

DANIELA GONÇALVES GOMES

Ordens Terceiras e o ultramontanismo em Minas:

**Catolicismo leigo e o projeto reformador da Igreja Católica
em Mariana e Ouro Preto (1844-1875).**

Mariana
2009

DANIELA GONÇALVES GOMES

Ordens Terceiras e o ultramontanismo em Minas:

Catolicismo leigo e o projeto reformador da Igreja Católica em
Mariana e Ouro Preto (1844-1875).

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em História
da Universidade Federal de Ouro Preto,
como requisito parcial para obtenção do
título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio
Silveira

Mariana
2009

G633o Gomes, Daniela Gonçalves.
Ordens terceiras e o ultramontanismo em Minas [manuscrito]:
catolicismo leigo e o projeto reformador da Igreja Católica em Mariana e
Ouro Preto (1844-1875) / Daniela Gonçalves Gomes.- 2009.
147f. il.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Silveira.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Ouro Preto.
Instituto de Ciências Humanas e Sociais.
Área de concentração: Estado, Região e Sociedade

1. Ordens terceiras - Teses. 2. Catolicismo - Teses. 3. Século XIX -
Teses. I. Universidade Federal de Ouro Preto. II. Título.

CDU: 272(815.1)

Catálogo: sisbin@sisbin.ufop.br

DANIELA GONÇALVES GOMES

Ordens Terceiras e o ultramontanismo em Minas:
catolicismo leigo e o projeto reformador da Igreja Católica em Mariana e Ouro Preto
(1844-1875).

Banca Examinadora

Prof. Dr. Marco Antônio Silveira – Orientador

Prof^a Dr^a. Célia Maia Borges – UFJF

Prof. Dr. Sérgio Ricardo da Mata – UFOP

A minha mãe e aos meus irmãos pelo
carinho, apoio e incentivo e a minha
Maria Odila (*in memoriam*).

Agradecimentos

Um dos momentos mais interessantes e pulcros num trabalho acadêmico é aquele dedicado aos agradecimentos. São as últimas palavras escritas, mas com boa razão, estão entre as primeiras enunciadas.

Início primeiramente, agradecendo à Universidade Federal de Ouro Preto pela bolsa de pesquisa concedida, que me proporcionou inúmeras facilidades. Ao Programa de Pós-Graduação em História desta instituição por ter acreditado na proposta do projeto e por gentilmente terem me acolhido. À secretária, Gilcélia, que desde o primeiro momento esteve sempre disposta a auxiliar, e ao secretário, Eduardo, pelo carinho e pelo esforço contínuo em ajudar, realizando na maioria das vezes funções que iam muito além do comprometimento do secretariado.

Ao departamento de História da UFOP, devo minha formação. Aos seus professores lhes sou profundamente grata, sendo que a alguns deles devo agradecer em destaque pela importância particular que tiveram na minha trajetória acadêmica.

Prof. Dr. Sérgio Ricardo da Mata, que desde a minha graduação se tornou um exemplo de historiador. Agradeço pela conversas, pelas alfinetadas, pelas contribuições pertinentes, pelos livros que já me emprestou, pelas orientações, pelo incentivo constante dado não somente a mim, mas também, a tantos outros alunos na graduação e também na pós. Se um dia meu projeto e as minhas inúmeras confusões se transformarem nesta dissertação, é devido ao seu estímulo.

Prof^a Dr^a Virgínia Buarque, pela compreensão e pela amizade. Com seu estilo maternal nunca se envergonhou de acalantar a mim e a tantos outros. Sou eternamente grata pelo seu apoio nos momentos mais difíceis.

Aos professores que já passaram pela UFOP e que contribuíram de forma significativa na minha formação. Não poderia deixar de agradecer ao prof. Dr. Antônio Jucá de Sampaio pela disposição em auxiliar e ao prof. Álvaro Antunes, agradeço pela amizade, pela atenção, pela confiança e pelas suas lições de vida que me foram muito úteis.

Devo muito à orientação minuciosa do Prof. Dr. Marco Antônio Silveira. Sempre disposto, seja por telefone ou e-mails, aliou bondade paternal e severas exigências intelectuais, as quais foram muito importantes no encaminhamento da

pesquisa. Mesmo nas férias, nas crises e nas minhas desistências, esteve disposto em continuar orientando, lendo e relendo as últimas várias versões do texto e auxiliando a dar ordem ao descompasso das minhas idéias. Sua orientação ampliou meus horizontes intelectuais e me fez repensar a História. Muito obrigado por acreditar até o último momento que era possível concluir o trabalho!

Aos professores Dr. Anderson Machado de Oliveira da UERJ, obrigada pela gentileza e pela disposição em ajudar na pesquisa mesmo por emails. Seus comentários foram de suma importância para elaboração deste trabalho. À Prof.^a Cecília Figueiredo Fontes, agradeço pela leitura inicial do projeto e pelas longas conversas sobre História da Igreja Católica em Minas.

Nas tarefas de arquivos, tive o auxílio fundamental de pessoas extraordinárias. No Arquivo da Cúria, agradeço à Luciana, à Fabiana, à Déia e ao Monsenhor Flávio pela acolhida de anos e pelo incentivo. No Arquivo da Casa Setecentista, ao Cássio e à Tatiana pela atenção e pela paciência. No Arquivo da Ordem Terceira de São Francisco de Assis, da cidade de Ouro Preto, agradeço pela confiança do diácono Agostinho em abrir-me a documentação da ordem, e no Arquivo Nossa Senhora do Carmo/OP, agradeço por deixarem à minha disposição a documentação, com muita boa vontade. A estas pessoas fica minha gratidão.

Nestes últimos sete anos que estive na UFOP, fiz contatos com pessoas admiráveis que se tornaram meus amigos. A eles fica meu sincero agradecimento por me suportarem todo este tempo falando em bispos, ordens terceiras, romanização, ultramontanismo. São poucos amigos, mais companheiros e incentivadores, vocês sabem que não apenas a minha trajetória acadêmica na UFOP cruza-se em algum momento com as suas, mas, ela só se efetivou por que tive o apoio de vocês. Agradeço e sempre serei grata a todos!

À Camila e ao Léo, agradeço pela amizade, pelo companheirismo, pelos favores de informática, pelas conversas animadas e por dividirem comigo momentos fundamentais de minha vida. À Débora Cazelato, à Clarissa, à Luara, ao Bruno Franco, à Denise, à Amanda Hot, Amandinha, à Crislayne, ao Gustavo Barbosa, à Bruna Toso, à Mariana, ao Glauber, ao Cauê, ao Ricardo Nescou, ao Lobato, ao Wallison (*in memoriam*), à Maria Edith, ao Emanuel, ao Pablo, ao Alex Denadai, ao Gilson, ao Wellington PC, ao Alex, ao Renato Boy, à Maria Cláudia, ao Bruno Diniz, meus sinceros agradecimentos, vocês são pessoas especiais na minha vida. Obrigada pelas peripécias da graduação e por terem feito dos meus últimos anos em Mariana momentos

mais alegres. Não conseguiria imaginar minha trajetória acadêmica sem vocês. Em especial, à Amanda Hot e à Cris pelas gentilezas, pelo carinho e pelo esforço de me ajudarem sempre que foi preciso.

Aos meus amigos do NER, Germano, Diego Omar, Reinaldo Matipó, Herinaldo, Juan, agradeço por dividirem comigo as aflições de pesquisa, por serem meus amigos e por me auxiliarem sempre que precisei. Ao Germano, em especial, pelas discussões sobre D.Viçoso, por dividir comigo o mesmo entusiasmo pela temática de pesquisa e pela disposição em se deslocar de “muito longe” até minha casa.

Tiago Enes, Isis, Prof.^a Rosa e Lucília, vocês são pessoas imprescindíveis na vida de qualquer pessoa. Sorte minha em ter conhecido vocês. Obrigada pelo carinho e pela amizade e por tudo que vocês fizeram e fazem por mim.

À Quelen Xuxu, à Marileide e à Flávia, agradeço pelo auxílio e pela amizade valiosa. Saímos muito, bebemos, batemos recordes em mesas de bar e discutimos nossos trabalhos. Uma etapa de nossas vidas já se cumpriu. Que venham mais mesas, mais chopes e vinhos e muitos sucos. Obrigada por tudo!

Adriana e Caê, meus eternos e bons amigos, estiveram do meu lado nos bons e maus momentos. Agradeço pela acolhida, pelas conversas animadas, pela dedicação, pela prontidão em ajudar-me a resolver minhas trapalhadas e confusões e, por dividirem comigo nesses anos, medos, planos, preocupações e sonhos. Obrigada sempre!

Minha família foi fundamental para esta realização. Agradeço aos meus irmãos pelo incentivo e pelo auxílio, em especial ao Murilo. À minha mãe por ter me dado à tranquilidade necessária para seguir em frente e pela confiança em mim e no meu potencial. A vocês, dedico com carinho à conclusão desta dissertação.

*“Um fenômeno religioso é popular quando manifesta hostilidade a qualquer objetivação sistemática da crença religiosa, uma vez que ele reside na explosão de emoções subjetivas e tente trazer o divino para dentro do horizonte da vida diária; ele humaniza Deus de forma a sentir-se mais próximo dele, e de forma a incorporar seu poder através do uso de técnicas que ele inventa” (VOLVELLE, Michel. *Ideologies and Mentalities*. Cambridge: Polity Press, 1990, p.82).*

Resumo

O presente trabalho consiste no estudo sobre o universo das Ordens Terceiras de Nossa Senhora do Carmo e de São Francisco de Assis das cidades de Mariana e Ouro Preto, no período que compreende os anos de 1844 e 1875, período do Bispado de D. Viçoso. O seu objeto está circunscrito às questões que abarcam as relações que estas instituições estabeleceram com a Diocese de Mariana. Interações marcadas por fortes laços de proteção, mas também por uma atmosfera de desconfianças. Neste contexto, porém, D. Viçoso não (re)cria táticas para modificar as expressões do sentir religioso e para censurar as práticas costumeiras das confrarias. Encontramos um estreitamento das relações da Diocese com as Ordens Terceiras. Na análise foi utilizado um corpo documental de procedências diversas, que incluem documentos provenientes das ordens terceiras e fontes oriundas do poder civil e eclesiástico. Este conjunto foi alvo de análises qualitativas e quantitativas.

Os resultados nos possibilitaram sugerir, portanto, que o tipo de catolicismo que estas organizações praticavam, em certa medida, pode ser considerado um catolicismo plural, que mescla cotidianamente elementos da ortodoxia oficial da Igreja Católica com elementos de uma religiosidade popular. Portanto, concluímos que o catolicismo no século XIX é um amálgama, um imenso mosaico que se caracteriza como uma instituição híbrida e maleável diante das inúmeras expressões da fé católica, oriundas de vários segmentos sociais e culturais.

Palavras-chave: ordens terceiras, ultramontanismo, Minas, século XIX, bispado de Mariana.

Abstract

The present paper deals with the study of the universe of the *Ordens Terceiras* of Nossa Senhora do Carmo and São Francisco de Assis of the cities of Mariana and Ouro Preto, during the period that corresponds to the years of 1844 and 1875, period of the Bispado of D.Viçoso. Its object is to bound the issues that comprises the relations that these institutions establish with the Diocese of Mariana. Interactions marked by the strong relation of protection, but also by an atmosphere of skepticism. In this context, however D.Viçoso doesn't re(create) tactics to modify the expressions of the religious feeling and to censure the customary practice of the brotherhood, we found a close relation to the Diocese with the *Ordens Terceiras*. A variety of documents were used in the analysis which included documents coming from the *Ordens Terceiras* and resources coming from the ecclesiastical and the civil power. This whole was a target of quantity and quality analysis. Therefore the results helped us suggest that the type of Catholicism that these organizations practiced, at some level, could be considered a plural Catholicism that gathers daily elements of the official orthodoxy of the Catholic Church with elements of a popular religiousness. Therefore, we conclude that the Catholicism in the nineteenth century is an amalgamation, a big mosaic, which is characterized by a hybrid and flexible institution in face of numerous expressions of the catholic faith, upcoming from the various cultural and social segments.

Palavras-chave: ordens terceiras, ultramontanismo, Minas, century XIX, bispado of Mariana.

Quadros

Quadro I: Distribuição dos Irmãos das Veneráveis Ordens Terceiras de Nossa Senhora do Carmo e São Francisco de Assis da cidade Mariana por patentes e cargos eclesiásticos, p.69.

Abreviaturas

AEAM – Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana

ACC – Arquivo da Casa dos Contos da cidade de Ouro Preto

ACS – Arquivo da Casa Setecentista de Mariana

Anexos

Anexo I: Editorial do Jornal BOM LADRÃO do Ano II, 20 de fevereiro de 1875, p.128.

Anexo II: Comunicado do Jornal Correio Oficial de Minas-Ouro Preto. Ano. 1858. nº 204, p. 132.

Anexo III: Deliberações da Ordem de Nossa Senhora do Carmo. Ouro Preto 1861/ 1925, p.137

Anexo IV: Estatutos da Ordem de Nossa Senhora do Carmo. Ouro Preto, 1852, p. 139

Sumário

INTRODUÇÃO.....	14
CAPÍTULO I: PRÓXIMO DE ROMA, MAS DISTANTE DO POVO? contribuições para um debate historiográfico sobre o processo de romanização no Brasil do século XIX.....	23
I.1.: Ultramontanismo: contribuições para um debate historiográfico.....	26
I.2.: As ordens terceiras, veículo de um catolicismo popular ou oficial?.....	38
CAPÍTULO II: MINHA REZA VALE TANTO QUANTO UMA MISSA: o universo confrarial das Ordens Terceiras nas Minas oitocentista.....	46
II.1.: As Ordens Terceiras nas cidades de Mariana e Ouro Preto.....	53
II.2.: As Ordens Terceiras no período ultramontano.....	62
CAPÍTULO III: PODERÁ UM HOMEM SER CATÓLICO SEM SER ULTRAMONTANO? O Ultramontanismo na Diocese de Mariana.....	77
III.1.:D. Viçoso e a imprensa católica da Diocese de Mariana.....	88
III.2.: D. Viçoso e as Ordens Terceiras.....	100
CONCLUSÃO.....	109
FONTES.....	111
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA	115
ANEXOS.....	128

Introdução

As irmandades, ordens terceiras e confrarias religiosas foram instituições fundamentalmente marcadas pela participação ativa dos leigos na organização da vida religiosa. Desta forma, grande parcela da sociedade, que incluía homens e mulheres tanto das camadas mais pobres quanto das mais abastadas, agremiava-se nelas com o intuito de cultuar seus santos, buscar a proteção diante das contingências da vida e da morte, encontrar pessoas, estabelecer relações e praticar a caridade. Tais instituições foram responsáveis por promover a religiosidade entre os iguais, por prestar assistência a seus associados, por arregimentar seus irmãos em torno da devoção do santo protetor e por estimular, portanto, a devoção e o amor ao próximo.

As irmandades ofereceram para a Igreja uma dupla vantagem: foram simultaneamente gestoras e sedes de devoção, além de serem eficientes instrumentos de sustentação material do culto (...) substituíram o papel precípua do clero, como agentes e intermediarias da religião. No segundo momento, arcando com os onerosos encargos dos ofícios religiosos, eximiram esse mesmo clero de combater a instituição do Padroado régio (...) além de aliviar o Estado do compromisso de aplicação dos dízimos eclesiásticos recolhidos na implementação do culto religioso, os irmãos leigos acabaram por absorver a responsabilidade dos serviços de toda a população colonial¹.

Na Capitania de Minas, estas organizações fraternais atravessaram o século XVIII como importantes pilares de sustentação da fé católica local. Sua expressividade se fazia sentir numa sociedade acometida pelo clima de insegurança e instabilidade, sendo a religião um veículo de apaziguamento das tensões sociais². No século XIX, em momento histórico distinto, elas continuaram a atender às necessidades de seus irmãos e a possuir o prestígio que lhes foi conferido no século anterior.

A segunda metade do século XIX, no Brasil, se estabeleceu como um período de significativas transformações na estrutura social vigente. A veiculação dos ideais de modernização, o liberalismo e o pensamento secularizado acabaram por influenciar na propagação do abolicionismo e por difundir intensas críticas ao papel da Igreja Católica na organização da sociedade. Neste contexto, a Igreja empreendeu um processo conhecido como Reforma Ultramontana ou Romanização, no qual bispos brasileiros conservadores ocuparam-se em reafirmar o ponto de vista dos papas, implementando os

¹ BOSCHI, Caio César. *Os Leigos e o Poder*. Irmandades Leigas e Política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986, p. 93.

² SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978, p. 112, 147.

cânones do Concílio de Trento³ e uma série de conceitos e atitudes que condenavam os excessos de grupos considerados anticlericais e de um clero flagrantemente violador das normas do catolicismo.

Os bispos pretendiam primeiramente reformar as práticas religiosas da população, que eram tidas como bastante externalizadas, costumeiras, cotidianas, pouco sacramentais, eivadas de tendências supersticiosas e de junções condenáveis entre elementos sagrados e profanos. Posteriormente, pretendiam reforçar o prestígio da Igreja com a reforma do clero nacional, reafirmar o escolasticismo por meio de uma série de bulas, encíclicas e constituições, e combater as tendências consideradas perigosas para a sociedade civil, como a maçonaria, os ideais de modernidade e as associações religiosas.

Foi nesta atmosfera de insegurança e de efervescência de idéias que a Igreja Católica, sobretudo o episcopado, teve uma consciência mais específica de seu papel missionário diante da população e dos males que eles acreditavam afligir a sociedade oitocentista. Em Minas, sob a administração de D. Antônio Ferreira Viçoso, bispo da Arquidiocese de Mariana, a Igreja empreendeu inúmeros esforços para coibir seus inimigos mais ameaçadores.

A historiografia eclesiástica das décadas de 60 e 70 sedimentou a idéia de que o plano pastoral de D. Viçoso almejava que as práticas dos fiéis fossem interiorizadas, que se vivificasse o comportamento sacramental da população e que se buscasse, desta forma, recuperar o espírito religioso das irmandades, levando-as assim, para o verdadeiro espírito católico, para o caminho da santificação e para a adoção de uma religião mais comedida e sacramental⁴. O propósito de D. Viçoso era fortalecer o poder clerical, estabelecendo um controle efetivo sobre a população, na busca de uma Minas Gerais moralizada e católica.

³Após as teses de Lutero em 1517, a resposta não tardou e veio sob a forma de um grande concílio ecumênico, o Concílio de Trento (1545-1563), que consistiu em elemento fundamental da Contra-Reforma. Neste período, após uma curta fase de embates para restaurar a unidade cristã, a igreja Católica se lançou ao ataque. Isto quer dizer que esta instituição milenar, ao contra-atacar seus adversários, mostrou-se mais uma vez ser resistente às mudanças. Por isso chamamos a atenção para o fato de o aspecto “intra-ecclesial” ter sobressaído no século XIX, o que de certa forma é compreensível, dado que as seguidas turbulências enfrentadas desde o século XVI fizeram a Igreja Católica negar o mundo para se fortalecer. Isto ocorreu, pelo menos em parte, no século XIX, quando a Igreja Católica conseguiu, através de sua política romanizante, agregar as Igrejas particulares na órbita da Santa Sé, revitalizando sua abalada influência política. Consultar: ALBERIGO, Giuseppe. *História dos concílios ecumênicos*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995; ZAGHENI, Guido. *A idade contemporânea*. São Paulo: Paulus, 1999; MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero aos nossos dias*. V. 4: A era contemporânea. São Paulo: Loyola, 1997.

⁴AZZI, Riolando. *Os bispos reformadores: a segunda evangelização do Brasil*. Brasília: Editora Rumos, 1992. p.20

*O objetivo de D.Viçoso era a reorganização pastoral dentro de um plano predeterminado. No século XIX se impunha a restauração da disciplina clerical, a purificação dos costumes populares, o aprofundamento teológico das devoções em voga, um embasamento evangélico do comportamento cristão, o afastamento de práticas supersticiosas*⁵.

O catolicismo leigo praticado por essas associações fraternais era descrito como um conjunto de manifestações exteriorizadas, de demonstrações de ignorância e fanatismo, de costumes que necessitavam ser depurados. Deste modo, a tática reformadora objetivava que o poder saísse das mãos dos leigos e se concentrasse nas mãos do clero.

Em outras palavras, a estratégia era desvalorizar o catolicismo leigo com seus santos tradicionais e incentivar devoções novas, como a do Sagrado Coração de Jesus⁶. Em oposição às irmandades, foram instituídas inúmeras associações católicas controladas pelos párocos, como o Apostolado da Oração, a Associação das Filhas de Maria e a Liga Católica. Nas festas religiosas, foi estimulado que o padre saísse da simples função de celebrante para se transformar no principal festeiro: ele passaria a organizar e dirigir as festas, além de mobilizar a população.

Assim, direcionaremos nossa pesquisa para um tipo particular de associação religiosa: as ordens terceiras. Estas estavam sob a direção de leigos, agremiavam as camadas mais privilegiadas do Império, caracterizavam-se como “ordens subordinadas às ordens religiosas tradicionais (sobretudo franciscanos e carmelitas)”⁷, e se diferenciavam das demais irmandades e confrarias por estarem vinculadas a ordens primeiras – contudo, “em funcionamento (incentivar a devoção ao santo patrono e beneficentes para os confrades), seguiam os mesmos mecanismos das demais”⁸.

No Brasil Imperial, tais associações tornaram-se canal privilegiado das ações das camadas superiores, refletindo as inquietações de uma sociedade que vivenciava contradições e permanências: os ideais de modernização se esbarrando no pensamento ultramontano. Sendo portadoras de uma religiosidade que expressava o momento social dos oitocentos, as ordens terceiras compartilhavam os anseios de um projeto reformador e

⁵ CARVALHO, Cônego José Vidigal de. *Viçosa honra Dom Viçoso*. Viçosa: Editora Jard, 1997, p.25.

