

MATTOSO, Kátia M. Queirós. **Bahia, Século XIX**: Uma Província no Império. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1992. pp. 361-2.

MENDES, Ediana. **Festas e Procissões Reais na Bahia Colonial Séculos XVII e XVIII**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2011.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo. **D. José** – Nas Sombras de Pombal, Lisboa: Temas e Debates, 2008.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes, “As Reformas Religiosas na Europa Moderna - notas para um debate historiográfico”. In: **Varia História**. Belo Horizonte, vol. 23, nº 37, Jan/Jun 2007. pp. 70-150.

OLIVEIRA, D. Oscar de. **Os Dízimos Eclesiásticos no Brasil**: nos períodos da colônia e do Império. Belo Horizonte: Universidade de Minas Gerais, 1964.

OLIVAL, Fernanda. **As Ordens Militares e o Estado Moderno**: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641 – 1789). Lisboa: Estar Editora, 2001.

_____. “Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal”. *Cadernos de Estudos Sefarditas*. Lisboa, nº 4, 2004. pp. 151-182

_____. “La economía de la merced en la cultura política del Portugal Moderno”, In: **De Re Publica Hispaniae**: una vindicación de la cultura política en los Reinos Ibéricos en la primera Modernidad. Madrid, Sílex, 2008. pp. 389-407.

PAIVA, José Pedro. “Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino”. **Penélope**. n. 25, 2001. pp. 41-63.

_____. **Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

_____. “El estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado – Contaminaciones, dependencias y disidencia entre la monarquía y la Iglesia del reino de Portugal (1495-

1640)”. **Manuscripts**. 25, 2007. pp. 45-57.

PALOMO, Federico. “Disciplina christiana: Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna”. **Cuadernos de Historia Moderna**. 0.0 18, Madrid: Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, 1997. pp. 119-136.

_____, Federico. **A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700**. Lisboa: Livros Horizonte, 2006

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. De como se Obter Mão-de-Obra Indígena na Bahia entre os Séculos XVI e XVIII. **Revista de História**, São Paulo: Edusp, 1993/1994.

PRODI, Paolo. “Cristianismo, modernidade política e Historiografia”. In: **Revista de História da USP**. nº160, 1º semestre de 2009. 107-130.

PROSPERI, Adriano. **Dar a alma: História de um infanticídio**. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

PUNTONI, Pedro Luís. **A Guerra dos Bárbaros: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão do Nordeste do Brasil (1650-1720)**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 2002.

RODRIGUES, Aldair Carlos. **Poder Eclesiástico e Inquisição no Século XVIII Luso-Brasileiro: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social**. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012.

RUBERT, Mons. Arlindo. **A Igreja no Brasil**. Vols. I, II e III, Santa Maria, Palotti, 1982-1988.

SANTOS, Fabricio Lyrio. **Da Catequese à Civilização: Colonização e Povos Indígenas na Bahia (1750-1800)**. Cruz das Almas: Editora UFRB, 2014.

SANTOS, Marcio Roberto Alves dos. **Fronteiras do sertão baiano: 1640-1750**. 2010. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

SANTOS, Patrícia Ferreira dos. **Poder e palavra: discursos, contendas e direito de padroado em Mariana (1748-1764)**. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras, e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2007.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial**.

1550-1835. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SEGURADO, Eva María ST. Clair. La cuestión de los ritos chinos y malabares: desobediencia e idolatria em la companhia de Jesús. **Hispania Sacra**, 54, n. 109, 2002. pp. 109-140.

SELL, Carlos Eduardo. “Racionalidade e Racionalização em Max Weber”. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 27, n° 79, junho, 2012. pp. 153-233.

SILVA, Cândido da Costa e. **Roteiro da Vida e da Morte: Um Estudo sobre o Catolicismo do Sertão da Bahia**, São Paulo, Ed. Ática, 1982.

_____. **Os segadores e a messe: O clero oitocentista na Bahia**. Salvador, Edufba, 2000.

SILVA, Hugo Ribeiro da. **O Cabido da Sé de Coimbra: os homens e a instituição, 1620-1670**. Lisboa: ICS, 2010.

SOUZA, Evergton Sales. **Jansénisme et Réforme de l’Eglise dans l’Empire Portugais: 1640 à 1790**. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004.

_____. “Igreja e Estado no Período Pombalino”. In: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Cláudia (orgs.). **A Época Pombalina no Mundo Luso-Brasileiro**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015. pp. 277- 306.

_____. “Sobre o governo eclesiástico na América portuguesa, Séculos XVI e XVII”. In: ATALLAH, Claudia C. A.; SANTOS, Patrícia F. (org.). *Justiça, Governo e Bem Comum*. Belo Horizonte: Editora Prismas, 2016, no prelo.

_____. “Structures de l’encadrement du christianisme au Brésil. L’Église diocésaine”. Trabalho inédito.

TAVARES, Luís Henrique Dias. “Aspectos sócio-econômicos das vilas criadas em 1758”. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia**. n. 83, 1961/1967. pp. 89-93.

_____. **História da Bahia**, 10ª ed. Salvador/São Paulo, Edufba/Ed. Unesp, 2001.

TEIXEIRA DA SILVA, F. C. “Pecuária, sertões e a formação do mercado interno no Brasil”. **Revista Sociedade e Agricultura** (CPDA/UFRJ), Rio de Janeiro, v. 8, n.1, 1997. pp. 119-156.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

VEIGA, Mons. Eugênio de Andrade. **Os Párocos no Brasil no Período Colonial: 1500 – 1822**. Salvador: Ed Baneditina LTDA da UCSal, 1977.

VIVAS, Rebeca C. De Souza. **Relações Igreja-Estado: A Ação Episcopal de D. José Botelho de Matos (Bahia 1741-1759)**. Salvador: Edufba, 2016.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ZANON, Dalila. **O Poder dos Bispos na Administração do Ultramar Português: O Bispado de São Paulo entre 1771 e 1824**. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.