⁶ Uma matéria publicada no jornal *O Bom Ladrão*, jornal católico que circulou na Diocese de Mariana de 1873 a 1878, chama a atenção para a necessidade de se criar uma Liga Católica: “Todos sentem necessidade de criação de uma Liga Católica para se fazer rosto aos inimigos da Igreja (...)”, p.03. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana.

⁷ OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. Catolicismo e Romanização do Catolicismo Brasileiro. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol.36. fasc.141. Petrópolis: Editora Vozes. Mar. de 1976. p.134.

⁸ OLIVEIRA, *op.cit.*, p.134.

mantinham ligações mais estreitas com o clero mineiro, apesar de também serem praticantes de um catolicismo dito popular. Tais instituições, portanto, evidenciavam os dois lados de um mesmo catolicismo.

É considerado fato comum na historiografia brasileira tratar as irmandades religiosas, confrarias e ordens terceiras ao longo do século XVIII, como organizações simplesmente depositárias de uma religiosidade barroca⁹. Organizações estas que, no século XIX, foram caracterizadas por alguns autores como instituições integralmente subordinadas ora às decisões da administração, ora às orientações da Igreja Católica, a qual buscava neste momento uma adequação do catolicismo brasileiro aos pressupostos da Romanização¹⁰. Essas associações religiosas leigas, para estes autores, conheceram neste período um processo de declínio de suas funções e representação no cenário social e religioso do Império. No entanto, tendo a religiosidade como principal forma de expressão, essas associações, ao utilizarem linguagens, rituais e vestimentas, recriaram no século XIX formas diversas para lidar com o transcendente, gerando uma multiplicidade de eventos e de (re) apropriações.

Sugerimos, assim, que estas associações não se reduziram a resíduos de um pensamento barroco. Em um momento em que se nega a existência destas organizações como canais privilegiados da prática religiosa na sociedade imperial, apontamos as mesmas como estando presentes na organização da comunidade, sendo via de manifestação de um catolicismo plural, que mescla cotidianamente elementos da fé católica ibérica, leiga, e de forte tradição medieval, com elementos de uma religiosidade

⁹ A religiosidade católica do século XVIII, denominada barroca, caracteriza-se pela grande participação dos leigos, que realizavam cerimônias religiosas em suas casas, nas capelas, igrejas e oratórios particulares por eles construídos. Numa profunda intimidade com os santos e as coisas divinas, o cristão devoto da colônia e do início do Império transformava a religião num complexo sistema simbólico de inversão da ordem cotidiana. SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor*. Identidade étnica, escravidão e religiosidade no Rio de Janeiro - século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

¹⁰ Romanização ou ultramontanismo via-se como a única fonte da verdade e da salvação. Essa nova espiritualidade sacramental - que se tentava implantar nos finais de século XIX - engendrou a condenação de práticas religiosas anteriores, vigentes desde o período colonial, isto é, as vivências de um catolicismo português leigo e despojado de um rigor teológico. Essas formas devocionais foram vistas então com uma forte carga de negatividade e acusadas de serem portadoras de sobrevivências pagãs, de superstições, e de apresentarem atos exterioristas e sem profundidade. O ultramontanismo tentou, portanto, substituir a realidade presente, completamente multifacetada, plural, por uma outra nova, positiva e absolutamente única. Estabeleceu uma marca de polaridade entre o velho e o novo, o bom e o mau, o presente e o futuro, o existente e a realidade a ser criada. Acreditou na possibilidade de se gerar um homem novo, envolvido na neo-espiritualidade tomista, depurado de suas antigas crenças, tidas então como atraso e credices. Nesse sentido, os papas ultramontanos insistiram junto às hierarquias eclesiais brasileiras para que encetassem uma campanha de transformação radical nas formas de piedade e devoção praticadas por grande parte da população, tanto rural como urbana. As antigas manifestações de culto dirigidas e organizadas por leigos, nas confrarias e nas irmandades, com frágil intervenção clerical, não se adequavam mais ao novo contexto eclesial que se desejava firmar nas dioceses brasileiras. Ver: DELUMEAU, Jean. *Um chemin d' Histoire*. Chretiené et christianisation. Paris: Fayard, 1981.

negra, pagã. Um catolicismo que ganhou novas atribuições e uma configuração heterogênea.

O objeto desta pesquisa passou por inúmeras reelaborações. Primeiramente desejávamos realizar um trabalho que demarcasse a existência de um conflito permanente entre a Arquidiocese de Mariana e as Ordens Terceiras de Nossa Senhora do Carmo e de São Francisco de Assis das cidades de Mariana e Ouro Preto. Essa hipótese assumiu uma outra roupagem. Não investigamos agora um conflito que se colocaria como evidente, em que os representantes da fé católica na Capitania de Minas se oporiam diretamente a estas instituições. A documentação tem indicado, até o momento, que as interações entre o catolicismo romanizado e as associações religiosas foram marcadas não unicamente por querelas, mas também por constantes aproximações.

Desta forma, nosso trabalho centra-se em um estudo sobre as Ordens Terceiras de Nossa Senhora do Carmo e de São Francisco de Assis das cidades de Mariana e Ouro Preto, entre 1844 e 1875, período do Bispado de D. Viçoso. O seu objeto está circunscrito às questões que abarcam as relações que estas instituições estabeleceram com a Diocese de Mariana. Interações estas, marcadas por fortes laços de proteção, mas também por uma atmosfera de desconfianças. Havia ocasiões em que a Igreja e as Ordens Terceiras estreitavam laços e conviviam de forma pacífica, e outras em que as últimas eram vistas como instituições perigosas à fé católica e responsáveis por promoverem um catolicismo carregado de práticas rituais, pouco sacramentais e de caráter exteriorista - apoiado na pompa das procissões e em cultos que abusavam das imagens dos santos, das representações teatrais, das danças e da música.

O recorte estabelecido relaciona-se com a importância que tais interações possuíram, não somente para a estruturação do pensamento romanizado na Capitania de Minas, mas também para a consolidação das Ordens Terceiras como instituições de devoção e caridade. É nesse contexto oitocentista, marcado por continuidades e descontinuidades, por transformações e permanências, que tentamos compreender como estas organizações fraternais formadas pela gente mais abastada do Império foram tocadas pelas mudanças e de que forma responderam a estes estímulos. Nesta atmosfera de idéias modernas e anti-modernas vê-se “as Ordens Terceiras assumindo, em alguns momentos, o discurso romanizador, porém, mantendo características próprias, efetuando uma releitura da nova tradição católica européia sob as luzes de um cristianismo

mestiço”¹¹; ou seja, as Ordens Terceiras refletiam as contradições e as ambigüidades do período.

A tentativa de compor uma síntese da organização das Ordens Terceiras torna-se possível por utilizarmos um conjunto documental variado: a documentação interna das associações, a documentação eclesiástica e a documentação impressa referente aos jornais que circulavam nas cidades de Mariana e Ouro Preto. A documentação interna consiste de atas, estatutos, correspondências, livros de entrada e profissão, atas de eleição e termos de compromisso. Com essa documentação é possível compreender o universo confrarial dos terceiros nos oitocentos e como eles vivenciaram as transformações empreendidas pelos ideais de modernização e pelo pensamento romanizado.

A documentação eclesiástica é composta por cartas pastorais que retratam a organização do cotidiano da diocese e evidenciam as atribuições e os poderes que estavam sob a jurisdição episcopal. Esses documentos versam sobre assuntos os mais diversos, que vão desde a regência da comunidade religiosa pelos bispos e padres até querelas diversas relativas a divisas interparoquiais, dispensas canônicas, licenças para a realização de festas devocionais, acertos financeiros ou pedidos de religiosos estrangeiros (italianos em sua maioria) para ocupar o posto de clérigo em uma das igrejas de Mariana. Enfim, a documentação eclesiástica nos possibilita a reconstituição do cotidiano cívico-religioso do período abordado. Sua análise mostra-se essencial para a elaboração do quadro geral da atuação de D. Frei Antônio Ferreira Viçoso, para a recuperação das informações repassadas à Santa Sé sobre os fieis e sua práticas religiosas, e para a investigação das medidas tomadas pelos bispos visando o controle das Ordens Terceiras na Arquidiocese de Mariana.

A documentação impressa é composta basicamente por jornais. Valemos-nos de jornais eclesiásticos como *O Bom Ladrão*, entre 1873 e 1875, e a *Selecta Cathólica*, entre 1830 e 1875. Esses periódicos nos permitem identificar as alterações que o Concílio Vaticano I (1870) produziu no projeto romanizador com o intuito de que Roma assumisse para si a função de grande centro irradiador dos ideais ultramontanos, servindo de sustentáculo para as dioceses que, como a do Brasil, esbarravam constantemente nas ingerências do Padroado Régio.

Os jornais que circularam no período são importantes para que se conheçam os ataques da Igreja às associações religiosas, bem como as possíveis respostas destas

¹¹ SILVA, Carlos Moisés. *Irmãos que perturbam a ordem: cultura, identidade e resistência nas Irmandades Religiosas em Fortaleza*. Dissertação de Mestrado, DH-PUC-SP, 2002. p.30.

últimas. Através deles é possível ainda saber se as críticas do Bispado permaneceram durante todo o período analisado e se elas foram amenizadas ou fortalecidas no decorrer do tempo. Nos jornais de cunho político - dentre os quais se destaca, pela maior circulação entre a população, o *Correio Oficial de Minas* -, avaliaremos o reflexo deste conflito na sociedade mineira e se os mesmos foram utilizados como espaço de debate entre o catolicismo leigo e a Igreja Católica reformista.

Há de se enfatizar que o pensamento ultramontano do século XIX caracterizou-se pelo esforço de estabelecer dicotomicamente marcas divisórias entre um catolicismo popular e outro oficial, entre o que seria a vulgarização do catolicismo e a autenticidade da fé católica oficial¹². Entretanto, não podemos afirmar que as Ordens Terceiras se consideravam simplesmente praticantes de um catolicismo popular ou que o discurso romanizado era percebido como ininteligível entre seus membros. Deve-se salientar que a vivência religiosa associativa constituía uma dentre as várias faces de uma mesma fé, pois o cristianismo não possui apenas um único conjunto de práticas devocionais. Somos convidados a pensar que as Ordens Terceiras representaram um misto de práticas devocionais, um amálgama que sintetizava o universo devocional nas Minas do século XIX. Nelas, a pompa e o luxo nas Igrejas conviviam com um catolicismo “interiorizado”.

*As disputas entre leigos e a hierarquia eclesiástica, na segunda metade do oitocentos, deixavam claro que, mesmo diante das mudanças pelas quais passava a sociedade imperial, a religião ainda se constituía num importante instrumento de hegemonia política e social*¹³.

Para entendermos as Ordens Terceiras como veículo de contradições do catolicismo no Brasil Império – que, por um lado buscava autenticidade e, por outro, convivia com práticas devocionais ditas populares condenadas pela Igreja romanizada -, é necessário refletir sobre o interesse que motivava esses indivíduos a se associarem em instituições religiosas. Qual o papel da religião para o funcionamento desses grupos? –

¹² W. Frijhoff, em *Official and popular religion in Christianity. The late Middle-Ages and Early Modern Times (13th – 18th centuries)*. Paris, New York: Mouton Publishers, 1979, procura investigar qual a importância do fenômeno religioso para a sociedade européia da Idade Média e do início da Idade Moderna. O autor elabora uma construção teórica do termo popular para esta sociedade, buscando entender o homem religioso do período como um indivíduo que tem sua consciência básica formada pela religião, que, interferindo nas esferas política e econômica, torna-se sua motivação existencial. O fenômeno religioso do início da Idade Moderna seria marcado pela proliferação de devoções populares, automaticamente inseridos na prática católica oficial. A partir do trabalho de Frijhoff, podemos indagar se existe ou não um catolicismo autêntico, chegando à mesma conclusão de Delumeau: “O cristianismo não perde sua autenticidade ao se vulgarizar, pensamos como o padre Bonnet, ninguém mais acredita que popular seja sinônimo de ‘primitivo’ ou ‘desnaturado’ nem que a religião popular seja mais ou menos ortodoxa que a das elites, ele observa: não há elites sem massa popular, nem clero sem povo”. DELUMEAU, Jean. *Religiosidade Popular*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 15.

¹³ OLIVEIRA. **op.cit.**, p.120.

uma questão que pode nos ajudar a pensar sobre as práticas, as crenças e a religiosidade vivenciadas pelos terceiros no século XIX e suas relações com a Igreja romanizada.

A diversidade das fontes empregadas na elaboração deste trabalho encobri uma escassez documental que diz respeito às fontes existentes sobre as Ordens Terceiras para o período. Devido a essa limitação documental, tivemos que lançar mão de um recurso metodológico: o entrecruzamento de fontes dos mais diversos tipos e origens, encontrados em inúmeros arquivos espalhados pelas cidades de Mariana e Ouro Preto.

À medida que realizávamos nossa prospecção arquivística, muitas das idéias iniciais foram aos poucos repensadas e redimensionadas através de outras discussões mais abrangentes, sendo que as organizações fraternais foram paulatinamente assumindo um outro caráter no decorrer da pesquisa, não sendo analisadas sob a ótica romanizada, que as via como instituições superadas e atrasadas, vestígios de uma religiosidade colonial e superficial capaz de distorcer as concepções religiosas, de transformar seus templos em lugares de profanação e sacrilégio, e de fazer da vaidade e da ostentação suas únicas preocupações. As Ordens Terceiras não podem ser percebidas simplesmente nem como portadoras de uma religiosidade popular condenável pela Santa Sé, nem como veículo de um catolicismo oficial, mas sim como instituições que carregavam as contradições de seu período.

A partir das informações colhidas inicialmente na bibliografia e nas pesquisas realizadas no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, nos arquivos da Matriz do Pilar, da Casa dos Contos e da Matriz de Nossa Senhora da Conceição, foram realizadas mudanças significativas na estrutura da dissertação.

O trabalho está dividido em três capítulos: o primeiro capítulo versa sobre as diferentes perspectivas historiográficas sobre o tema. Abordaremos a construção dos discursos proferidos em relação à romanização católica.

A produção historiográfica das décadas de 60 e 70 percebia o movimento de romanização no Brasil e na América Latina, primeiramente, como um movimento radical, autoritário, centralizador, hierárquico e reformador, caracterizando uma acentuada homogeneização dos processos de romanização nas variadas dioceses. Tais análises pretendiam estudar a história da Igreja sob a “ótica do povo”. Posteriormente, a visão popular foi também estudada nesta historiografia com constantes aproximações do que se considerava um catolicismo oficial. Contraponto entre as obras de de Tales de Azevedo e Pedro Ribeiro de Oliveira. Desta forma, teremos subsídios para compreender se o catolicismo praticado pelas Ordens Terceiras era “popular” ou “tradicional”.

Teremos como preocupação, portanto, analisar o tipo de catolicismo que estas organizações praticavam: em que medida estavam integradas a um sistema religioso ortodoxo oficial ou se achavam à margem da religião teológica eclesialmente homologada, aproximando-se do catolicismo praticado por irmandades de negros e pardos. As Ordens Terceiras eram veículo de uma religião popular ou instrumentos de propagação de um catolicismo oficial?

No segundo capítulo, traçaremos o perfil social dos que se agregavam nas Ordens Terceiras, demarcando o prestígio que tais associações continuaram a ter no século XIX. Apesar deste período ser considerado como de decadência das referidas confrarias, o número de seus membros permaneceu significativo – dado que nos permitirá refletir sobre a importância de ser um terceiro no século XIX, período em que correntes ideológicas modernas e anti-modernas ganharam destaque entre os membros da elite. Deste modo, recuperando elementos do ambiente confrarial oitocentista, buscaremos analisar a relação entre os leigos e o pensamento romanizado, marcada por ambivalências e anacronismos. Buscaremos assim, caracterizar essas organizações como focos de contradições e dicotomias da modernidade.

O terceiro capítulo destina-se a compreender, através de *O Bom Ladrão e O Romano*, o alcance da implementação das diretrizes da Santa Sé Romana no Bispado de Dom Viçoso – definida pelo combate às idéias maçônicas liberais – e as pretensões da diocese em relação às associações religiosas. Existiu de fato uma intensa necessidade de se abrandar os costumes, educar os espíritos e desenvolver a polidez? Estava mesmo entre as preocupações diocesanas a necessidade de sacralizar o culto católico e de reajustar o comportamento das irmandades? Propomo-nos, nesse sentido, a investigar se houve táticas empregadas para modificar as expressões do sentir religioso nos fiéis e para censurar as práticas costumeiras das confrarias. Em quais situações podemos encontrar um estreitamento das relações da Diocese com as Ordens Terceiras? E, principalmente, quais os motivos que levariam a estas aproximações?

Não almejamos, com a presente dissertação, reescrever uma história das Ordens Terceiras em Minas no século XIX que possa vir a preencher uma lacuna da produção historiográfica sobre o tema. O que pretendemos tão somente é apresentar apenas mais uma via de abordagem que possibilite a outros pesquisadores interpretarem a religiosidade nas Minas neste período como um entrecruzamento complexo e contraditório. Que mescla discurso religiosos ditos oficiais com práticas vivenciadas nos espaços de atuação destes sujeitos históricos.

Acreditamos que essas instituições religiosas, que foram paulatinamente marginalizadas, ou simplesmente relegadas nas abordagens históricas sobre a sociedade oitocentista, apresentam-se, neste período, como uma das principais vias para compreendermos não somente a província de Minas, mas a sociedade imperial.

Capítulo I:

Próximo de Roma, mas distante do povo? contribuições para um debate historiográfico sobre o processo de romanização no Brasil do século XIX.

A reflexão historiográfica que apresentaremos se destaca na produção historiográfica (eclesiástica ou não) como um movimento da Igreja Católica no século XIX denominado romanização ou ultramontanismo, caracterizado muitas vezes como um movimento radical, autoritário, centralizador, hierárquico e reformador. Uma produção científica que nas suas inúmeras abordagens abriu mão da complexa realidade histórica brasileira, enquadrando as ações da Igreja Católica nos oitocentos em definições generalizantes, sem levar em conta as particularidades deste movimento, que em inúmeras circunstâncias, em diversas dioceses e sob lideranças heterogêneas, assume formatos bem diferenciados.

Essa compreensão respalda a necessidade de novas abordagens nas diversas regiões brasileiras, mesmo naquelas já estudadas, o que possibilitará tecer um mapa das diferenças e semelhanças desse processo no Brasil.

Uma tendência da historiografia é olhar a romanização como um processo deliberado, intencional e racional, a partir de estratégias precisas, calculadas e homogêneas. Como resultado, ter-se-ia desenvolvido de forma contínua e linear, em um momento em que a Igreja Católica afirmava-se na sociedade com a conquista espaços e aliados políticos, ao recristianizar a sociedade, as instituições, o Estado e ao purificar a fé dos católicos. O episcopado brasileiro, sintonizado com as diretrizes da Santa Sé, teria conseguido criar uma Igreja centralizada e hierarquizada, com sólida organização. Haveria um esforço hierárquico para garantir uma espécie de padronização, doutrinação e de ação, da Igreja Católica. Entre o Papa e um pároco no interior do Brasil haveria uma sintonia que comprovava essa unicidade.

Assim, a romanização teria sido, quase sempre, infalível, vitoriosa e de abrangência nacional. Afirma-se que os “bispos reformadores”, durante o Império, teriam enfrentado dificuldades para implantar o catolicismo romanizado e que, com o advento da República, após verem superadas as dificuldades iniciais, o processo teria alcançado seus fins de forma triunfal. A separação entre Igreja e Estado teria propiciado a liberdade de ação de que a Igreja necessitava para implementar várias medidas político-institucionais com vista a conquistar seus objetivos pastorais e políticos.

Argumentaremos neste capítulo que não existe na historiografia uma unidade interpretativa no tocante à romanização. Observaram-se determinadas tendências historiográficas, que podem estar associadas e não se excluem totalmente. Nenhum autor (ou autores) defendeu explicitamente essas perspectivas, apesar das diversas interpretações do movimento terem em comum análises que homogeneizam o ultramontanismo.

A análise que nos propomos a realizar vai, sobretudo, na tentativa de demonstrar que a romanização não teria sido um processo homogêneo, vitorioso nas múltiplas frentes de atuação, e de abrangência nacional. Também não foi fruto tão somente de elementos heterogêneos, descontínuos e díspares. Ressalta-se o fracasso de muitas das frentes de atuação da Igreja e o êxito parcial da romanização. Assim, essas interpretações dialogam entre si, entrecruzam-se e não há um consenso ou unanimidade em torno delas.

A possível conclusão que estabelecemos neste capítulo é a de que há uma multiplicidade a partir do confronto permanente da Igreja com segmentos diferenciados que se estende do local ao nacional e também no internacional.

Seguindo neste debate, evidenciamos também que a maioria dos trabalhos referentes à prática religiosa do século XIX apontam um caráter passivo dos leigos em relação ao sagrado, pois, a maioria desta população está envolta em práticas consideradas residuais, que conteriam em suas estruturas vestígios de uma religiosidade de caráter leigo e tradicional.

Neste sentido, pretendemos ensaiar neste capítulo um breve debate historiográfico, envolvendo alguns trabalhos relevantes para compreendermos o movimento de reformulação que vivia a Igreja Católica no século XIX. Utilizaremos as abordagens realizadas por eclesiásticos na década de 60 e 70 reunidas na CEHILA e estudos mais contemporâneos, levando em consideração a formação intelectual e cultural, bem como o cenário de produção intelectual em que estavam inseridos alguns autores. Não podemos nos esquecer que os fundadores da CEHILA não dispunham do mesmo rigor metodológico dos trabalhadores contemporâneos, e sua ótica de análise comprometia-se em escrever a História da Igreja na América Latina a partir da “hermenêutica do pobre” ou uma história a partir do “povo”.

Reconhecemos, portanto, as limitações da nossa análise. Mas acreditamos que a aproximação do leitor com a produção historiográfica cehiliana e a busca por uma nova conceituação deste movimento pode contribuir para uma releitura da História das Instituições Religiosas no Brasil.

1.1. Ultramontanismo: contribuições para um debate historiográfico.

Na década de 60, havia um grupo de estudiosos com a proposta de reescrever a história do Cristianismo na América Latina e no Caribe. Neste anseio de transformação, surge a CEHILA. A produção deste grupo formado principalmente por clérigos almejava redefinir, já com caráter de urgência, o conceito de “Igreja” - o que auxiliaria na superação da idéia demasiado institucional e clerical da mesma. No entanto, não se podia perder de vista o papel histórico da Igreja, para não cair num reducionismo, que seria cultural, deixando de ver os processos de luta política. Esta proposta reforçou ainda mais a produção de uma história ecumênica das igrejas no continente latino-americano. Assim, a CEHILA tendeu a ampliar o objeto de estudo para uma história do fenômeno religioso.

A produção historiográfica sobre a implementação das idéias ultramontanas no Brasil sofre significativo crescimento principalmente após a criação da CEHILA-Brasil. Este grupo de estudos compreendeu a História da Igreja no Brasil pautada principalmente pela ótica do povo. A reflexão metodológica do CEHILA passava a girar em torno da concepção de religiosidade popular.

O paradigma ceiliano definiu-se enquanto uma hermenêutica do pobre. Segundo Enrique Dussel e o grupo de historiadores reunidos na instituição, o conceito de pobre definia-se em três eixos básicos: o pobre seria o outro, o pobre seria o dominado dentro de uma totalidade prático-produtiva, o pobre seria o marginalizado e o miserável.

Estudos pioneiros acerca do processo de romanização da Igreja brasileira apontam como principal característica desse processo a reeuropeização do catolicismo no Brasil - uma abordagem que se tornou corriqueira nos estudos contemporâneos, tendo como temática o catolicismo nos séculos XIX e XX.

Os ceilianos acreditavam que a europeização das elites brasileiras aconteceu progressivamente desde 1822, continuando até meados do século XX, e compara este processo com a europeização do catolicismo. Concluem que a europeização cultural e religiosa resultou em uma polarização entre catolicismo tradicional e oficial. Posteriormente, ao longo da década de setenta e oitenta, diversos autores aprofundaram os estudos sobre os mecanismos utilizados pela hierarquia da Igreja na tentativa de europeizar o catolicismo praticado no Brasil.

Foram os historiadores ligados ao CEHILA que difundiram a utilização do termo *romanização* como sinônimo do projeto ultramontano de restauração católica para o Brasil dos séculos XIX e XX. O conceito de romanização já aparece formulado no tomo II/2 da obra *História da Igreja no Brasil*, publicado em 1980, que se tornou um clássico para qualquer estudo de história das religiões no Brasil.

Porém, antes da difusão do conceito de *romanização*, desde a década de setenta, tanto membros da equipe da CEHILA, como Riolando Azzi, quanto outros, como Pedro Assis Ribeiro de Oliveira, José Oscar Beozzo e Eduardo Hoornaert, ligados ao Centro de Estatística Religiosa e Investigação Social (CERIS), já vinham manejando-o, através de artigos publicados principalmente na Revista Eclesiástica Brasileira.

Mais do que simplesmente uma questão de terminologia, a adoção do termo *romanização* como um conceito significou um importante avanço da historiografia religiosa no Brasil. Pois, para alcançar a formulação deste conceito, tais estudiosos, analisaram profundamente o catolicismo não clerical, chegando a identificar, ao longo da história do catolicismo no Brasil, a existência de um catolicismo tradicional, predominante até meados do século XIX, bem como o seu antagonista, o catolicismo renovado, cujo caráter era nitidamente romano.

A posição político-religiosa dos membros da CEHILA, vinculados à Teologia da Libertação, certamente foi um dos fatores que influenciaram na adoção de um critério de interpretação da religiosidade a partir do pobre, compreendido através de uma ótica *evangélica*. Este critério pode dar lugar a imprecisões conceituais – quando, por exemplo, nos perguntamos *quem é este pobre?* – porém, seguramente, significou uma profunda revalorização da cultura e da religião praticada pelos extratos mais baixos da sociedade brasileira, que foram desqualificados durante o processo de reeuropeização iniciado no século XIX.

A questão da visão do pobre através da *ótica evangélica* tampouco invalida as análises acerca das religiosidades não clericais, pois os autores da CEHILA deixaram claro que produziam uma história comprometida, militante, e ao mesmo tempo procuraram esclarecer que tratavam do pobre e do catolicismo popular sabendo que o termo não é rigorosamente apropriado, mas facilita a compreensão: queriam tratar do catolicismo vivido pelos pobres em geral.

Ao longo das décadas de oitenta e noventa do século XX, o grupo da CEHILA continuou a investigar as conseqüências do processo de romanização entre os diversos extratos da sociedade. Dentre estes, destacamos os estudos de Riolando Azzi sobre a participação feminina na Igreja católica brasileira entre 1870 e 1982. Neste trabalho, o autor analisa o papel das mulheres no processo de romanização, abrindo um grande leque de possibilidades de investigação e aprofundamento do tema.

Ainda na década de noventa, encontramos os membros da CEHILA escrevendo trabalhos sobre o processo de romanização do catolicismo brasileiro, dentre os quais evidenciamos mais uma vez os trabalhos de Riolando Azzi, entre eles *Os bispos reformadores: a segunda evangelização no Brasil*. As análises de Azzi apontam claramente a existência de um projeto conjunto do episcopado nacional - conjugado com as autoridades romanas - para a *regeneração* da Igreja brasileira, nos tendo sido muito úteis no sentido de compreender quais as especificidades da diocese de Mariana em relação resto ao país. Podemos afirmar que foram os estudos deste autor que nos despertaram para a necessidade de observar o processo de romanização em um contexto menor, regional, em que as ações dos *bispos reformadores* pudessem ser inseridas no contexto das sensibilidades locais. Este livro é uma contribuição do autor às análises que ele mesmo produziu nos livros *O Clero no Brasil: uma trajetória de crises e reformas* e *O altar unido ao trono: o projeto conservador*, obras que enfocam, em geral, a própria instituição eclesiástica e seus variados ciclos de hegemonia no Brasil.

Apesar do livro publicado em 1992, *Os bispos reformadores: a segunda evangelização no Brasil*, trazer contribuições para analisarmos o processo de romanização no Brasil de uma forma mais heterogênea, o que realmente aparece como eixo principal é a tentativa do autor de apresentar aspectos que homogeneízam o movimento. Isso aparece claramente quando Azzi busca quais seriam as limitações do movimento reformador e os seus aspectos positivos, entretanto, *três nos parecem ser as limitações mais salientes do movimento reformador: a falta de enraizamento cultural, falta de participação leiga e intransigência na reforma (...) as limitações existentes não devem, todavia obscurecer o valioso lastro positivo representado pelo movimento reformador*.

Na última década tem surgido grande quantidade destes estudos regionais acerca da romanização, sendo a maioria deles produzidos no âmbito universitário. Estes

trabalhos, ao mesmo tempo em que fortalecem a noção da romanização enquanto projeto nacional implementado através de um conjunto definido de ações do episcopado, apontam para as singularidades regionais, assinalando as relações da romanização com as questões mais relevantes de cada região estudada, por exemplo: romanização e imigração, romanização e administração eclesiástica, romanização e ordens religiosas, romanização e educação, entre outros.

Para além da discussão historiográfica, até agora, neste capítulo acerca da noção de disciplinamento social e da romanização do catolicismo, julgamos por bem incluir uma discussão acerca do conceito de religião popular, uma vez que, como vimos anteriormente, a maior parte da bibliografia acerca da romanização faz uso deste conceito.

A discussão acerca da existência de uma religiosidade popular, ou mesmo de um catolicismo popular, tem criado bastante polémica entre antropólogos, sociólogos e historiadores. A primeira objeção que costuma ser apontada ao conceito de religiosidade/catolicismo popular é a imprecisão acerca do que é o **povo**, que seria o depositário deste tipo de religião. Quem é, afinal, o **povo** da religião popular? De acordo com a aceção da palavra povo estaria em questão um *conjunto das pessoas pertencentes às classes menos favorecidas sem rosto próprio que o distinga entre operários, agricultores, escravos, profissionais liberais, ou todos eles juntos*.

Assim, podemos aceitar a idéia de que, provisoriamente, e aguardando ulteriores e necessárias especificações, assume-se, pois, a religião popular como a religião das classes subalternas de uma determinada sociedade. Porém, a fim de compreender melhor o conceito de religião popular utilizado na época que estamos estudando, é necessário que examinemos a própria elaboração do conceito de religiosidade popular. Em virtude de sua extrema riqueza e complexidade, a religiosidade popular comporta as mais diversas variações tipológicas, possibilitando, com isso, um largo espectro de questões, todas em geral apoiadas em uma visão ideológica do analista. Trataremos aqui de religiosidade popular através das abordagens de Thales de Azevedo e Pedro Ribeiro de Oliveira.

Percorrendo a proposta de análise de Thales de Azevedo, verificamos que o autor propõe quatro tipos de catolicismo, a saber: o cultural ou social, o formal, o nominal ou tradicional e, por fim, o popular.

O primeiro, o dito catolicismo cultural, segundo o autor, concretiza-se ao cabo das influências do próprio catolicismo sobre todas as instituições. O que conta aqui são os valores derivados do catolicismo, vividos no cotidiano de forma involuntária, sem qualquer laivo de religiosidade - procedimentos estes também encontrados em culturas protestantes, muçulmanas etc.

Em outras palavras, se é católico porque todos o são, e nesse estado, durante muito tempo, o protestantismo no Brasil foi considerado pelo povo muito mais como algo estranho ao Brasil do que uma heresia a ser combatida. O catolicismo cultural, implica que *por índole, por educação e até por patriotismo, o nosso povo é, e não pode deixar de ser, prosélito do catolicismo.*

No campo do catolicismo formal situa-se aquele que se “sobressai” em sua fé, possuindo um conhecimento mais aprofundado sobre a doutrina e procurando seguir os modelos morais que o conduzam à salvação. É o “católico praticante”, que privilegia os sacramentos e vê no padre o único autorizado para falar de Deus. Considera-se este catolicismo formal como o “verdadeiro” catolicismo, uma *religião escatológica, de salvação, universal, de convicção, internacionalizada por aprendizagem e análise, que procura no outro mundo os padrões de santidade e perfeição moral.*

O catolicismo nominal, ou tradicional, é aquele em que se configura um relacionamento de superfície do católico com a Igreja, numa frequência “funcional”, que ocorre somente quando de batizados, casamentos e missas de formatura, ação de graças e de sétimo dia, por exemplo. Pode-se considerá-lo como uma prática católica muito mais de reunião que de união. Além disso, o conhecimento da fé é penetrado por uma tradução própria do catolicismo, afastada de uma sistematização doutrinária, que o leva a um pensamento reflexivo convergente ao assunto. Enquadram-se aí os católicos que racionalizam a criação do universo, vêem Deus nas flores ou numa equação matemática e têm sua própria explicação para todos os dogmas.

Neste catolicismo nominal, portanto, encontra-se um caráter “social”, individualista e descompromissado para com a religião, onde a moral normalmente é ditada pela classe social, e não aquela ditada pelos princípios do cristianismo.

Vem por último o católico popular, que reúne elementos integrantes de crenças indígenas e africanas, procurando manipular o sobrenatural para um proveito imediato, de “uso tópico”. Bastam-lhe, para tanto, as orações mais comuns, as ladainhas, os rudimentos do catecismo.

O conformismo e a resignação estão presentes como parte da “vontade de Deus”, os males do corpo e da alma, causados em sua maioria por fatores sobrenaturais, são campos férteis para os “benzedores”, e o próprio conceito de santidade se baseia na força e benevolência do ser invocado, excluindo-se aí as noções de ética, pecado e salvação.

Tributária do negro e do índio, como afirmado anteriormente, nessa religiosidade largamente sincrética, faz-se apelo, em determinadas circunstâncias, aos orixás do animismo de origem africana, aos espíritos dos panteons aborígenes e às almas desencarnadas do espiritismo; também se recorre a ‘santos’ vivos, isto é, a sacerdotes e leigos aos quais se atribui a capacidade de fazer ‘milagres’ ou de aliviar o mal por meio de bênçãos, rezas, invocações. Essa “religiosidade de urgência” é revestida de praticidade e identificada com formulações elaboradas em símbolos e ritos em que se mesclam o sagrado e o profano.

Para o autor Pedro Ribeiro de Oliveira, a classificação dos elementos essenciais do catolicismo oficial possibilita boa análise comparativa com a religiosidade popular. A opção por aprofundar os critérios adotados por este autor deve-se ao fato de que tal classificação se enquadra nos moldes do catolicismo mais amplamente vivido no Brasil, além de seu fácil enquadramento para uma prática comparativa.

O autor divide os elementos essenciais do catolicismo oficial em quatro núcleos ou constelações. Por “constelação”, entende-se um grupamento de atos semelhantes entre si para que seja concretizada a relação entre o homem e o sagrado.

A primeira constelação diz respeito aos sacramentos, incluída aí a participação do sacerdote como condição para operar as relações com o sagrado, além da total subordinação do crente à Igreja e da inexistência do caráter utilitário. Tem-se então a chamada constelação sacramental.

A segunda é a expressão e permanência da leitura bíblica, a Bíblia como ponto de reflexão e livro norteador da doutrina. A prática de seus ensinamentos, a oração saída de sua leitura, enfim, as Sagradas Escrituras como mais um acessório do equipamento mental e espiritual do católico. Esta denominamos constelação evangélica. O contato do povo com a Bíblia, afirma Oliveira, era feito no Brasil colonial e no Império tão somente por meio de representações, principalmente na época da Semana Santa e Natal. Estabelecia-se dessa forma, entre a população e o Evangelho, *um relacionamento de cunho folclórico, festivo, nos reisados e congadas, e na apresentação do presépio*.

Observa-se, por conseguinte, que essas duas constelações, quais sejam, a sacramental e a evangélica, são fortes esteios para a construção do edifício do

Catolicismo Oficial, pois se encaminham pelo viés da piedade teocêntrica ou objetiva. A terceira constelação denomina-se devocional, e caracteriza-se pelo relacionamento sem interferências do homem com o sagrado, visto sob o viés da piedade antropocêntrica ou subjetiva.

Este contato ocorre sem a intermediação do sacerdote e sem ter necessariamente a igreja como local para que sejam estabelecidas as relações com o sagrado, podendo se materializar em caráter individual, como por exemplo, em forma de orações (oficiais ou não), novenas, penitências que evitem um “castigo” maior do santo (um homem cortar a barba de que tanto gosta, uma mulher não se enfeitar por determinado tempo, etc.), ou ocorrer em caráter coletivo, como nas romarias, procissões, festas de santos, dentre outros.

O objetivo primeiro na prática da constelação devocional é o crente obter uma aliança, ou a renovação da mesma, com o santo invocado - aliança esta que traga vantagens de cunho material pela via do sobrenatural, e para o autor, “quando a religiosidade paira a nível mais elevado, imune a superstição e ao materialismo agreste, estanca na piedade”.

A quarta constelação, denominada protetora, também se define pelas relações diretas e sem interferências do homem com o sagrado, desta vez sob a ótica da proteção, entendida aqui como a obtenção de vantagens concretas: os santos vão interceder pelo devoto na obtenção de um emprego, na volta de um amor perdido, nas doenças, enfim, na busca do reequilíbrio material ou emocional afetado pelas dificuldades da vida. A constelação protetora manifesta-se exemplarmente nas promessas, tendo sua importância igualada à devocional quanto ao seu enquadramento na religiosidade popular. *Assim sendo, conclui-se que catolicismo popular: é aquele em que as constelações devocional e protetora primam sobre as constelações sacramental e evangélica.*

É lícito, portanto, inferir que a religiosidade popular, desfalcada da constelação evangélica e indigente em suas relações com a Igreja, inverte os pressupostos do catolicismo oficial. Caracteriza-se aí uma disparidade entre este e o catolicismo assimilado, eivado de práticas populares, em virtude de uma abissal diferenciação entre os ensinamentos precários transmitidos em pregações dominicais, uma catequese para crianças não acompanhada de cursos de aprofundamento e uma socialização religiosa familiar, de gerenciamento predominantemente feminino, gerando com isso uma *religião ou culto de família mais do que de catedral ou de igreja.*

As constelações protetoras e devocionais formam, portanto, a nota fundamental, posição diametralmente oposta à dos ensinamentos transmitidos em seminários e cursos especiais. Essa distância entre um e outro, por conseguinte, será preenchida com as diversas manifestações de religiosidade popular. Pode-se verificar, deste modo, o sentido tão direto, sem intermediários, que o homem estabelece com o sagrado na religiosidade popular, seja pelo aspecto da piedade, seja pelo aspecto da proteção requerida, reduzindo assim a constelação sacramental a um *locus* subordinado e praticamente eliminando a constelação evangélica.

Mais ainda, verifica-se nas constelações, devocional e protetora, uma ausência de referenciais cristocêntricos, privilegiando-se os santos de devoção particular. O caráter predominante do catolicismo em nosso país remonta à sua colonização e foi, segundo Gilberto Freyre, nosso principal elemento aglutinador. De acordo com este autor, temia-se no adventício acatólico o inimigo político capaz de quebrar ou de enfraquecer aquela solidariedade que em Portugal se desenvolvera junto com a religião Católica. Essa solidariedade manteve-se entre nós esplendidamente através de toda a nossa formação colonial, reunindo-nos contra os calvinistas franceses, contra os reformados holandeses, contra os protestantes ingleses. Daí ser na verdade, tão difícil separar o brasileiro do Católico: o Catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade.

De que o catolicismo tenha sido o cimento da nossa unidade não se discorda, pois “o que há de solidariedade social naquele período deve-se à religião”. No entanto, foi um cimento um tanto pedregoso, enquanto imposto verticalmente e heterogêneo em seus aspectos horizontais, gerando com isso o que se poderia denominar de uma *cultura do catolicismo*.

O problema desta “cultura do catolicismo” heterogênea explica-se pelo fato de o povo brasileiro ter conservado uma visão paradigmática da Igreja em sua manifestação religiosa, no entanto, ainda bem distante do que se denomina catolicismo oficial, tendo em vista que o próprio conceito de “oficial” representa apenas o autenticado pela hierarquia da Igreja.

Ora, se existe um catolicismo autêntico, oficializado por um grupo social capaz de elevar-se aos regionalismos e atingir um patamar livre de influências exógenas, obtendo com isso a pureza conceptual da religião, também existe um grupo social impotente de fugir à “atração gravitacional” desses mesmos regionalismos. Em nosso entender, porém,

ambos terminam por afirmar – ainda que de forma diversa – que “Jesus Cristo é o Senhor”, motivo pelo qual não podemos concordar com o conceito colonialista que Günter Paulo Süß emprega para definir a questão: *o desnível entre o catolicismo oficial e o catolicismo do povo simples, cujas concepções no campo do direito, dos valores e da fé somente são capazes de adaptação no quadro de certo ‘retardamento’ cultural.*

A presente observação crítica a Freyre prende-se ao desiderato de eliminar o que possa conduzir à idéia de um “catolicismo harmônico” em nosso período colonial, tendo em vista que a Inquisição ajudou poderosamente a formar (ou deformar) a consciência católica no Brasil, criando a impressão de que todos são católicos da mesma forma, obedecendo às mesmas normas e lutando contra os mesmos inimigos.

O catolicismo é o ‘cimento’ que une a nação, o ‘laço’ que prende a todos, o local de reunião e confraternização entre as raças as mais diversas que compõem a nacionalidade: afirmações como estas se repetem de geração em geração, embora elas pareçam bastante levianas para quem sentiu o clima de medo e de repressão existente na Colônia.

Apresentadas as tipologias dos três autores, nota-se, em comum, que a religiosidade popular carrega em seu âmago as manifestações acabadas de espontaneidade e sociabilidade de um povo.

Nossa tentativa de apresentar duas das principais tipologias sobre a religiosidade popular produzidas no país em contraponto com o catolicismo oficial visa primordialmente a dois objetivos: O primeiro, mostrar a necessidade da saudável aproximação entre história, sociologia e antropologia, sem a qual o estudo com certeza será falto de elementos aglutinantes. Assim sendo, as tipologias apresentadas servirão de referencial teórico para o estudo das raízes da religiosidade popular no Brasil, e o segundo, no intuito de ampliar o leque de entendimento e realizar uma ambientação mais ampla possível, pretendemos, em nossa próxima publicação, apresentar o estudo dessas raízes. O debate sobre a prática da religiosidade popular vem se intensificando na contemporaneidade, seja para glorificá-la, ressaltando o seu caráter libertador, seja para exorcizá-la, por ser pouco ortodoxa do ponto de vista.

Algumas correntes apresentam este conceito de forma reificada, isto é, tratam as formas populares de religiosidade como se fossem independentes das relações sociais nas quais se inserem. É o caso de artigos e de obras de alguns folcloristas que, preocupados com a preservação descritiva de nossas tradições culturais, revelam-se, na maior parte das vezes, desenraizados historicamente. Entendemos que algumas categorias básicas como o

sagrado e o profano, o oficial e o popular, só poderão ser compreendidas dentro de um contexto de relações da religião com a sociedade.

Estas reflexões sobre as relações dos homens com o divino desdobraram-se necessariamente em questões ligadas à conceituação e à interpretação da cultura popular, na medida em que a experiência do sagrado é apropriada de maneiras diversas pelos grupos ou por indivíduos, caracterizando uma pluralidade de usos e de entendimentos.

Revisitando o conceito historiográfico de cultura popular, afirmamos que não é possível aceitar, sem algumas restrições, a periodização clássica que vê na primeira metade do século XVIII um momento de corte, de contraste muito forte entre uma idade de ouro, quando a cultura popular teria sido livre, profusa, e uma época regida pela disciplina eclesial estatal, na qual ela teria sido reprimida e subjugada. Este esquema pareceu pertinente ao se tratar de dar conta da trajetória cultural da Europa ocidental após 1600 ou 1650, época em que as ações conjugadas dos Estados absolutistas teriam abafado, ou recalçado, a exuberância inventiva de uma antiga cultura do povo.

Essa destinação histórica, de que se revestiu a cultura popular, se deslocou, muitas vezes, para as análises da religiosidade popular católica brasileira de herança colonial, considerada como destruída e desqualificada pelo catolicismo. Os trabalhos em que as clivagens entre religião popular e religião erudita se faziam de forma dicotômica, ordenando *o campo religioso, dividindo dominantes e dominados em toda a sua extensão e, de forma implícita, remetendo essa religiosidade para as periferias e para as camadas subalternas, reproduzem essa óptica de desagregação.*

1.2: As ordens terceiras, veículo de um catolicismo popular ou oficial?

A existência de certa dicotomia entre os termos popular e oficial ficou implícita nas considerações que fizemos até então. É como se a historiografia quisesse afirmar ou nos impor a tese de que o catolicismo é uma eterna disputa entre práticas consideradas oficiais, ligadas à religião verdadeiramente sacramental, e outras que ficam à margem da religião teológica. Acreditamos que, na verdade, os dois termos se confundem no amálgama criado pelas próprias devoções vividas nas confrarias, como num sistema religioso integrado.

Se a nossa preocupação consiste em indagar se as Ordens Terceiras são praticantes de um catolicismo popular ou oficial, isso implica necessariamente saber como estes termos foram entendidos no Império. Mas sustentamos, de antemão, que o catolicismo praticado pela Ordem do Carmo e da Penitência efetivou o que chamamos de amálgama, ou seja, podemos encontrar vestígios das duas práticas no seio destas corporações, pois o “popular” e o “tradicional”, o “autêntico” e o “falso”, o “sacramental” e o “externalizado” se integram num mesmo sistema de religião, ou seja, todas essas instâncias são inseparáveis na realidade religiosa do catolicismo.

O cristianismo não perde sua autenticidade ao se vulgarizar, pensamos como o padre Bonnet, ninguém mais acredita que popular seja sinônimo de “primitivo” ou “desnaturado” nem que a religião popular seja mais ou menos ortodoxa que a das elites, ele observa: não há elites sem massa popular, nem clero sem povo.

As Ordens Terceiras atravessaram os séculos XVIII e XIX suprindo em grande parte as deficiências do Estado e da Igreja, pois o clero estava muito mais interessado e envolvido em questões mundanas e políticas do regime de Padroado do que propriamente com as tarefas de evangelização.

A escassez de clérigos, aliada ao fraco espírito missionário, deixou a população em grande parte nas mãos dos leigos, praticando assim um catolicismo que não correspondia às diretrizes ortodoxas e tridentinas da Igreja, um catolicismo conceitualizado por alguns historiadores - que apenas repetiram o discurso ultramontano - como tradicional, popular ou superficial. O conceito de catolicismo tradicional, como é utilizado largamente em algumas correntes historiográficas, não será aqui empregado, por consideramos ser este termo eivado de problemas e ambigüidades. Iremos na contramão desta historiografia que utiliza o termo tradicional sem se preocupar com seus limites, com o contexto social a que se refere, e com o fato de estar condicionado a uma série de parâmetros históricos.

Para os adeptos da romanização, a exterioridade era contrária ao verdadeiro espírito do cristianismo, isto é, à valorização de experiências consideradas interiorizadas, à verdadeira ortodoxia, que devia pautar a reforma dos costumes dos fiéis. Mas o próprio episcopado sabia que no sistema dogmático oficial havia brechas preenchidas pelas exaltações aparentemente insensatas da chamada religião popular. É preciso, no entanto, ressaltar que as práticas desta última não podem ser consideradas minoritárias, clandestinas ou uma espécie de subcultura da religião oficial. A historiografia que se

propôs a analisar a religião popular sempre trabalhou com a dicotomia oficial/popular, como se tratasse de campos claramente distintos. Difundiu-se largamente que, havendo uma religião católica autêntica, o conjunto de práticas que compõem o chamado catolicismo popular seria atributo de camadas inferiores, despojadas do contato com o discurso teológico - ou seja, práticas que estariam à margem da religião teológica eclesialmente homologada.

O cerne da religiosidade popular está num conjunto de experiências de descobrimento do sagrado, baseadas em expressões mais acessíveis do que os ensinamentos litúrgicos, em linguagem bíblica mais facilmente entendida e aplicada ao cotidiano das pessoas, capaz de interligar o mundo com as instâncias divinas. Essa mediação era normalmente feita por *signos, costumes, palavras, gestos, cultos e através de qualquer santo que tivesse experimentado a revelação.*

Um fenômeno religioso é popular quando manifesta hostilidade a qualquer objetivação sistemática da crença religiosa, uma vez que ele reside na explosão de emoções subjetivas e tenta trazer o divino para dentro do horizonte da vida diária; ele humaniza Deus de forma a sentir-se mais próximo dele, e de forma a incorporar seu poder através do uso de técnicas que ele inventa.

Não podemos, desta forma, pensar em uma religião autêntica, como se a série de ritos religiosos, a liturgia, os sacramentos, fossem especificamente as únicas práticas adequadas ao catolicismo; como se este dinamismo, as crenças, os usos e as modalidades da religião popular tivessem de ser negados. Não podemos, assim, chamar o catolicismo vivido pela maioria das pessoas de prática exteriorista.

É assim como a prática piedosa consuetudinária para aquele que se dá em chamar o povo, é decidir, na maioria das pessoas, implica um contato com essa suposta elementaridade primogênita da religião cristã, liberada de contaminações ou perversões intelectuais, uma forma em especial frontal de contestações contra a racionalidade técnico-econômica burguesa. E a religião, enfim, das pessoas simples, do homem simples, a religião vivente.

Se existe um sistema religioso teologicamente estruturado, que usa recursos de uma instituição eclesial, existe também uma outra forma que incorpora elementos mais gerais, que independe de uma hierarquia ou de técnicas religiosas pré-condicionadas, mas que nem por isso pode ser considerada frágil, artificial, supersticiosa, falsa ou desviante. As duas instâncias são inseparáveis e suas experiências fazem parte da mesma sociedade.

Seus elementos se justapõem, se imbricam, se articulam, como se a existência de uma dependesse da existência da outra. O catolicismo sobrevivesse desse amálgama. A fé

teológica e a religiosidade popular aparecem unificadas, existindo entre elas zonas fronteiriças ambíguas que impedem, às vezes, a distinção entre superstição ou magia.

Sempre entre a resignação, o alarme, o escândalo, o paternalismo e a vigilância quase policial, a Igreja romana tem observado os movimentos e atitudes da religião tal e como acontecia realmente na sociedade com suma atenção. Aqui reside a chave que explica o por que do fenômeno que cohecemos como religião ou religiosidade popular ter perdurado quase de maneira exclusiva dentro do mundo industrializado nos países de tradição católica, ou sumamente anglicana. A opção do cristianismo reformista protestante foi o desembaraço de maneira pouco expeditiva e faz sangrenta do problema, entre outras coisas enviando a fogueira a centenas de milhares de pessoas. Mas, o catolicismo não pode jamais fazer tal coisa, por muito que cabe supor que se teve desejado. Digamos que existam certas dificuldades de índole técnica que impediam, quando menos, o faziam difícil.

O historiador Michel Vovelle, ao fazer uma retrospectiva do conceito, considera que uma importante etapa deste debate foi vencida pelos historiadores que se aperceberam da relação dialética entre cristianismo e religião popular, ou seja, de que a religião popular não é estática e nem sempre existiu por oposição diametral à religião oficial. O conceito, enfim, foi historicamente construído. Assim, Vovelle acata a periodização proposta por J. Delumeau:

Parece-lhe que a Igreja aceitou, durante a Idade Média, o sincretismo pagão-católico, que constituiu desde então o núcleo da religião “popular”. [...] As coisas começaram a mudar a partir da fundação das ordens mendicantes, cuja pastoral é precisamente orientada em direção a essas camadas populares. Ao nível das elites religiosas, nascia, então, a idéia de que a cristandade ocidental ainda estava para se converter em profundidade, para se cristianizar. Essa tomada de consciência culmina na crise do Renascimento.

Portanto, de acordo com Vovelle e Delumeau, a cisão entre cristianismo oficial e popular teria se dado nos séculos XVI, XVII e ainda no XVIII - períodos em que o cristianismo oficial foi primordialmente repressivo e o cristianismo popular perdeu, progressivamente, sua identificação com o *gestual da prática*, que fora sua característica durante o período medieval, substituído pelas novas devoções e pela cristianização e sacramentalização de práticas tradicionais.

Quando da chegada do século XIX e da apropriação da religião popular por folcloristas e cientistas, Delumeau e Vovelle consideram que a religião popular, por um lado, perdera o contato ao mesmo tempo com as heranças de longa duração e com prática religiosa; acentuando-se o seu aspecto residual e como que defensivo, porém, por outro lado, a religião popular ocupou os espaços deixados pelo afastamento das elites da religião em geral, em um momento em que surgiram novos modelos de fé.

Outros estudiosos apontam o surgimento do conceito de religião popular apenas no século XIX, tomando como parâmetro principal a intervenção de cientistas que começaram a apartar a religião das práticas da fé, criando artificialmente duas esferas e procurando implementar os projetos de unificação cultural da Europa primeiramente, e depois os do restante do planeta. Dentre os que defendem esta tese, o antropólogo Manuel Delgado apresenta uma afirmação mais radical:

Se a algo é aplicável o conceito de marginalidade ou incômodo, não é à chamada religião popular em relação à religião oficial, pelo simples fato de que esta, na realidade, não existe, ou existe de maneira precária e débil na própria prática social. A situação é precisamente inversa: é a religião da fé e da teologia que encontra dificuldades de articulação com a religião que se pratica, por muito que procedam dela muitos aspectos repertoriais e nominais.

Apesar de apresentarem pontos de vista distintos, tanto Vovelle quanto Delgado, afirmam que o surgimento da noção de religião popular provém da apropriação, por parte de determinados setores da sociedade, de um saber distinto daquele ao qual a maioria da população tinha acesso. O desenvolvimento científico relegava as práticas religiosas taxadas de *populares* à condição de *superstição* ou *baixa religião*, em um processo que contava com total apoio da elite eclesiástica preocupada em tornar hegemônico seu saber religioso romanizado.

Por outro lado, ao utilizarmos a expressão “religiosidade popular”, estamos considerando-a expressão datada, referente às concepções da elite socioeconômica e da intelectualidade nacional, laica ou católica, do final do século XIX e início do XX.

Iniciamos nossa discussão questionando se existe uma dicotomia no comportamento das Ordens Terceiras. Através da documentação levantada e embasados em trabalhos que tratam não somente de religião popular, mas também das práticas devocionais no Brasil, somos capazes de inserir ainda uma outra questão: existiria diferenciação substancial entre as práticas do catolicismo romanizado e do popular? As Ordens Terceiras promoveram um catolicismo carregado de práticas rituais que ajudaram na veiculação ideológica da doutrina cristã. Têm razão BORGES e MATTA ao discordarem de uma historiografia que representa o catolicismo implementado nas Minas como superficial. Essa historiografia, segundo Célia Borges, considera que o catolicismo fundado nas Minas teve caráter exteriorista, ou seja, apoiava-se na pompa das procissões e no esplendor de cultos que abusavam das imagens dos santos, das representações teatrais, das danças e da música. No entanto, o fato de praticarem um catolicismo ritualizado não demonstra que possuíam uma religiosidade menos profunda.

Não podemos analisar essas associações através dos parâmetros impostos pelas idéias tridentinas, as quais, na Europa, por exemplo, denominam o catolicismo leigo de falso e o catolicismo romanizado de autêntico. Para Anderson Machado de Oliveira, *somente a mentalidade ultramontana, defensora de uma religião comedida e interiorizada, via, por exemplo, em banquetes realizados na nave da Igreja pelos irmãos terceiros, como momentos de licenciosidade e desrespeito à religião. O brilhantismo de culto, muito comum entre as irmandades, foi visto como excessivo, taxado de vaidade e ostentação.*

O catolicismo que temos denominado de leigo, apesar de nem sempre seguir as normas tridentinas, não pode ser analisado unicamente como oposição ou desvio. O que percebemos é que este catolicismo praticado pelas Ordens Terceiras e demais associações religiosas, como as irmandades de negros e pardos, acabou por efetivar um processo de auto-reprodução religiosa e incorporar os significantes do catolicismo oficial, conferindo-lhes outros significados. A adoção do termo *leigo* no lugar de *popular* pode, contudo, simplificar a análise, ao deixar ainda implícita uma oposição entre catolicismo de massa e catolicismo de elites. Não desejamos que, inconvenientemente, o termo seja tomado dicotomicamente, ou que se encerre em dois pólos.

Tomando as reflexões acima como base, as Ordens Terceiras podem ser analisadas como expressão de um catolicismo popular. O popular aqui não é visto como o que não pertence ao oficial, como práticas que não cabem às elites e aos que detêm a gestão do Católico. Diremos que, em certa medida, o universo simbólico daqueles que praticam o catolicismo popular se faz à parte, sem precisar da legitimação do catolicismo dito oficial - ao contrário do que imaginava Leonardo Boff. Afirmar isso para uma região onde as idéias religiosas sustentavam a população pode parecer até certo ponto um equívoco de análise das fontes ou uma falta de embasamento teórico frente aos estudos sobre associações religiosas no século XIX. Mas, quando realizamos uma análise mais pormenorizada da documentação referente a estas últimas e recuperamos seu cotidiano, é possível perceber que as Ordens Terceiras não eram nem simplesmente portadoras de um catolicismo romanizador, nem veículos de uma religião popular. Elas adquiriram uma peculiaridade: eram na verdade expressões de um cristianismo que, no Império, não apresentou uma única faceta, sua versão aparentemente interiorizada, mas abarcou também práticas populares. As Ordens Terceiras representaram essa junção, esse amálgama religioso oitocentista.

Pretendemos neste trabalho enfatizar o duplo pilar sobre o qual estas instituições se sustentaram. Procuraremos demonstrar como o cotidiano delas se revela riquíssimo quando pensados estes dois lados. Sobretudo, é preciso indagar por que tais confrarias, intensamente marcadas pela distinção social, pelo distanciamento em relação a outros grupos, podiam ser portadoras de um catolicismo popular. Desta forma, não queremos reproduzir o discurso ultramontano estabelecendo uma diferenciação rígida entre o catolicismo popular e o dos clérigos, concebendo este último como expressão de um cristianismo puro e verdadeiramente autêntico. O que temos, de fato, são vivências diferenciadas do mesmo catolicismo - o catolicismo não como uma imposição que se faz há séculos verticalmente, mas como construção de práticas populares e clericais que se dinamizaram e sofreram alterações com o tempo.

Uma afirmação de Anderson Machado de Oliveira nos é cara neste momento: *um grande senhor de escravos, muitas vezes, tinha suas crenças fundadas em práticas costumeiras, supersticiosas e leigas*. No entanto, não se pode dizer que o mesmo era um homem do povo ou que a sua forma de vivenciar a religião era especificamente popular. A vivência do sagrado assume diferentes significados para quem dele participa. Não podemos afirmar categoricamente que a vivência da fé católica das Ordens Terceiras deve ser considerada como devoção popular unicamente. Aliás, seus membros não se viam como praticantes de uma fé que se distanciava das normas oficiais. Concordamos, em parte, com Anderson Machado de Oliveira quando afirma que as práticas do catolicismo imposto pela romanização soaram ininteligíveis para a população acostumada com outras vivências do catolicismo. Entretanto, na vivência religiosa associativa, o cristianismo não se resumiu a um único conjunto de práticas devocionais: ele existiu tanto na sua versão interiorizada como na sua versão dita popular. As Ordens Terceiras representaram um misto de práticas devocionais, um amálgama que sintetizava o universo devocional nas Minas do século XIX.

As disputas entre leigos e a hierarquia eclesiástica, na segunda metade do oitocentos, deixavam claro que, mesmo diante das mudanças pelas quais passava a sociedade imperial, a religião ainda se constituía num importante instrumento de hegemonia política e social.

A modernidade adotada pela Igreja católica foi, em parte, a modernidade engendrada pelos setores dirigentes da sociedade local: as autoridades do poder civil, as elites sócio-econômicas, determinadas parcelas da intelectualidade e das classes médias urbanas. Desta forma, a sociedade moderna procurou desvalorizar e eliminar os

elementos supersticiosos e místicos da população pobre, e, no mesmo combate, procurou eliminar a influência perniciosa de determinados setores da Igreja sobre a sociedade.

O catolicismo romanizado, contudo, engendrou reformas nas associações leigas – numa tentativa de revalorizá-las perante a sociedade civil, através da seleção dos seus integrantes, tanto homens quanto mulheres, e a coersão de determinadas práticas devocionais. Entretanto, ao longo do período que estamos estudando, as ordens leigas se identificaram tanto com o catolicismo popular quanto com o romanizado, pois mesmo que a Igreja tenha sido hábil em recrutar para as suas hostes a nata da sociedade civil, as associações religiosas continuaram com seus antigos cultos e devoções.

Capítulo II: *Minha reza vale tanto quanto uma missa: o universo confrarial das Ordens Terceiras.*

As irmandades, confrarias religiosas e ordens terceiras, que tinham como uma constante a sociabilidade e a solidariedade, se disseminaram pelo Brasil. Organizações fraternais que reproduziam estruturas típicas dos modelos encontrados na sociedade portuguesa¹⁴, constituíram-se no século XVIII como importantes lugares de convívio social e de manifestação da religiosidade católica. Além das múltiplas funções religiosas desempenhadas por elas no campo assistencialista-mutualista, foram responsáveis muitas vezes por auxiliarem o Estado e a própria Igreja na organização da vida social na Colônia, sustentando inclusive o culto católico.

Estas instituições religiosas construía seus templos, administravam suas igrejas, contratavam os seus capelães, organizavam as festas de devoção ao seu orago protetor, acaloravam a prática católica sacramental com terços, ladainhas, novenas e rezas próprias. Reuniam, assim, boa parcela da sociedade, abrigando homens e mulheres de várias faixas etárias e de camadas sociais diversas. Ou seja, eram também integradas por pessoas comuns, simples leigos interessados em cultuar santos, viver a religião católica, buscar proteção diante das adversidades da vida – ou da morte –, encontrar pessoas, estabelecer relações, praticar a caridade e o auxílio mútuo, demarcar prestígio social e respeitabilidade frente à sociedade¹⁵. Desta forma, estas associações galgaram um importante destaque no cenário sócio-religioso.

Na Capitania de Minas, o fenômeno confrarial desenvolveu diversas formas nos setecentos, alcançando seu apogeu no período aurífero, no decorrer do século XVIII. No

¹⁴ Segundo Vauchez, as irmandades “expressaram a aspiração dos leigos a uma vida religiosa”. Associações de leigos que “tinham em comum a autogestão e a livre eleição de seus dirigentes”, seguiam o modelo das guildas de mercadores e artesãos, e se agruparam para praticar ajuda mútua e garantir os funerais dos defuntos, expressando a solidariedade entre os membros desde sua admissão. VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental*. Séculos VIII a XIII. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. Nas Minas, essas associações foram responsáveis por praticar “um catolicismo lusitano, sob regime do padroado, com poucos vínculos com Roma, dotado de estatuto civil quanto religioso, recebendo nos seus empreendimentos a aprovação seja do Bispo, seja do Rei ou do Imperador”. BEOZZO, Oscar. Irmandades, santuários, capelinhas de beira de estrada. *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol.37, fasc.148, dezembro de 1977. p.748.

¹⁵ DILMAMM, Mauro. *Irmandades religiosas, Devoção e Ultramontanismo em Porto Alegre no Bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeira (1861-1888)*. Dissertação apresentada ao PPG da Unisinos, Porto Alegre 2003.

início daquele século, como ressalta José Ferreira Carrato¹⁶, estas instituições demarcaram o cenário urbano não somente com templos suntuosos, mas também com igrejas modestas que representavam as devoções de homens simples. Além das matrizes e dos templos administrados pelas Ordens Terceiras de Nossa Senhora do Carmo e São Francisco de Assis, as capelas dedicadas a Nossa Senhora das Mercês e Nossa Senhora do Rosário estiveram entre as principais na Capitania de Minas¹⁷.

Saint-Hilaire fala na mania dos mineiros pela edificação de igrejas, em detrimento das matrizes, e lembra que a mais humilde das povoações conta, às vezes, com cinco ou mais igrejas. Mas uma confraria que conta com alguns recursos logo inicia a construção de uma igreja, sem pensar em como a terminará; se, porém, o zelo arrefece, o edifício não se termina ou orna-se o interior, e as paredes ficam caindo em ruínas. No seu ermo físico e espiritual, os mineiros como que se desforçaram de sua solidão construindo igrejas, muitas igrejas, justamente os locais onde todos se encontravam e se sentiam mais perto uns dos outros. Só que não era tanto o zelo das irmandades que arrefecia: era que a riqueza do ouro passava tão depressa, que não dava tempo ao povo para gastá-lo como queria. Vêm-se em quase todas as velhas localidades auríferas mineiras obras assim, inacabadas- principalmente igrejas- porque o ouro acabou antes delas.¹⁸

Deste modo, as associações religiosas têm suscitado cada vez mais o interesse dos historiadores. Estes se dedicam a estudos que buscam analisar o convívio social de seus membros e os conflitos causados por suas relações, esboçando assim, aspectos relevantes destas instituições que, segundo Charles Boxer, *contribuíram para a unificação do império português, constituindo o Senado da Câmara e as irmandades, verdadeiros pilares desde o Maranhão até Macau*¹⁹.

A maioria dos estudos realizados sobre tais organizações são análises de caráter regional, que se preocupam em destacar suas especificidades mais representativas. Na historiografia mineira, Fritz T. Salles, em *Associações Religiosas do Ciclo do Ouro*²⁰, levantou a hipótese de que seria impossível estudar a Capitania de Minas sem se fazer um estudo pormenorizado da história das irmandades religiosas. Corroborando esta idéia, José F. Carrato – que não estudou especificamente os sodalícios, mas tinha como umas de suas principais questões a tentativa de compreender as peculiaridades da vida religiosa nas Minas, em um momento em que cada região se transformava distintamente na Colônia²¹ – foi capaz de perceber que, diferentemente de outras regiões, o fenômeno

¹⁶ CARRATO, José Ferreira. *Igreja, Iluminismo e Escolas Mineiras Coloniais*. São Paulo, 1968.

¹⁷ AZZI, Riolando. *Os bispos reformadores: a segunda evangelização no Brasil*. Brasília: Editora Rumos, 1992, p.21.

¹⁸ CARRATO, op.cit.41-43

¹⁹ BOXER, Charles R. *O Império colonial português*. Lisboa: Edições 70, 1997. p. 145.

²⁰ SALLES, Fritz Teixeira. *Associações religiosas no ciclo do ouro*. Belo Horizonte: UMG, 1963

²¹ CARRATO. Op.cit.p.56.

confrarial se colocava como uma das pedras angulares para a compreensão da história da Capitania mineira.

Nesta perspectiva de valorização das associações religiosas, o historiador Caio C. Boschi tratou da evolução das confrarias no século XVIII e de suas relações com o Estado e a Igreja. Suas investigações concluíram que a instalação de irmandades nas Gerais determinou uma política de preservação das relações de dominação da sociedade colonial²².

As irmandades ofereceram para a Igreja uma dupla vantagem: foram simultaneamente gestoras e sedes de devoção, além de serem eficientes instrumentos de sustentação material do culto (...) substituíram o papel precípua do clero, como agentes e intermediárias da religião. No segundo momento, arcando com os onerosos encargos dos ofícios religiosos, eximiram esse mesmo clero de combater a instituição do Padroado régio (...) além de aliviar o Estado do compromisso de aplicação dos dízimos eclesiásticos recolhidos na implementação do culto religioso, os irmãos leigos acabaram por absorver a responsabilidade dos serviços de toda a população colonial²³.

Para Boschi, o setecentos mineiro foi um momento em que a religião se apresentou como canal de apaziguamento das tensões sociais, construindo um dos suportes necessários do Estado. As irmandades, confrarias e ordens religiosas apresentaram-se como veículos efetivadores dessa política, ao se constituírem como meio privilegiado de manifestações de caráter popular e atuarem como instrumento metropolitano de manutenção da ordem político-social na Capitania de Minas.

Como neutralizar as revoltas causadas pelo fisco e pela presença ostensiva das tropas? Como minimizar as tensões sociais que desequilibravam o cotidiano e o próprio sistema social? (...) Para o caso em tela, a coroa encontrou nas irmandades parte da resposta a tais perplexidades²⁴.

Laurinda Abreu, por sua vez, afirma, sobre o cenário português, que tais associações tornaram-se verdadeiras forças sociais, que controlavam redes de sociabilidade estabelecidas nas comunidades e dominavam centros importantíssimos do poder local²⁵.

Somos levados, contudo, a afirmar que as irmandades, confrarias e ordens terceiras iam além de sua função de auxiliar da Coroa na manutenção da ordem vigente. O que pretendemos aqui não é propor uma argumentação que negue o que foi laboriosamente feito por Boschi, mas sim acentuar que existia um papel mais relevante para estas instituições do que o de simples veículos de controle social.

²² BOSCHI, Caio César. *Os Leigos e o Poder*. Irmandades Leigas e Política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986, p. 156.

²³ BOSCHI. *Op.cit.* p.93.

²⁴ Idem. p.104-105

²⁵ ABREU, Laurinda de F.S. *A festa*. Lisboa: Universitária, 1992.v.2.

Pensaremos as confrarias religiosas na Capitania de Minas essencialmente como associações de caráter mutualista-assistencialista. Assim como Russel-Wood²⁶, traremos à tona o caráter assistencial como peça importante para a compreensão do universo confrarial em Minas. Pois afirmamos que estas organizações se preocupavam essencialmente em aglutinar pessoas, em promover a religiosidade entre iguais, sendo elas capazes de traduzir as necessidades dos seus membros frente às contingências do mundo.

O que caracteriza a confraria é a participação leiga no culto católico. Os leigos se responsabilizam e promovem a parte devocional, sem a necessidade do estímulo dos clérigos. Com frequência a promoção do culto e a organização da confraria se devem totalmente a iniciativa leiga. Progressivamente se permitiu também aos escravos que organizassem suas confrarias religiosas. Não obstante, em geral se mantém uma certa distinção de cor na organização das confrarias havendo irmandades e “homens brancos” e “pardos” e de “negros”²⁷.

Não queremos de forma alguma recusar a hipótese de que estas organizações religiosas efetivaram-se nos setecentos como instrumento de coerção social, nem dizer que o autor deixou de atribuir a elas um caráter assistencialista. Afinal, Boschi afirma, baseando-se em Vitorino Magalhães Godinho, que o *Estado deixou bem claro que se interessava apenas pela gestão política e econômica do reino, relegando a um segundo plano qualquer intervenção na área da assistência*²⁸.

O que buscamos aqui é redimensionar a hipótese de que as irmandades foram veículos metropolitano de manutenção da ordem social e não se constituíram como fator de contestação ao Antigo Regime. Temos de nos questionar de que modo essas instituições se apresentariam como barreira à atuação do Estado. E, indo um pouco além, perguntar em que esfera o poder das associações religiosas era realmente percebido.

A grande preocupação destas instituições não estava em atuar conjuntamente com a Igreja e o Estado na efetivação de uma ordem social. Seu principal campo de atuação era o religioso, que não se constituía como mero veículo do campo político. Queremos, assim, não entender a religião através do viés político-social, mas, invertendo essa perspectiva, analisar a organização político-social a partir da religião. Na Minas Colonial, como em todo lugar, as irmandades eram, antes de mais nada, agrupamentos de caráter

²⁶ RUSSEL-WOOD. A. J. R. *Fidalgos e filantropos*. A Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. p.05.

²⁷ AZZI. *Op.cit.*p.91.

²⁸ BOSCHI. *Op.cit.*p.41.

religioso, e simultaneamente, vínculos de coesão social.²⁹ Não almejamos, de forma alguma, construir uma análise extremada, que valorize apenas uma via de atuação das organizações religiosas. O que desejamos ponderar é que o caráter religioso era o fim essencial destas associações, embora não fosse a única atribuição delas.

Uma vez que havia uma certa consciência política dentro das associações, elas não se comportaram simplesmente como formas adesivas e passivas em relação ao Estado e à Igreja. Ser um irmão implicava não estar sempre disposto a se enquadrar nas normas impostas pela fé católica. Segundo Maria Aparecida Gaeta, a concepção de Boschi “deixa ausente uma leitura simbólica dos signos e das vivências africanas, onde, as solidariedades grupais constituíram uma cultura e um saber escravo.”³⁰

As irmandades não combateram a ordem escravocrata, está-se diante de um fenômeno de adesão passiva e incorporação dos padrões e da ideologia de um grupo social dominante por um grupo dominado (...) trata-se de um processo de assimilação unilateral, onde o negro e o mulato incorporam as suas personalidades comportamentos e atitudes de brancos (...) ao contrário dos quilombos, as irmandades acabaram se tornando uma forma de manifestação adesista, passiva, conformista das camadas inferiores, e, onde não se formou uma consciência de classe e, por conseguinte inexistiu uma consciência política³¹.

A proposta de Boschi não se distingue muito do que foi sugerido por Julita Scarano. Para a autora, as confrarias religiosas eram, na verdade, organizações protegidas pelo aparato estatal e também pelo próprio clero, que em momento algum se comportavam como inimigas ou como formas de contestação à ordem vigente; pelo contrário, eram instituições integradas no âmago da sociedade setecentista. Referindo-se à Irmandade do Rosário, Scarano afirma:

Era uma organização aceita, protegida pela opção pessoal dos reis e eclesiásticos que proporcionava ao homem de cor um instrumento para enfrentar situações de injustiça e sofrimentos. Não transformava e nem mesmo tentava por fim da escravidão, mas na medida de suas possibilidades procurava diminuir os malefícios³².

Apesar de corroborar a tese de que essas associações possuíam um caráter adesista, Scarano fornece um elemento de suma importância para nossa análise quando afirma que elas procuravam diminuir o ônus que lhes era imposto pela sociedade,

²⁹ MATTA, Sérgio. Religionswissenschaften e a crítica da historiografia da Minas Colonial. *Revista de História FFLH-USP*, 1º semestre. n.º. 136, p.47.

³⁰ GAETA, Maria Aparecida Junqueira da Veiga. Redes de Sociabilidade e de solidariedade no Brasil Colonial: as irmandades e confrarias religiosas. Franca: *Revista da Pós-graduação em História*, v.2, 1995.p.21.

³¹ BOSCHI, *op.cit.* pp.115-156.

³² SCARANO. *op.cit.* p.147.

ajudando os irmãos nas contingências da vida, ou seja, exercendo a função que lhes cabia de assistência e mutualismo.

Contudo, estudar o fenômeno confrarial nas Minas no século XIX coloca-se como um grande desafio pela vastidão de funções e pela própria complexidade que reveste tais associações religiosas no período. Foram inúmeras as tentativas da historiografia de delimitar suas dimensões essenciais e seu importante papel na constituição do cenário social das Minas do século XVIII. Nosso objetivo é recuperar uma ponta do universo confrarial das Minas no Império: as ordens terceiras³³, associações organizadas por leigos das camadas mais abastadas.

Deslocaremos nosso foco para um período distinto daqueles tratados nos trabalhos aqui apresentados e centraremos nossa análise no século XIX, tentando entender, através da dinâmica interna dessas associações, suas especificidades e a importância delas para os oitocentos, período que apresenta um cenário diverso daquele no qual foram erguidas e consagradas. O período imperial no Brasil é marcado por uma profunda disseminação de teorias revolucionárias, de ideologias materialistas, do cientificismo, do positivismo, do liberalismo e do pensamento romanizado. Esta efervescência de ideais atingiu à elite brasileira, que aceitava novas doutrinas, mas esbarrava na emergência das idéias romanizadas.

Direcionaremos nossa pesquisa para a análise da documentação produzida entre 1844 e 1875, período do Bispado de D.Viçoso, pelas Ordens Terceiras de Nossa Senhora do Carmo e São Francisco de Assis das cidades de Mariana e Ouro Preto³⁴. A

³³ “Os carmelitas e os franciscanos foram as Ordens que mais tiveram influência no Brasil colonial através da Ordem Terceira do Carmo e da Ordem Terceira da Penitência. Nascidas na época medieval, não foram muito influenciadas pelo clericalismo próprio da época pós-tridentina. Por essa razão, tanto nas irmandades religiosas como nas Ordens Terceiras, a participação dos leigos é muito ampla. A Ordem Terceira franciscana foi introduzida no Brasil no século XVI, a Ordem Terceira carmelitana, no século XVII”. AZZI, Riolando. *Os bispos reformadores: a segunda evangelização no Brasil*. Brasília: Editora Rumos, 1992, pp.100-101.

³⁴ Erguendo as mais importantes igrejas das cidades de Mariana e Ouro Preto, as ordens Terceiras de Nossa Senhora do Carmo e São Francisco de Assis se destacaram pela opulência de seus templos e ostentação e a pompa em seus cultos, o que não poderia deixar de existir, já que elas seguiam um modelo empregado pelo imaginário barroco setecentista. Um breve histórico sobre as Ordens Terceiras das respectivas cidades encontramos em: SOUZA, Waldemar Alves. *Guia dos bens tombados Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Expressão e cultura, 1984; VASCONCELLOS, Salomão. *Breviário histórico e turístico da cidade de Mariana*, Belo Horizonte: Biblioteca Mineira de Cultura, 1947 e TRINDADE, Raimundo. *São Francisco de Assis de Ouro Preto: crônica narrada pelos documentos da Ordem*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1951.

“A Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo instalou-se na primitiva capela de madeira e barro, construída pelo bandeirante Salvador Fernandes Furtado. Foi o primeiro templo católico erguido em Mariana. Em 1751 foi decidida a construção de outra capela, sob a invocação do Menino Deos, iniciada apenas em 1758. Nesse intervalo a irmandade funcionou provisoriamente na capela de São Gonçalo, de onde se transferiu para o novo edifício em 1759. Em 1784 a Ordem requereu ao Rei a licença para a

documentação consiste de jornais, atas, estatutos, correspondências, livros de entrada e profissão, atas de eleição e termos de Compromisso.

Inicialmente efetuamos uma investigação sobre o universo confrarial dos terceiros nos oitocentos. Num primeiro momento, traçamos o perfil social dos que se agregavam nessas organizações, o que nos possibilitou, de certa forma, afirmar que elas continuaram a ter o prestígio nas Minas que alcançaram no século XVIII. O número de membros continuou significativo, apesar do período ser considerado de decadência destas associações. Isso nos permite refletir sobre a importância de ser um terceiro no século XIX, período em que as correntes ideológicas condenadas pela Igreja romanizada ganhavam destaque entre os membros da elite.

Deste modo, a partir da investigação proposta, teremos elementos importantes para analisar, mesmo que sumariamente, o ambiente confrarial oitocentista, bem como a relação ambivalente entre os leigos e o pensamento romanizado. As Ordens Terceiras, através de uma série de elementos, carregaram as contradições da modernidade, preservando, no entanto, algumas motivações do século anterior. Nesta atmosfera moderna, vemos as *Ordens Terceiras assumindo em alguns momentos o discurso romanizador, porém, mantendo características próprias, efetuando uma releitura da nova tradição católica européia sob as luzes de um cristianismo mestiço.*³⁵

Neste breve trabalho, teremos também como preocupação, analisar a vida social dos indivíduos que pertenciam a tais confrarias, ressaltando a importância de se avaliar o tipo de catolicismo que elas se preocupavam em praticar: se estavam integradas a um pensamento religioso ortodoxo oficial ou se estavam à margem da religião teológica eclesialmente homologada, aproximando-se desta forma do catolicismo praticado por irmandades negras ou de pardos. Em outras palavras, acreditamos que as Ordens Terceiras eram veículo de um catolicismo que convivia com expressões ditas populares e oficiais, como já constatamos no primeiro capítulo.

construção de um templo definitivo. Essa licença foi concedida e iniciadas as obras no mesmo ano (...) a edificação da igreja se estendeu até 1826.” A Nossa Senhora do Carmo de Ouro Preto conta sua fundação em 1755 e sua igreja foi iniciada de 1766 e concluída em 1772. Com o projeto de Manuel Francisco Lisboa. Antes de 1766, existia uma capela erigida pelos devotos de Santa Quitéria.

A ordem de São Francisco de Assis de Mariana remonta a 1758. Em 1761, a Ordem, que era hóspede da irmandade de Sant’Anna, resolveu construir uma capela provisória. A construção foi iniciada em 1783 por mestre Arouca. Entre 1794 e 1795, Manoel da Costa Athaide executou obras diversas e considerou acabada a obra. A Venerável Ordem da Penitência se instalou definitivamente na cidade Ouro Preto, em 13 de Abril de 1751. TRINDADE, Raimundo. *Arquidiocese de Mariana: subsídio para sua história*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1953. p. 85.

³⁵ SILVA, Carlos Moisés. *Irmãos que perturbam a ordem: cultura, identidade e resistência nas Irmandades Religiosas em Fortaleza*. Dissertação de Mestrado, DH-PUC-SP, 2002. p.30.

2.1: As Ordens Terceiras nas cidades de Mariana e Ouro Preto

O movimento confrarial nas Minas foi parte integrante da história da colonização portuguesa no século XVIII. Não era difícil perceber, no horizonte da Capitania, o espaço numerosamente delimitado pelos templos das confrarias religiosas, que se caracterizavam por serem palcos de uma religiosidade barroca marcada por disputas e conflitos. O jornal *Correio Oficial de Minas*, no ano de 1858, em uma publicação especial sobre as corporações religiosas na cidade de Ouro Preto, definia a importância e a necessidade destas instituições para a religião mineira setecentista.

*O viajante que pela primeira vez pizar o solo montanhoso de nossa capital, e de qualquer ponto em que só collocar, deparar de um golpe de vista com três, quatro e mais templos, não poderá deixar de admirar o grande número de taes sanctuários em relação a nossa população, e de encher-se de respeito por tantos monumentos de piedade e religião que nos legarão nossos antepassados, quando a maos largas votavão ao esplendor do culto grande e talvez a mor parte do producto dessas riquíssimas minas que se lhes antolhavão inexgotáveis (...)*³⁶.

O grande número das confrarias na Capitania mineira não consistiu na única especificidade destas associações. Através da proibição da entrada de ordens religiosas na região, a fim de controlar o contrabando e reservar para si todos os benefícios advindos da extração do ouro e dos diamantes, a Coroa procurou manter afastado de Minas o clero regular. Todas essas medidas ajudaram a compor uma situação particular, cujo traço mais incisivo foi a liderança dos irmãos das confrarias nas práticas católicas. A proibição, por si mesma, gerou um fortalecimento da “sociedade leiga”.

Julita Scarano e Caio César Boschi³⁷ ressaltam a expressividade dessas associações em Minas no século XVIII, pois elas se fortaleciam e se legitimavam num momento histórico em que a sociedade mineradora caracterizava-se por um clima de insegurança e instabilidade. A elas coube o papel de aglutinar indivíduos.

³⁶ *Correio Oficial de Minas*. Ouro Preto. Ano. 1858. N. 204. ano: II quinta-feira, 23 de dezembro. Arquivo da Igreja de Nossa Senhora do Monte Carmo de Ouro Preto.

³⁷ BOCHI, Caio César. *Os Leigos e o Poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986. & SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

As irmandades, confrarias e ordens terceiras, apesar de certa autonomia adquirida no período colonial³⁸, sempre estiveram subordinadas à jurisdição eclesiástica e temporal. Seus compromissos eram mistos, ou seja, aprovados pelas autoridades civil e religiosa. Durante grande parte do período colonial, esses compromissos eram enviados a Lisboa para receberem aprovação da Mesa de Consciência e Ordens, criada em 1532. A Mesa fazia um controle mais rígido, fiscalizando as anuidades cobradas, os bens e os livros internos, a ereção e a construção de templos.

As ordens terceiras, que estavam sob a direção de leigos e agremiavam as camadas mais privilegiadas, definiam-se como *ordens subordinadas às ordens religiosas tradicionais (sobretudo franciscanos e carmelitas)*³⁹; diferenciavam-se das demais irmandades e confrarias “por estarem vinculadas à Ordem Primeira, mas em funcionamento (incentivar a devoção ao santo patrono e beneficentes para os confrades) seguiam os mesmos mecanismos das demais”⁴⁰. No Brasil, a proliferação das ordens terceiras acoplava-as aos conventos das respectivas ordens regulares, o que representava uma tendência portuguesa. Já na Capitania de Minas, excepcionalmente, com a proibição da presença do clero monástico, tais ordens apareceram dentro de capelas de confrarias ou mesmo na própria igreja paroquial⁴¹. Assim, houve em Minas um aumento substancial da importância da participação dos leigos nos assuntos religiosos. Seria relevante indagar nesse momento qual a importância de ser membro da Ordem do Carmo ou da Penitência no século XVIII, e se elas assumiram as mesmas conotações no século XIX. Quais as características principais dessas associações no oitocentos? Elas ainda se centravam no caráter assistencialista-mutualista?

As ordens terceiras, de forma geral, definiam-se como instituições de devoção e amor ao próximo - o que se expressava na vida e na morte do irmão associado. Prestavam assistência a seus membros, mais particularmente na hora da morte, considerada o ponto

³⁸ Para historiadores como Fritz T. Salles, essas irmandades souberam burlar as normas e não sofreram com o controle imposto pela Igreja e pelo Estado. “As irmandades de Ordem Terceira eram instituições que gozavam de uma certa autonomia, burlavam códigos canônicos, as leis promulgadas pela Igreja como a condenação do ato de usura, pois estas instituições emprestavam dinheiro a juros a particulares e também para o Estado já que arrecadação da Câmara tinha diminuído neste período se envolviam em disputas judiciais mesmo sendo ordens religiosas leigas”. SALLES, Fritz Teixeira. *Associações religiosas do ciclo do ouro*.

³⁹ OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. *Catolicismo e Romanização do Catolicismo Brasileiro*. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol.36. fasc.141. Petrópolis: Editora Vozes. Mar. de 1976. p.134.

⁴⁰ Op.cit.134.

⁴¹ Os terceiros da cidade de Mariana e Ouro Preto se tornaram canal privilegiado de manifestações numa sociedade onde a livre formação de entidades políticas era proibida como condição básica para a própria sobrevivência do sistema colonial. Ver: CAMPOS, Adalgisa Arantes. “Quaresma e tríduo sacro nas Minas setecentistas: cultura material e liturgia” in: *Revista Barroco*. Belo Horizonte, 17 (1993/6) 209-19.

central na vida dessas instituições⁴². Elas cuidavam para que seus membros tivessem enterros solenes marcados pela pompa fúnebre (mais requintada entre irmãos mais ricos), o que apregoava prestígio social e, ao lado das festas do orago, fazia parte de sua tradição cerimonial. A devoção aparecia como ponto estruturador do grupo. Como salienta Anderson Machado de Oliveira⁴³, essa devoção desdobrava-se em múltiplos episódios, que iam da celebração de festas até o culto aos santos. Assim como em suas congêneres medievais, a prática da caridade consistia em *visitar doentes e prisioneiros, acompanhar os padecentes ou assistir a órfãos colocados na roda de expostos e representava todo um leque de ações sociais marcadas por ideologias religiosas*⁴⁴. Estas associações faziam do cotidiano sua preocupação extrema e acabavam por dar a tônica da sociabilidade.

André Vauchez destacou que para os homens e mulheres das confrarias não importava uma religião mais sacramental: eles perseguiram uma religião mais prática e acessível. Para o autor, Deus, embora representado como uma fonte de poder capaz de suplantar as várias formas do mal, era muito distante para ser acessível. Por isso, os leigos se apossaram de seres intermediários, os santos ganharam uma grande importância na mentalidade religiosa medieval⁴⁵.

As ordens terceiras nas cidades de Mariana e Ouro Preto no século XIX não se diferiram destas atribuições. Sendo assim, a devoção e assistência ao próximo ainda eram, no oitocento mineiro, a principal motivação dessas instituições. Percebemos com nitidez a partir do Estatuto da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo de Ouro Preto, que mesmo com a reformulação que sofreu no ano de 1852, os princípios norteadores para existência de uma associação religiosa leiga continuaram a ser mantidos.

São seus fins:

1º Prestar culto a religião de Jesus Christo e a sua Sacratíssima Mãe, segundo os ritos e disciplinas da igreja catholica apostólica romana.

2º Socorrer os seus irmãos com o auxilio possível espiritual e temporal

3º Dar sepulturas aos corpos e suffragar as almas dos irmãos falecidos no grêmio da Igreja, de conformidade com o artigo 8º.

*4º Promover a culto divino, conforme os preceitos da igreja cathólica, e deliberar sobre as festividades que se houverem de fazer annualmente*⁴⁶.

⁴² REIS, João. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo, 1991. p.12.

⁴³ OLIVEIRA.op.cit.41.

⁴⁴ VICENT. Catherine. *Les confréries médiévales dans le royaume de France XIIIe –XIV siècle*. Paris: Albin Michel, 1994. p.45.

⁴⁵ VAUCHEZ. André. *Les laics au moyen age*. Pratiques et expériences religieuses. Paris: Cerf, 1987.

⁴⁶ ACC: Estatuto da Ordem Terceira de Monte Carmo da cidade de Ouro Preto. Ano 1852. volume: **2610 - 179/119-0138**.

Além do comprometimento com o seu orago protetor que definia o perfil religioso da instituição, as Ordens Terceiras definiam requisitos básicos para admissão dos fiéis que pretendiam ser professos na ordem - uma preocupação latente que distinguia as Ordens Terceiras das demais associações. No estatuto da São Francisco de Assis de Ouro Preto, além de ser puro de sangue ou cristão velho, o irmão era obrigado a comprovar renda. No compromisso da Venerável Ordem Terceira de Monte Carmo era requerido, para ser irmão, uma prova de bons costumes e moralidade conhecida. Além de provar que não pertencia a nenhuma sociedade condenada pela Igreja Católica. Requisito que foi acrescentado na reforma realizada no século XIX pela Ordem terceira.

Para que qualquer pessoa possa ser aceita como irmão é preciso:

E ele deve ser limpo de sangue, sem lasso Mouro, ou mulato ou outra qualquer.

Não será admitido homem algum que tenha officio vil, e do qual se liga dizer dito ao habito

E este não poderá ser aceito na Ordem Terceira, quem fordade S. Fran. onde outra qualquer conpejação tiver sido expulso, ainda que por sua vontade.

Não poderá ser admittido homem ou mulher cazado com pessoa de qualquer infectas mascoens S^a mencionados: ou com mulatos, ou Mouros.

(dados acrescentados em 1852 na reforma do estatuto da Ordem):

1º Que seja livre, cathólica apostólica romana, de bons costumes, e não pertença a nenhuma sociedade condemnada pela Igreja, e possa prestar serviços reais e pessoais a Ordem.

2º que tenha sido recebida na Ordem pelo Rm comissário, com as solenidades e ritos prescritos nas bullas e breves apostólicas, provisões dos Rv.dos padres geral e provincial e mesa administrativa

3º Que seja maior de quatorze annos⁴⁷.

Tais exigências faziam com que o irmão zelasse pelo bom nome da instituição, responsabilizando-se por expressar cotidianamente atitudes morais corretas, dignas de um católico professo da ordem que tinha assumido o compromisso. Queremos chamar a atenção para o fato que as ordens terceiras constituíram uma das bases da estruturação da sociedade mineira, em que indivíduos de grupos sociais distintos se faziam representar nas diversas associações de irmãos. Reproduzindo o modelo metropolitano e litorâneo, as associações em Minas adquiriram papel primordial na organização da vida social e religiosa.

⁴⁷ Os estatutos da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo de Ouro Preto, do século XVIII podem ser consultados no livro de BORGES, Célia Maia. *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade - século XVIII e XIX*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005. p.75.

ACC: Estatuto da Ordem Terceira de Monte Carmo da cidade de Ouro Preto. Ano 1852. volume: 2610 - 179/119-0138.

Como em todo o século XVIII, no decorrer do XIX as ordens terceiras continuaram a ser importantes instituições religiosas. No Brasil Império, apesar da diminuição de sua representação social, conservaram a essência primeira destas associações: a devoção a um santo e a assistência aos seus membros.

Nas cidades de Mariana e Ouro Preto, as Ordens Terceira do Carmo e de São Francisco de Assis no século XIX se destacam não somente pela suntuosidade de seus templos construídos no século XVIII. A maior expressão de devoção de uma associação era atribuída às festas destinadas principalmente ao santo de proteção de cada Ordem.

Na Ordem Terceira do Carmo de Mariana, havia como primeira cláusula de seu livro de Compromisso, a obrigação do irmão prior “Assistir as festividades da Ordem”⁴⁸. As festas estavam ligadas muitas vezes a uma procissão. Segundo Anderson Machado de Oliveira “a procissão estava associada a dois momentos específicos: o rito protetor e a festa. O primeiro momento destinava-se a busca de proteção e o segundo fazia parte da própria liturgia festiva de louvor ao santo”⁴⁹. Podemos comprovar essa afirmação com uma deliberação da Ordem Terceira do Carmo de Ouro de Preto realizada no dia 8 de maio do ano de 1861, a qual demonstra que, além da preocupação com a festa, a procissão torna-se um momento central na vida da associação.

Termo que trata da Festa de Nossa Senhora no dia 16 de julho

*Aos vinte e sete dias do mês de Maio de mil oitocentos e sessenta e um, em acta de Mesa, a que se achavão presentes o R.mo Comissário Izidoro Pinto de Resende, prios por procuração, Com.dos Carlos José Álvares Antunes, e os irmãos abaixo assignados, pediram o irmão secretário que aproximando o dia de 16 de julho, em que a Igreja celebra religiosos festejos um louvor da Mãe de Deos, convinha deliberar-se sobre os mesmos festejos. Depois de alguma discussão na qual tocaram parte o irmão Antônio C. Brandão de Lima, que opinava para que se fizesse a Festa de Nossa Senhora do dia 16 com a procissão, a tanta, venceo-se que se fizesse a dita Festa dia precedendo as normas todo com esplendor, assim como a Procissão. Tecido o irmão secretário informado a Mesa haver o irmão Dr. Eugênio Celso Nogueira rubricado graciosamente com letra para o lançamento de T-----, agradeço este ato o Irmão presidente da Mesa esta generosidade ao dito V.Dr. Para constar se lavrou este Termo com que assignarão comigo secretário Candido Teodoro d’Oliveira, que o escreveo.*⁵⁰

⁴⁸ ACC: Estatuto da Ordem Terceira de Monte Carmo da cidade de Ouro Preto. Ano 1852. volume: **2610 - 179/119-0138.**

⁴⁹ ACC: Estatuto da Ordem Terceira de Monte Carmo da cidade de Ouro Preto. Ano 1852. volume: **2610 - 179/119-0138.**

⁵⁰ Este Livro há de servir para lançarem os Termos de deliberação da Mesa administrativa da Venerável Ordem 3ª de Nossa Senhora do Monte Carmo desta cidade. Vai todo por mim numerado, e rubricado em fim termo de encerramento. Ouro Preto 8 de Maio de 1861. fl 01.

Mesmo com as inúmeras transformações pelas quais passou a sociedade mineira nos oitocentos, as ordens terceiras continuaram a caracterizar suas festas e procissões pela pompa e ostentação. As tabelas abaixo demonstram essa realidade na Ordem Terceira de São Francisco de Assis da cidade de Ouro Preto, nos anos de 1869/1870 e 1870/1871. No livro de receita e despesa do ano de 1869/1870, vê-se que foi arrecado entre os irmãos o valor de um conto e oitocentos e vinte e nove mil e seiscentos e onze réis (1:829:611), e tendo sido gasto o valor de um conto e quinhentos e quarenta e seis mil réis (1:546). Para a procissão e a festa da 5ª feira santa, o valor total de gastos foi de duzentos e quarenta mil e novecentos e vinte réis (243:920), mais a arrecadação realizada entre os irmãos para a realização da Festa do Divino. Nos anos seguintes na procissão de Cinzas, a arrecadação entre os irmãos para realização da festa foi de 35 mil réis. O valor total despendido para a realização de festas no ano de 1869/1870 chegou a 18% da arrecadação total da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Ouro Preto⁵¹.

Receitas e despesas:

<i>Ano: 1869 – 1870</i>	
<i>Saldo da Conta Anterior</i>	374:465
<i>P^o Manoel Vieira da Cruz, deixou</i>	99:155
<i>José Ignácio da Silveira</i>	181:06
<i>Recebi do Monsenhor Fr. Felicíssimo de Nascimento</i>	305:800
<i>Comissário e Sacristão</i>	37:500
<i>Idem</i>	37:500
<i>Sefrágio por Alma de Irmão</i>	30:00
<i>Palmas vindas de Sabará p^e armação de andor de Santíssima virgem</i>	26#000
<i>Comissário e Sacristão</i>	35:500
<i>Pagamento ao Comissário Sacristão</i>	37:500
<i>Pagamento de Silla</i>	#400
<i>Pagamento ao Comissário e Sacristão</i>	37:500
<i>Firia dos trabalhadores</i>	102#600
<i>Ordenado ao Comissário e Sacristão</i>	37:500
<i>Recebido do t^o do Major Paulino José de Souza</i>	71:985
<i>Pagamento ao Comissário e Sacristão</i>	37:500
	1:032:465
<i>Pagamento ao Padre Felicíssimo (20 Missas)</i>	20:000
<i>Impor^{te} de uma cruz de jacarandá preto engartada de prata</i>	6:000
<i>Importância entregue ao Procurador (a cruz de jacarandá)</i>	6:000

⁵¹ ACC: Ordem Terceira de São Francisco de Assis da cidade de Ouro Preto, nos anos de 1869/1870 e 1870/1871 e a relação de irmãos que contribuíram para realização da festa do Divino no ano de 1869/1870

<i>Recebido de comissário de aguma esmolla entre os Irmãos padres ocorrer as despesas de Procissão</i>	214:460
<i>Idem no termo</i>	280:706
<i>Idem de missas de irmãos</i>	232:180
<i>Idem da profissão de D. Maria José da Silva</i>	50:000
<i>Entregue ao irmão procurador Delfino Severiano dos Reis q^o despedeo comp^r os recibos n^o 14</i>	144:560
<i>Idem com a festa de exposição de 5^a feira Santa</i>	29:460
<i>Divisas despesas feitas na capella conforme os santos</i>	400:737
<i>Comissário e Sacristão</i>	37:500
<i>Suffrágio com uma irmã</i>	20:000
<i>Comissário e Sacristão</i>	37:500
<i>Impt de 80 carradas de pedra</i>	160:000
<i>Comissário e Sacristão</i>	37:500
<i>D. Maria Luíza</i>	13:800
<i>Despesas feitas pelo procurador da Ordem</i>	86:640
<i>Ir de Cinho padre abias</i>	6:300
<i>Sacristão e T. Caetano Menezes</i>	98:340

1:829:611 ----- 1: 546:

Irmãos de Antônio Dias (Receita: 1869-1870)

NOMES:

QUANTIA:

André Ferreira da Silva	1#200
Antônio José de Souza	4#000
Antônio Daniel da Costa	5#000
Anna Francisca dos Santos	1#000
Antônio José das Neves	1#200
Affonso José de Arreira	2#000
Antônio Pereira de Faria	1#000
Antônia Firmina de Magalhães Reis	1#000
Antônia Guilhermina de Padua Vellasco	1#000
Antônio Pinheiro d' Ulhoa Cintra	1#000
Antônio de José Passos	2#000
Agostinha Gonçalves d' Neves	1#000
Amâncio Hermorgenez da Silva	1#000
Antônio Anastácio Ribeiro	1#200
Camillo da Costa Braga	1#000
Carlos Antônio Santa Rosa	1#200
Carlos Nasscentes Marçal	1#000
Delfino Severiano dos Reis	1#200
Francisco de Paula Ferreira de Carvalho	1#000
Francisco de Paula Pinheiro Ulhõa Cintra	2#000
Francisco Luis Maria de Britto	1#000
Francisco de Assis Ferreira	2#000
Francisco José Cardoso	1#000
Florindo Dias de Almeida	2#000
Fructuoso Gomes Monteiro	1#000
Francisco Herculano Pinheiro	2#000

Francisco Roberto Velasco	1#000
Francisco Evaristo Carneiro	1#200
Fortunato Carlos Meirelles	1#200
Francisco Lopes da Cruz	1#200
Francisco de Paula Souza	1#000
Francisco de Assis Dias Ribeiro	1#000
Gabriel José dos Santos	1#000
José Maria Correa de Sá e Benevides	10#000
João Francisco de Paula Castro	5#000
José Bonifácio da Glória	1#000
João de Deus Magalhães Jacques	1#200
Justiniano Ribeiro de Magalhães	1#200
João Orozinho da Silveira Palhares	1#000
Ilídio Luiz da Costa	1#200
Joaquim Ciriaco Ferreira da Silva	2#000
Joaquim José dos Passos	2#000
Jerônimo Emeliano de Araújo	2#000
José Fernandes de Souza Carvalho	2#000
Jeronomimo de Souza Carvalho	2#000
João Olegário dos Santos	1#200
José Quirino Martins	1#000
José Francisco Rodrigues Ramos	1#000
Januário Jorge do Carmo	1#200
João José dos Santos	1#450
João da Natividade de Jesus	2#000
João da Silva Ribeiro	1#000
Manoel Maria do Carmo	1#000
Manoel Correa de Alvarenga Junior	1#000
Manoel Pinheiro d' Ulhõa Cintra	1#200
Manoel Claudio de Paulo	1#200
Mareiano Gomes da Purificação d' Almeida	1#000
Prudêncio da Cunha Paz	2#000
Pedro Teixeira da Motta	1#200
Rofino da Costa Dias Lima	1#200
Serafim Francisco Gonçalves	2#000
Silvério Rodrigues Pombo	4#000
Tristão Gonçalves Pereira	2#400
arrecadações entre os irmãos para procissão e festa do Divino	35#330
31/ Março 1870	214#460

Relação de Irmãos que concorrerão para a Procissão da Cinza na Capela de S. Francisco de Assis

NOME:	QUANTIA:
Franisco de Paula Xavier Felicissimo Junior	1#000
José Gonçalves Barbosa	1#000
Antônio Luiz Maria Soares d' Albergaria	3#000
Cezário Augusto Gamma	4#000
Reverendo Conego Joaquim José de Sant Anna	2#000
Luiz Leopoldo Laranja	1#200
Eduardo Augusto Alvares da Costa	1#000
José Roiz Neves	1#000
Bartolomeu Paula Alvares da Costa	4#000

Francisco José d' Oliveira	2#000
João José d' Oliveira	2#000
João José Ribeiro Bhering	3#000
Bento José Miz ^a de Menezes	5#000
Antônio de Souza Alves	1#000
Domingos Affonso Poinhas	1#000
Doutor Marçal José dos Santos	1#000
José Felicissimo de Paula Cer	1#000
José Pereira Coelho	2#000
João Roiz Jeu d' Carvalho	1#000
Sebastião Augusto Pinto de Souza	1#000
Joaquim José da Silva	10#000
Carlos José dos Santos	1#000
Doutor Domingos Eugênio Nogueira	1#000
Francisco Antônio do Carmo	1#000
José Joaquim Ferreira'	1#000
Antônio José dos Santos	1#000
Manoel Gomes de Jesus	1#000
Bernardo José Teixeira Ruas	1#000
Fernando José Soares Moreira	1#000
Manoel José Velasco	2#000
Antônio Jhippolito de Freitas	1#000
Esequiel Fernandes Gonçalves Junior	2#000
Antônio Tassara de Pádua	1#000
João de Deus de Magalhães Jacques	1#000
Antônio Paulino Alvares da Costa	1#000
Affonso José de Arieira	5#000
Antônio Alves Pereira da Silva	1#000
Elias Nicolau Tolentino	1#000
Bernardino Dias Monteiro	1#000
Baptista Carlos José de Mello	2#000
Antônio Egidio do Espirito Santo	2#000
Francisco José Lopes	1#000
Padre Feliciano Ferreira de Carvalho	1#000
	Mil réis.

O que observamos é que os aspectos tradicionais da festa foram mantidos. Não obtivemos, na pesquisa, elementos que nos possibilitem afirmar que outros elementos foram paulatinamente incorporados na realização destes eventos religiosos.

2.2. Ordens Terceiras no período ultramontano

A relação com a morte, desde as confrarias medievais, constituiu-se numa das principais funções das irmandades⁵². A ligação com uma associação religiosa se apresentava como um passo importante para garantir que as pessoas tivessem enterros “dignos”. Os ritos de “passagem” programados, sem surpresas, com os acompanhamentos devidos, um enterro em um lugar sagrado, cumpriam todo o ritual que uma alma deveria fazer até alcançar o reino dos Deus. Na irmandade de Nossa Senhora do Monte Carmo de Ouro Preto, a preocupação com a construção de um cemitério para garantir sepulturas apropriadas para seus irmãos e a população da cidade estava entre as suas principais deliberações no ano de 1856.

Termo pelo qual se franquiar E.xa o irmão Conselheiro presidente da procuradoria da capella e casa do sacristão para o R.mo Frei Francisco, que vem construir um cemitério público, e assim prova as contas de 1856-58-59-60.

Aos oito dias do mês de Agosto de 1861, nesta Imperial cidade de Ouro Preto, em Mesa desta Venerável Ordem 3ª de Nossa Senhora de Nossa Senhora do Monte Carmo, precedida pelo R.mo Comissário Pe. Isidoro Pinto de Souza digo de Resende, Prios por procuração Dr. Eugênio Celso Nogueira, e definitório abaixo assignado, expôs o irmão secretário que a Meza havia sido convocada para se tomar com consideração um pedido verbal que lhe fez ao S.E.xa o V. Conselheiro Procurador da Província, que é o de franquia-se a Capella desta Venerável Ordem bem como a Casa da residencia do nosso Irmão sacristão, ao R.mo Frei Francisco Caziliano d’Otante que por convite do E.xo Conselheiro de muitas pessoas grandes desta cidade, vem construir um Cemitério público, sendo que o Ex.ma Conselheiro promette que a Ordem prejuízo algum soffrerá. E tendo o V. irmão Prior parte em uma discussão este objecto concordava a Meza unanimemente quer se ouvisse ao dito pedido, e que isto mesmo se levasse ao conhecimento do S.Exa V. Conselheiro⁵³.

O que verificamos é que um aspecto fundamental praticado nos rituais de morte do século XVIII, o sepultamento *ad sanctus*, que conferia maior prestígio às associações religiosas, permaneceu nas Ordens Terceiras na primeira metade do século XIX. Segundo Cláudia Rodrigues, esse tipo de sepultamento era realizado, *a priori*, nos adros da Igreja, depois, passou a ser realizado no interior das mesmas. O desejo de ser enterrado em local sagrado garantiu também que nos século XIX os irmãos associados fossem enterrados nos templos⁵⁴. A partir de 1850, com o discurso normatizador da medicina, os

⁵² RODRIGUES, Cláudia. *Os lugares dos Mortos na Cidade dos Vivos: tradições e transformações fúnebres na Corte*. Dissertação de Mestrado, Niterói, UFF, 1995.

⁵³ ACC: Livro 3º para lançamentos dos termos de deliberações da Mesa administrativa da Venerável Ordem de Nossa Senhora do Monte Carmo. Ouro Preto 1861-1925.

⁵⁴ Segundo Cláudia Rodrigues a data de proibição para os sepultamentos no interior das igrejas, foi o ano 1850.

sepultamentos no interior das igrejas foram proibidos, mas a lei de cemitérios não foi suficiente para afastar os irmãos, principalmente das ordens terceiras e das igrejas, os enterramento que em cemitérios públicos apenas redimensionaram a relação que os irmãos estabeleciam com as ordens.

Alguns costumes foram mantidos, como a encomendação do corpo. Apesar do regulamento sanitário do ano de 1850, as encomendações ainda realizadas nas igrejas demonstravam uma certa continuidade na mentalidade funerária. Segundo John Bossy⁵⁵, a obstinação das associações religiosas em realizar suas encomendações no interior das igrejas partia do princípio de que a irmandade constituía uma “família”, e cabia à família preparar seu ente querido para os rituais da morte. Nos casos, em que não fosse possível o sepultamento no interior da igreja da irmandade, o irmão seria enterrado com o hábito da ordem e sobre a proteção do santo protetor.

Foram consultados para essa pesquisa os testamentos dos irmãos professos nas Ordens Terceiras do Monte Carmo e São Francisco de Assis das cidades de Ouro Preto e Mariana. Usamos como base a relação de nomes encontrados nos Livros de Entrada e Profissão da O.T de São Francisco de Assis de Ouro Preto e O.T de Nossa Senhora do Carmo das respectivas cidades de Mariana e Ouro Preto. Para a O.T de São Francisco de Assis de Mariana, utilizamos as Atas de eleições do período de 1843-1876⁵⁶. De uma listagem geral feita com o nome de todos os irmãos, chegou-se a total de 1114 nomes para cidade de Mariana e de 870 irmãos para a cidade de Ouro Preto. Destas listagens foram localizados 89 testamentos pra a cidade de Mariana e 120 testamentos para a cidade de Ouro Preto.

Nestes testamentos, apenas 20% dos irmãos não declaram onde querem ser sepultados. O restante assume que, além de professos na Ordem, desejam ser conduzidos pelos irmãos terceiros envoltos no hábito das Ordens. A pompa relativa aos cortejos fúnebres no século XVIII sofre descontinuidade no século seguinte. Os irmãos na sua grande maioria pediam enterros sem pompa alguma - reflexo do encarecimento do preço dos enterros e da criação dos cemitérios públicos. Os enterros com pompa e ostentação foram mantidos nas ordens terceiras somente nos casos em que os irmãos falecidos ocupassem cargos importantes dentro da sociedade mineira, como nos casos do bispo D.

⁵⁵ BOSSY, John. *A cristandade no Ocidente 1400-1700*. Lisboa: Edições 70, 1990

⁵⁶ ACC: Livros de Entrada e Profissão da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Ouro Preto e Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo de Ouro Preto.

AEAM: Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Mariana. Atas de eleições do período de 1843-1876. Ordem de Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo de Mariana

Antônio Ferreira Viçoso, falecido em 1876, e do deputado Cônego Antônio José Ribeiro Bhering, falecido em 1856.

Professor João Maria Martins, 1848: Falecendo nesta cidade, desejo ser sepultado na Capella dos Terceiros de São Francisco no meu próprio hábito e conduzido por irmãos da mesma Ordem Terceira.

José Mendes de Carvalho, 1870: Declaro que sou Irmão da Ordem Terceira de São Francisco desta cidade em habito da mesma ordem será meo corpo envolto e ali sepultado mandando a minha testamenteira celebrar cinco Missas de Corpo presente.

Lúcio João Pereira, 1853: Declaro que sou cathólico Apostólico Romano, em cuja Religião tenho vivido e espero morrer e salvar a minha alma, por isso determino que depois do meo falecimento será meo corpo em volto em hábito da Ordem de São Francisco da Penitência, de onde sou indigno Irmão e conduzido a noite para Capella onde serei sepultado, sem que haja pompa alguma, no entretanto que neste sentido forão os testamenteiros, o que entender. Declaro que no dia do meo óbito ou no seguinte se dirão duas Missas de Corpo presente por minha alma

José Joaquim de Oliveira, 1845: Declaro que sou Irmão da Archiconfraria de Marianna, meo corpo será envolto em hábito da Ordem, e sepultado na Capella, ou Matriz mais cômoda do lugar do meo falecimento, sendo meo funeral feito a disposição do meo testamenteiro com assistência do Reverendo Parocho, em demais Sacerdotes, esse despenderá a sua que for necessário, bem assim dirão Missas de corpo presente⁵⁷.

Um ponto que nas ordens terceiras expressa continuidades foi a realização das missas dos irmãos falecidos. Elas seriam necessárias por cumprirem as funções de proteção divina do morto, abreviar sua estadia no purgatório e proteger também a família do irmão falecido. As ordens terceiras eram responsáveis por realizar as missas de corpo presente e as missas em intenção da alma do irmão falecido.

Nos testamentos consultados, os irmãos especificavam em verba testamentária que queriam ser servidos de um número maior de sufrágios. Dos irmãos consultados, por volta de 30% pediram menos de 50 missas e 48% pediram mais de 600 missas. Os irmãos ainda faziam pedidos de 1000 missas como no caso do irmão terceiro do capitão Antônio Luís Soares Antônio no ano de 1848, ou de 650 missas no caso do irmão Manoel Francisco de Andrade no ano de 1852⁵⁸.

Percebemos que o universo religioso vivido pelas Ordens Terceiras estava profundamente marcado pela experiência devocional de seus membros, por suas idéias,

⁵⁷ ACS: Professor João Maria Martins, 1848 Livro 26- fl. 75v/78 1º ofício José Mendes de Carvalho, 1870. Livro 10- fl. 51v ; Lúcio João Pereira, 1853. Livro 7- fl. 26/28v 1º ofício; José Joaquim de Oliveira, 1845. Livro 2- fl. 92/92v , 1º ofício

⁵⁸ Antônio Luís Soares no ano de 1848, livro 5, fl 32v /32
Manoel Francisco de Andrade no ano de 1852, livro 30, fl 33v

suas crenças subjetivas, e por seu modo de sentir e pensar. A adoração ao orago durante as festas, nas procissões ou nos cortejos ao cemitério, constituem a tradução da sensibilidade religiosa da população no período⁵⁹.

Desta forma, percebemos que a devoção projeta as ordens terceiras em diversos campos da vida social e religiosa do Império. Segundo Kátia Mattoso, as irmandades e ordens terceiras foram expressões do sentimento coletivo da população, mantiveram suas funções de conservar a fé católica e prestaram aos seus membros serviços que o Estado não podia garantir⁶⁰. Para a autora essas associações tiveram grande êxito até o ano de 1870, quando entraram em decadência, perdendo significação social.

Afirmamos, portanto, que estas associações, através das práticas de assistência aos irmãos, conservaram-se também como instituições importantes no século XIX. Entretanto, parte da historiografia que se debruçou sobre o estudo de tais instituições, desenhou para este período um quadro de decadência que se apresentava como inevitável, pois elas teriam sido paulatinamente substituídas por associações beneficentes, ao mesmo tempo em que iam sendo criados os Centros do Apostolado da Oração, e que outras formas de devoção eram incentivadas pelo clero. Em franco processo de decadência, muitas delas se encontrariam desorganizadas, acéfalas ou ameaçadas de extinção devido às disputas internas.⁶¹

Além disso, o reduzido número de irmãos, segundo alguns historiadores, dever-se-ia à falta de interesse das gerações mais novas por uma instituição dirigida por seus pais ou avós, a qual representava uma forma de associação desnecessária à sociedade moderna. Para a elite da época haveria atividades melhores com o que se ocupar.⁶²

⁵⁹ RODRIGUES, *op.cit.*, p.75

⁶⁰ MATTOSO, Kátia M de Queirós. *Bahia século XIX: uma província no Império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

⁶¹ Existem duas correntes na historiografia que tratam deste assunto. Um conjunto de historiadores que acreditam que as Ordens Terceiras foram instituições que não desapareceram no Império com o surgimento de outras formas associativas, pelo contrário, encontraram neste período terreno fértil para consolidarem-se como instrumento de normatização e controle social. Ver: DILMAMM, Mauro. *Irmandades religiosas, Devoção e Ultramontanismo em Porto Alegre no Bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeira (1861-1888)*. Dissertação apresentada ao PPG da Unisinos, São Leopoldo 2003.

E outro grupo que enfatiza que “nas últimas décadas do século XIX as irmandades entraram em profunda decadência. As funções de representação social, lazer e ajuda mútua exercidas pelas irmandades perderam sentido em face das novas formas de associação laicas: associações de auxílio mútuo, clubes sociais, associações de classe, e das oportunidades de lazer laico, como os cinemas, os bailes e as praças (...) As antigas irmandades – dirigidas pelos homens - eram representativas de um estilo de vida que já não interessava à sociedade moderna.”. RIBEIRO, Emanuela Sousa. *Igreja Católica e Modernidade no Maranhão, (1889 -1922)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPG da UFPE, 2001. p. 130

⁶² RIBEIRO, Emanuela Sousa. *Igreja Católica e Modernidade no Maranhão, (1889 -1922)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPG- da UFPE, 2001. p. 130.

As irmandades, ordens terceiras e confrarias religiosas sofreram, de forma geral, nos oitocentos, uma concorrência em relação aos novos discursos e práticas - uma diversidade dos bens simbólicos ofertados à sociedade⁶³.

O jornal *Correio Official de Minas* acentuava, em edição de dezembro de 1858, o apogeu que estas organizações tiveram no século XVIII e a franca decadência em que elas se achavam no XIX, sendo isso reflexo das condições sociais que a sociedade mineira atravessava.

(...) ehaustas e abandonadas, só servem para dar um testemunho irrefragável da instabilidade das cousas humanas e da decadência do paiz, decadência progressiva que por todos os lados se manifesta, e ainda mais nesses mesmos templos, outrora tão brilhantes com suas paredes douradas de alto abaixo, suas brilhantes magestosas alampadas e riquíssimas banquetas de fina prata, e suas lustrosas alfaias de damasco e tisso de resplendente ouro. De um lado muito concorreo para a actual decadência de nossos templos o abandono da principal fonte de riqueza- a mineração- de outro sacrilégio roubo de grande parte de suas alfaias, e por ultimo o espírito de independência, ou a antes de desunião, que arredou das matrizes as diversas corporações que a elles se achavão annexas, e ajudavão com seus contingentes a manter a dignidade do culto sem grande dispêndio para estas e com notável economia para aquellas⁶⁴.

Em uma passagem mais específica, o jornal apontava as dificuldades que as Ordens de Nossa Senhora do Carmo e São Francisco de Assis de Ouro Preto atravessavam com a degradação de seus templos, levando-nos a imaginar que elas estavam realmente em franca decadência e que não suscitavam mais o interesse das pessoas.

(...) e nas de S.Francisco de Assis e do Carmo, deverião merecer a mais alta veneração com relíquias de artes, por assim dizer, entre nós hoje extintas. Entretanto, com profunda magoa o dizemos, é infalível em alguns annos mais a completa ruína de tão bellos templos pela causas que deixamos mencionadas, si alguma medida enérgica e tomada de prompto pelas diversas corporações religiosas desta capital não puzer termo ao cancro roedor que ameaça destruil-as, promovendo ellas em 1º lugar seguros meios de fecundar as fontes de sua receita, e de diminuir suas despezas no que toca a sufrágios, fogos de artificio nas festividades (estes como cousa inútil que nada significa perante a Divindade) e outras cousas semelhantes: em 2º a mais severa fiscalização de suas contas de receita e despeza transactas, presentes e futuras, fazendo-as publicar para conhecimento de todos os interessados, e assim haver a indispensável garantia de moralidade, por falta da qual se esquivão muitos de contribuir com suas jóias e annuaes, e ainda mais com donativos: 3º finalmente, procurando fazer algum bem temporal a seus

⁶³ BOURDIEU, Pierre. *A Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

⁶⁴ AEAM: *Jornal Correio Official de Minas*. Ouro Preto. Ano. 1858. N. 204. ano: II quinta-feira, 23 de dezembro.

*irmãos como o prático as ordens 3ª do Carmo, de S. Francisco de Paula e outras do Rio de Janeiro, que tem hospitaes regulares, aonde, os irmãos menos favorecidos da fortuna, ou privados dos cuidados e zelo de família podem encontrar o necessário conforto e alívio ao sem número de males que tanto afligem a triste humanidade*⁶⁵.

Retomando a afirmação de Kátia Mattoso a respeito da significação social das irmandades, confrarias e ordens terceiras, em função da diminuição de sua importância com relação à preservação da fé e na diminuição da assistência prestada aos irmãos relativa aos serviços que o estado não poderia assumir⁶⁶, entendemos que, ainda no século XIX, as corporações assumiam importantes funções sociais e continuavam a assistir seus membros, estimulando ações caritativas.

Entretanto, através da pesquisa realizada nas Atas de Eleição e nos Livros de Entrada e Profissão dos irmãos das Ordens do Carmo e de São Francisco das cidades de Mariana e Ouro Preto, no período de 1844/1875, percebemos que, apesar da crise na mineração e da proliferação de outras formas associativas nas Minas, a elite continuou a se associar de forma expressiva nestas instituições. Desta forma, estas associações religiosas leigas continuaram a ter o mesmo prestígio que no século XVIII. Foram consultados, além da documentação interna das ordens terceiras, os testamentos e inventários desses irmãos.

Foram consultados, na Ordem Terceira de Monte Carmo da cidade de Mariana, o Livro de Entradas no ano de 1814-1875 e o Livro de Profissões do ano de 1844-1867. Averiguamos que para o período de 1844-1867 professaram 204 homens, entre eles o Bispo de Mariana, D. Antônio Ferreira Viçoso, e o cônego José de Souza Telles Guimarães, que se destacou pela grande proximidade com o bispo. Percebemos que havia entre esses irmãos professos uma parcela expressiva de clérigos, o que atenua a hipótese de que Igreja e Ordens Terceiras viviam um conflito particular nos oitocentos depois do incidente da Questão Religiosa de 1872⁶⁷. Tínhamos ao final do ano de 1875, como

⁶⁵ ACC: *Correio Oficial de Minas*. Ouro Preto. Ano. 1858. N. 204. ano: II quinta-feira, 23 de dezembro.

⁶⁶ AZZI, *op.cit.*, p.45; OLIVEIRA, *op.cit.* p.171

⁶⁷ A Questão Religiosa foi um reflexo no Brasil da confrontação que se verificava na Europa entre a Maçonaria e a Igreja Católica Romana. Além disso, envolveu a autonomia da Igreja diante do poder civil, direito que foi tenazmente defendido por D. Romualdo de Seixas, da Bahia, e D. Antônio Viçoso, de Mariana, e, posteriormente, por D. Macedo Costa, do Pará, e outros bispos. O primeiro incidente ocorreu quando o bispo do Rio de Janeiro, D. Pedro Maria de Lacerda, lembrou ao padre Almeida Martins os cânones católicos contra a Maçonaria e suspendeu o uso de ordens sacras por ter o sacerdote proferido um discurso em homenagem ao Visconde de Rio Branco, em regozijo pela Lei do Ventre Livre, em março de 1872. Posteriormente, D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira, bispo de Olinda, e D. Antônio de Macedo Costa, bispo do Pará, determinaram que as Ordens Terceiras e Irmandades excluíssem os seus membros

pertencentes ao quadro de irmãos da Ordem Terceira do Carmo de Mariana, o número de 629 irmãos professos.

Na documentação referente à Ordem Terceira de São Francisco de Assis da cidade de Mariana, foram consultadas as Atas de Eleições do período de 1843-1876⁶⁸. Como as eleições para escolha das mesas eram anuais, havendo assim, uma rotatividade nos cargos entre seus membros, não fomos capazes de obter um número preciso de irmãos, mas, um valor aproximado dos irmãos professos e principalmente dos de maior prestígio dentro da ordem, por serem associados que tiveram seus nomes indicados para compor a Mesa ou foram eleitos para ocuparem funções dentro da corporação. Encontramos então, para este período, um número aproximado de 545 irmãos professos na Ordem Terceira de São Francisco de Assis da cidade de Mariana.

Na Ordem Terceira de Monte Carmo, da cidade de Ouro Preto, consultamos os Livros de Entrada do período de 1844-1862 e do ano 1873. Cruzamos os nomes nos dois documentos encontrados, para extinguir repetições, e encontramos 485 irmãos associados à Ordem neste período.

Na Ordem Terceira de São Francisco de Assis, consultamos os livros de Entrada e Profissões do período de 1844-1871 e o livro de Profissões do ano de 1844-1868. Feito o entrecruzamento dos nomes, foi verificado o número de 385 irmãos no período.

Pode nos parecer que os números não são significativos, mas, se pensarmos que para os anos de 1760- 1799, considerado o período de maior inserção da população nas irmandades, o número de associados destas ordens era de aproximadamente 600 membros⁶⁹ - verifica-se o peso das ordens no XIX.

O quadro, produzido através da documentação das Ordens Terceiras da cidade de Mariana entre os anos de 1814 e 1876, indica que, mesmo que estivessem em decadência,

que também pertencessem à Maçonaria. Acostumadas à autonomia, elas desobedeceram, francamente, às determinações, e D. Vital não teve dúvidas: lançou o interdito canônico sobre as capelas ligadas àquelas entidades, as quais, inconformadas, apelaram ao Imperador, alegando abuso de poder por parte do bispo. O Imperador acolheu o recurso das irmandades. Os bispos reagiram, D. Vital foi preso em janeiro e D. Macedo em abril de 1874. D. Vital foi condenado à pena de quatro anos de prisão com trabalhos, grau médio do artigo 96 do Código Criminal, sendo a mesma comutada em prisão simples por D. Pedro II. D. Macedo Costa também foi condenado a quatro anos, parte dos quais cumpriu na fortaleza da Ilha das Cobras. D. Vital esteve de passagem em sua diocese, mas não reassumiu as suas funções, pois, doente, renunciou ao episcopado e voltou à Europa, em busca de tratamento de saúde, onde faleceu em 1878. D. Macedo Costa voltou à sua diocese e ainda pôde assistir à queda de D. Pedro II, vindo a falecer em 1890. Ver: VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª edição, 1929

⁶⁸ Não foi possível consultar os Livros de Entrada e Profissão, pois estes não foram localizados no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese da cidade de Mariana e no Arquivo da própria Ordem.

⁶⁹ TRINDADE, Raimundo. *São Francisco de Assis de Ouro Preto: crônica narrada pelos documentos da Ordem*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1951.

essas instituições continuavam a pertencer ao cenário religioso da cidade, desfrutando de uma certa importância percebida pelo próprio episcopado mineiro.

Quadro I: Distribuição dos Irmãos das Veneráveis Ordens Terceiras de Nossa Senhora do Carmo e São Francisco de Assis da cidade Mariana por patentes e cargos eclesiásticos⁷⁰:

Cargos Eclesiásticos	Nossa Sra. Do Carmo (1844-1972)	São Francisco de Assis (1844-1876)
Cônego	2	17
Padre	108	30
Bispo	1	1
Arcebispo	0	1
Vigário	8	2
Outros sacerdotes	0	48
Total	119	99
Total de irmãos no período:	629	545

Mesmo com a diminuição dos anuários, as Ordens Terceiras continuavam a atender às necessidades de seus irmãos e a possuir pelo menos parte do prestígio de que desfrutavam no século XVIII. O número acentuado de irmãos pertencentes à Igreja demonstra que elas tinham grande importância no meio social e que não estavam fechadas às reformas ultramontanas. E mais, não eram organizações acéfalas ou desorganizadas. Pelo contrário, as Ordens Terceiras do Carmo e da Penitência em Mariana e Ouro Preto buscavam formas de aumentar o anuário e de reformar seus estatutos, sendo ainda associações capazes de ter entre seus membros a gente mais abastada e importante da província - tanto que o bispo Frei José da Santíssima Trindade era protetor perpétuo da São Francisco de Assis de Ouro Preto⁷¹ e D. Antônio Ferreira Viçoso foi irmão da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo, tendo seu registro efetuado no ano de 1849.

⁷⁰ AEAM: Produzido através das Atas de Eleição e os Livros de Entrada, ano 1814-1876.

⁷¹ “Recebemos no dia 23 de Dezembro deste anno a participação de VV.CC. que de acordo de toda a nova Meza no dia 4 de Outubro passado havião Conformado a Elleição que as duas Mezas pretéritas fizerão da Nossa Pessoa para Protector e Defensor Perpétuo da mesma Ordem 3ª da Imperial cidade de Ouro Preto. 24 de dezembro de 1825= de VV.CC. Irmão e Sevo= Frei José da Santíssima Trindade, bispo de Mariana.”. TRINDADE, *São Francisco de Assis de Ouro Preto*: crônica narrada pelos documentos da Ordem. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1951. p.12

Registro de Patente de irmãos (1849): Aos quatorze dias do mês de Janeiro do anno de 1849 o Excelentíssimo e Reverendíssimo Senhor D. Antônio Ferreira Viçoso, Bispo desta Dioceze assentaria por irmão da Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo desta cidade, e por que fizesse assim gozando de todos os privilégios e graça convidando ao comum desta ordem fez este termo em que o nosso Excelentíssimo senhor se assigna, cômego secretário da Ordem que o inserio⁷².

Assim como as autoridades do Estado e da Igreja tinham um relacionamento de mútuo reconhecimento e prestígio, também os dirigentes das associações leigas e os clérigos mantinham uma relação que os prestigiava mutuamente. O processo de moralização do clero dota alguns padres de um grande prestígio perante a sociedade. Deste modo, os dirigentes das associações leigas sentiam-se também valorizados por terem sido escolhidos para representarem as autoridades eclesiásticas.

As ordens terceiras foram associações pias cujas ações visavam a perfeição da vida cristã de seus membros. Estas associações leigas continuaram, no Império, como foi demonstrado, a ter a mesma representatividade social que tinham na Colônia. Conseqüentemente, as pessoas que se associavam a elas procuravam necessariamente o respeito e o prestígio que alcançaram nos setecentos. Um grande número de homens abastados da Colônia professava nas Ordens Terceiras na busca por estes privilégios. Nesse sentido, elas se comportaram como canal privilegiado de prestígio social, criando artifícios para diferenciar os irmãos dos não sócios, como era praticado no século XVIII. Para se tornar um irmão era necessário passar por inúmeras exigências, até que se demonstrasse que o pretendente fosse digno socialmente de se associar à Ordem. Nos estatutos da Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo de Ouro Preto, era necessário ser branco, ter sangue puro, e uma renda que possibilitasse pagar os anuários da associação.

O ingresso dos leigos nas Ordens Terceiras obedecia a critérios rigidamente seletivos, essas ordens reuniam no seu seio homens ricos da Colônia e os seus membros, e, por força dos estatutos, deveriam ser limpos de sangues, ou seja, não serem negros, cristãos novos ou de origem racial duvidosa⁷³.

Ingressar numa ordem terceira, principalmente nas Minas, significava uma forma de legitimar a posição social, de manter uma boa rede de relações e, assim, ter oportunidades políticas. Desta forma, as ordens terceiras se tornaram veículo de

⁷² AEAM: Registro de Patente de irmãos (1849). Prateleira W.

⁷³ BORGES, Célia Maia. *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade - século XVIII e XIX*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

manutenção de privilégios de um dado segmento social. O caráter religioso funcionava aqui como meio de justificação para grupos privilegiados socialmente. Numa abordagem sociológica, percebemos a religião como expressão legitimadora de uma posição social, o interesse religioso satisfazendo anseios de classe.

Se a religião cumpre funções sociais, tornando-se, portanto, passível de análise sociológica, tal se deve ao fato de que os leigos não esperam da religião apenas justificações de existir capazes de livrá-los da angústia existencial da contingência e da solidão, da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte. Contam com ela para que lhes forneça justificações de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhes são socialmente inerentes⁷⁴.

Entretanto, se o caráter religioso é um dos patamares formadores da sociedade mineira oitocentista, torna-se necessário compreender sua complexidade. Não podemos caracterizar a religião como um fenômeno passivo na realidade social, pois, neste caso, ela seria mera conseqüência das relações sociais e simples justificação para a existência de relações de poder. Para entendermos o pensamento das camadas privilegiadas da sociedade, faz-se necessário conceber seus membros como homens religiosos, católicos, que também encontram na religião a formação básica de uma consciência social e a motivação existencial. Não podemos minimizar a importância da religião na vida associativa destes indivíduos concebendo-a como mero fator de coesão social ou instrumento de manutenção da ordem político-social⁷⁵. Isso implicaria um estudo incompleto, pois essas associações expressavam uma religiosidade, ao mesmo tempo que uma conformação social.

A religião forma a consciência básica para a especificidade da formação total da sociedade - não somente como uma prática consequente ou uma teoria que justifique a existência das relações de poder, mas também, como um projeto de consciência para a formação de futuro da sociedade; e este é

⁷⁴ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.p. 48.

⁷⁵ Partimos da mesma premissa do historiador MATTA, Sérgio da *Religionswissenschaften e a crítica da historiografia da Minas Colonial*. Revista de História FFLCH-USP, 1º semestre de 1997, nº. 136 (1997). Ao questionar que trabalhos como o de BOCHI, Caio César. *Os Leigos e o Poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986. Apesar de representar uma obra de referência para o estudo das irmandades no Brasil no século XVIII e XIX, uma das hipóteses principais aferidas pelo autor deveria ser examinada mais atentamente por pesquisadores que ensinam estudar o fenômeno confrarial. Pois, dizer que as irmandades leigas podem ser entendidas como instrumento metropolitano de manutenção da ordem político-social vigente, que poderiam ser encarnadas como uma espécie de amortecimento das tensões sociais foge, desta forma, do papel realmente empreendido por estas associações de se organizar em torno de um orago protetor, sendo necessariamente associações de caráter devocional e assistencialista. Para autores como VICENT. Catherine. *Les confréries médiévales dans le royaume de France XIIIe –XIV siècle*. Paris: Albin Michel, 1994, estas eram as principais atribuições de uma confraria ou irmandades leiga religiosa.

*então para os grupos dominantes, castas e classes dominantes como para heréticos insurgents e rebelde*⁷⁶.

Se a religião pode ser vista como caminho para a efetivação de prestígio social⁷⁷, não abriremos mão de dizer que, para os irmãos das Ordens Terceiras de Nossa Senhora do Carmo e de São Francisco de Assis, na Comarca de Ouro Preto, ela representava a posição privilegiada do indivíduo, o qual gozava de privilégios que apenas membros nesta situação podiam ter. E a partir destas constatações, somos tentados a afirmar que eram estes homens os que representavam a moral e os costumes a serem seguidos, demarcando de maneira efetiva uma maior proximidade com o poder clerical. Prezavam pela hierarquia eclesiástica e pela manutenção dos preceitos católicos, ou seja, reforçavam a religião dita oficial - um comportamento que se comprova na documentação que consultamos⁷⁸, na qual percebemos uma proximidade destes irmãos com a Igreja Católica romanizada da segunda metade do século XIX.

Através das reflexões feitas no decorrer deste texto, percebemos uma das faces destas associações: sua proximidade com o catolicismo considerado oficial. Entretanto, assim como já ressaltamos, compreendermos apenas uma de suas faces não nos ajuda a entender o porquê destas associações expressarem a religião popular. Seus membros tentaram manter uma distinção em relação às classes inferiores, legitimando uma série de

⁷⁶ FRIJHOFF, W. *Official and popular religion in Christianity*. The late Middle-Ages and Early Modern Times (13th – 18th centuries). Paris, New York: Mouton Publishers, 1979. p. 03. “*Religion formed the conscious basis for a specific arrangement of the overall society- not only as a practical consequence or a theoretical justification of the existing relations of power, but also as a conscious project for the arrangement of future society; and this is so for the dominant groups, castes and classes as well as for heretics, insurgents and rebels*”

⁷⁷ Max Weber, em seu trabalho *Ensaio de Sociologia*, dedica um capítulo ao estudo das “*Seitas protestantes e o Espírito Capitalista*”, no qual o autor analisa as seitas protestantes norte-americanas no início do século XX, ressaltando a importância que estas tiveram para a estruturação de uma ordem social e principalmente uma ordem econômica. Todavia, essas associações apresentavam uma outra faceta: eram canais de distinção e prestígio social nesta sociedade. Fazer parte de certas seitas nos EUA colocava seus membros em posição privilegiada frente a outros cidadãos, concedendo-lhes vantagens não somente sociais, mas também econômicas. “Essas associações eram especialmente os veículos típicos de ascensão social para o círculo da classe média empresarial. Serviam para difundir e manter o ethos entre as amplas camadas das classes médias”. Quem não fizesse parte destas seitas tinha que trilhar um duro caminho. A análise de Weber sobre esse universo associativo norte-americano no século XX, apesar das realidades históricas serem diferenciadas, nos possibilitou analisar o universo confraternal das camadas privilegiadas da sociedade mineira na segunda metade do século XIX. WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.p.347-371 & WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: Edunb, 1991. p.376-441.

⁷⁸ Temos na documentação que consultamos nos Arquivo da Arquidiocese de Mariana e da Casa dos Contos referente às Ordens Terceiras de Nossa Senhora do Carmo e São Francisco de Assis da comarca de Vila do Carmo e de Ouro Preto, a presença de membros da Igreja Católica que compartilhavam de um pensamento romanizado na segunda metade do século XIX. Entre eles encontramos como membros associados da São Francisco de Assis de Mariana o então Bispo do Rio de Janeiro D. Pedro Maria Lacerda e como membro da Nossa Senhora do Carmo então Bispo de Mariana, Antonio Ferreira Viçoso.

mecanismos que confirmavam sua posição privilegiada dentro da ordem vigente. Contudo, professavam muitas vezes um catolicismo que fugia essencialmente das práticas impostas pela Igreja e foram acusadas pelos clérigos de serem portadoras de um catolicismo desviado da ortodoxia católica, baseado no culto aos santos, nas rezas e na secundarização da doutrina e da prática sacramental.⁷⁹

A segunda metade do século XIX, no Brasil, se estabeleceu como um período de significativas transformações na estrutura social vigente. A sociedade brasileira do Segundo Reinado conheceu um período marcado pela tentativa de ajuste entre Estado e províncias e entre diversos segmentos da sociedade brasileira. Neste sentido, o Segundo Reinado marcou um período de relativa estabilidade: *o regime imperial, por vezes, conseguiu conciliar a sua face escravista com as atitudes de modernização, as quais foram postas em prática, principalmente na Corte, e impulsionadas pelo desenvolvimento urbano e pelos ideais de civilização inspirados pelas nações européias*⁸⁰. A veiculação dos ideais de modernização da sociedade⁸¹, o liberalismo e o pensamento secularizado acabaram por influenciar a propagação do abolicionismo e difundir intensas críticas ao papel da Igreja Católica na organização social.⁸²

O segundo Reinado circunscreve não somente questões relacionadas a estrutura social, rearranjos políticos o difusão de idéias liberais e secularizadas, mas é de suma importância para o entendimento da estruturação do pensamento católico romanizado.

Em Minas, sob os auspícios de D. Antônio Ferreira Viçoso, bispo da Arquidiocese de Mariana, a Igreja empreendeu inúmeros esforços para coibir a

⁷⁹ VOLVELLE, Michel. *Ideologies and Mentalities*. Cambridge: Polity Press, 1990, p.85.

⁸⁰ OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção e caridade: irmandades no Rio de Janeiro imperial (1840-1889)*. Niterói, 1995. Dissertação de Mestrado, DH-UFF. p.16.

⁸¹ A modernidade foi responsável por uma ruptura com o passado herdado gerando um profundo alargamento entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativas. Estes que eram anteriormente dados a partir de um passado e de experiências que se eternizam através do tempo. Com a nova ordem histórica inaugurada após a Revolução Francesa gerou-se uma abertura maior entre a experiência e o horizonte de expectativa. Segundo Koselleck, o que temos a partir deste distanciamento entre expectativas, que desencadeia a noção de progresso. Que é reflexo de uma sociedade que está em contínuo aperfeiçoamento, em uma seqüência de mudanças e novas estruturas, o futuro é prospero e marcado por inovações tecnológicas. Consequentemente, a tradição necessitava ser extirpada e a história já não produzia aprendizados, esta deixa ser *magistra vitae*, um conjunto de histórias isoladas para ganhar unicidade com a filosofia da história. A descoberta de um novo horizonte de expectativa.

O passado para o homem moderno deixa de ser um continuum temporal com as partes agregadas entre si. Já não existe algo que nos conecte ao passado, o elemento de coesão das partes com o todo é a tradição e sem ela o mundo é um espaço fragmentado, o passado deixa de ser um componente constitutivo do futuro, as coisas mudam e a modernidade começa a expandir seus laços. KOSELLECK, Reinhardt. *Futuro Passado: para uma semântica de los tiempos históricos*. Francfort: Ediciones Paidós Ibérica, 1979.

⁸² ABREU, Martha. *O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

autonomia dos leigos. O que almejava D. Viçoso era recuperar o espírito religioso das irmandades, conduzindo-as para o verdadeiro espírito católico, para o caminho da santificação e da adoção de uma religião mais comedida e sacramental⁸³. A Igreja, através dos jornais eclesiásticos, era responsável por implementar as diretrizes da Santa Sé. O povo católico deveria tomar distância de doutrinas liberais, maçônicas, racionalistas, protestantes e comunistas. O Jornal *O Bom Ladrão*, editado em Mariana por D. Viçoso nos anos de 1873/1876, pregava que os “princípios eternos são base de toda moral social, política e cristã”⁸⁴.

*Portanto, no século XIX, os periódicos eclesiásticos foram veículos eficazes de divulgação das normas católicas para o público letrado, e estes, seguiram a tendência nacional ultramontana de reforma do culto, do clero e da sociedade em geral por meio da religião católica romana, em Minas assumiram algumas peculiaridades. Suas concepções de progresso pela Religião, publicadas nos periódicos andaram na contramarcha do pensamento político (...)*⁸⁵.

Neste cenário, temos uma Igreja que, como instituição, combate doutrinas ou pensamentos de cunho moderno, considerados pelos ultramontanos, práticas de irreligiosidade perigosas aos fiéis. No entanto, alguns desses fiéis, os irmãos das ricas Ordens Terceiras, entendiam que negar a modernidade seria negar o mundo. O que verificamos é a existência de uma elite que se aproxima dos ideais católicos, mas não rompe com seus ideais modernos. Assim, trata-se de indivíduos e grupos que se integram cada vez mais às pretensões européias de civilização e progresso, não abandonando, entretanto, as práticas religiosas que constituíam um forte elemento do seu passado colonial.

Em decorrência dos ideais de modernização, o passado é colocado como problema emergencial, numa tentativa de se resgatar um país que precisa ser repensado. A crescente urbanização coloca o campo à margem, consolidando o mito do mundo rural como lugar de ordem e do quietismo. A cidade no Brasil ganha uma autonomia frente ao campo e torna-se o lugar onde o país pode buscar sua modernização, seu progresso⁸⁶.

⁸³ OLIVEIRA. *Op.cit.* p.106.

⁸⁴ AEAM: Jornal *O Bom Ladrão*, Exemplar de 9 de janeiro de 1872.

⁸⁵ AZZI, Riolando. *Os bispos reformadores: a segunda evangelização do Brasil*. Brasília: Editora Rumos, 1992.p.45.

⁸⁶ A cidade torna-se por excelência o lugar da cultura, da civilização, onde a elite se torna uma classe privilegiada frente a uma onda de pessoas analfabetas. O século XIX, no Brasil, corresponde a um período em que há trocas de experiências, em que a imprensa coloca a elite em posição privilegiada frente à massa, tornando-a definidoras de uma identidade nacional. Segundo NAXARA, Márcia Regina

Segundo Naxara, a sociedade brasileira do século XIX estava centrada na cultura branca e européia, apresentada como o caminho para se constituir uma identidade para o Brasil, um projeto de nação e uma nacionalidade. Para a autora *a condução do progresso estava nas mãos dos brancos e branca era a sociedade que se desejava formar para o Brasil, de forma a inseri-lo de vez na comunidade dos povos civilizados*⁸⁷. A elite se identificava com o progresso e a civilização. Contudo, carregava também as ambivalências do século XIX, compartilhando de idéias romanizadas da Igreja. As associações religiosas, que tiveram um papel importante na estrutura social das Minas do século XVIII, no Brasil Imperial, transformaram-se em portadoras de uma religião que expressava o momento social do oitocentos. As Ordens Terceiras compartilhavam dos anseios de um projeto reformador e tinham ligações mais estreitas com o clero mineiro, apesar de influenciadas por outras correntes que se difundiam neste período. Num contexto marcado pela crise do sistema escravista e pela veiculação dos ideais de modernização da sociedade, elas afirmaram-se como canais privilegiados do diálogo que se estabeleceu entre a Igreja e a sociedade. Sendo assim, foram de certa forma tocadas pelas transformações do seu tempo e responderam a esses estímulos. Por outro lado, a tradição continuava sendo algo que constituía a sociedade oitocentista, principalmente na Capitania de Minas, onde continuaram arraigados certos preceitos do passado e algumas das heranças da sociedade colonial. A elite local, apesar do apego ao moderno, continuou se associando a organizações religiosas por muitos consideradas atrasadas. Nesta atmosfera de contradições, os irmãos das Ordens Terceiras flutuavam entre diferentes linhas de pensamento. A tradição católica era seguida em suas atas e termos de compromisso, apesar de a elite mineira publicar em jornais como *O Liberal* que *a verdadeira civilização seria construída sobre os preceitos do progresso e da modernidade*⁸⁸. Em reunião de 1871, os irmãos da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo pregavam que um dos seus principais objetivos era:

Ajudar a Igreja na moralização dos costumes, proclamar bem alto que fora do espírito da Igreja católica não há salvação, estreitar os laços de união entre clero, povo e o papa. O progresso das Minas está centrado em uma ordem cristã, que a Igreja esta longe de se estabelecer como uma instituição

Capelari. *Cientificismo e sensibilidade romântica: em busca de um sentido explicativo para o Brasil no século XIX*. Brasília: Fundação Universidade de Brasília, 2000. p.132

⁸⁷ NAXARA. *Op.cit.* p.131.

⁸⁸ ABREU, Martha. *O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830 – 1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.p.23.

*retrógrada e autoritária; é nela que encontraremos a verdadeira civilização e progresso*⁸⁹.

Por mais que grande parte das elites políticas e intelectuais do Brasil, principalmente os liberais reformadores, assumissem posições contrárias às diretrizes da Igreja Romana, criticando-as abertamente, o ultramontanismo, em particular, e o catolicismo, em geral, encontraram expressivos defensores no período imperial. Havia, por outro lado, principalmente nas irmandades, pessoas que defendiam a continuidade, valorizando e recriando as antigas festividades, a devoção a santos e as procissões, como costume de “nossos antepassados”⁹⁰.

*No meu modo de ver, se olharmos para a persistência desses exemplares apenas como posições minoritárias e sem importância, ou para o caso das festas, como fruto de reminiscências de uma religiosidade popular, ignorante e supersticiosa, certamente estaremos contando um único lado da história e perdendo a dimensão das lutas, que foram travadas ao longo deste inevitável, mas inexorável, caminho da civilização liberal.*⁹¹

Portanto, o século XIX se estabeleceu como um período de contradições não somente no que dizia respeito à vida política, mas também a uma série de questões perpassadas pelas oposições civilizado/bárbaro, campo/cidade, moderno/ arcaico⁹². Neste contexto em que os segmentos intelectualizados da sociedade se envolviam com idéias de nação, de progressão linear e de civilização, as Ordens Terceiras, não rompendo com elas, aproximavam-se, por um lado, dos ideais romanizados, e, por outro, dos elementos do chamado catolicismo popular.

⁸⁹ Arquivo da Igreja de Nossa Senhora de Monte Carmo de Ouro Preto. Ata de reunião a Nossa Senhora do Carmo de Ouro Preto, ano 1871. doc.14, pct.12

⁹⁰ É bem verdade que, como vimos na bibliografia consultada, com uma certa exceção para Barros, sustenta a fraqueza tanto da corrente de pensamento como da posição política tradicionalista, frente as elites intelectuais brasileiras, anticlericais, agnósticas e desejosas de passar e limpo o passado em busca de um futuro espelhado nas grandes nações civilizadas do mundo. ABREU, Martha. *O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830- 1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

⁹¹ ABREU. **op.cit.**pp.323-324

⁹²A sociedade brasileira viveu neste período um processo acelerado em que se buscava uma mudança abrupta do campo para a cidade, ou seja, os elementos que representavam uma cultura rural eram paulatinamente incorporados a uma cultura urbana. Um movimento que intencionou apropriar e recriar uma cultura popular, preocupando-se em reconhecer uma memória nacional, a constituição de um passado, e uma definição da formação brasileira. Segundo NAXARA, Márcia Regina Capelari. *Cientificismo e sensibilidade romântica: em busca de um sentido explicativo para o Brasil no século XIX*. Brasília: Fundação Universidade de Brasília, 2000.

Capítulo III: *Poderá um homem ser católico sem ser ultramontano?*⁹³: o Ultramontanismo na Diocese de Mariana

*Entre as vidas dos servos de Deos, podemos contar, salvo sempre o infallível juízo da Igreja, a do Bispo de Marianna D. Antônio ferreira Viçoso, como uma das mais úteis a todos as classes de fiéis, pelas virtudes que praticou em seo estado, e que em todos tem aplicação. Aos prelados deixou norma perfeita de trabalho indefesso pela salvação das almas, de uma empenho constante em promover a virtue, e corrigir os vícios, unindo de tal jeito a firmeza á moderação, que sem causar abalos, nem irritar os ânimos, prosequio com felicíssimo êxito a mais árdua de todas as empezas, qual é a reformação dos costumes de um povo. Exemplo dos Pastores, consagrou a suas ovelhas, exclusivamente a ellas, todos os momentos de um longo Episcopado de 31 annos, sem jamais subtrahir-lhes, o exemplo, os desvelos, e quanto podia concorrer para seo melhoramento espiritual. Por ellas não houve gênero de trabalho que não affrontasse, viagens, privações e intempérie, expondo tantas vezes a própria vida pela salvação dos que Deos lhe confiára; dos quaes sempre se actuava no pensmento que havia de dar-lhe restrictas contas*⁹⁴.

A passagem acima, retirada da biografia do bispo D. Antônio Ferreira Viçoso realizada no ano de 1876, um ano após sua morte, pelo padre Silvério Gomes Pimenta, nos coloca frente ao cenário da Diocese de Mariana no período do governo de D. Viçoso. O considerado movimento reformador da Igreja Católica do XIX se deparou com a figura contraditória do Bispo de Mariana, que intercalou ações fortemente hierárquicas e autoritárias com uma pastoral mais prudente e de atitudes menos extremadas, aproximando-se às vezes até do descaso frente às práticas religiosas da população.

Para entendermos convenientemente o que foi o movimento de Restauração Católica na Igreja na diocese de Mariana, em primeiro lugar, é preciso situar, em linhas gerais, a realidade histórica que a Igreja Católica enfrentava durante o século XIX e a primeira metade do século XX. A Igreja Católica, como qualquer outra instituição, reage aos ecos das mudanças históricas. Afinal, no plano de sua organização temporal, ela é sensível, como qualquer outra, às mudanças de rumo dos ventos da história. Mais profundas ou mais superficiais, estas mudanças terminam influenciando na condução do governo da Igreja, nas formulações doutrinárias, nos rituais litúrgicos e nas regras disciplinares⁹⁵.

⁹³ **AEAM**: título de um editorial do periódico *O Bom Ladrão*, Anno II, 20 de fevereiro de 1875.

⁹⁴ PIMENTA, Silvério Gomes. *Vida de D. Antônio Ferreira Viçoso, bispo de Mariana e conde da Conceição*. 2ª. Ed. 1892. (3a. ed. Mariana, Tipografia Arquiepiscopal, 1920).

⁹⁵ A nomenclatura de Restauração Católica, utilizada pelo poder eclesiástico para designar o projeto religioso liderado pelo clero no início do século XX, não apenas no Brasil, mas em vários países onde era percebida a crise do catolicismo, não foi utilizada por acaso. Parte da afirmativa do papa Pio XI defendia que se deveria restaurar todas as coisas em nome da Igreja infalível. O termo restaurador foi utilizado para o conjunto de atividades implementadas por religiosos e intelectuais que buscavam a maior

No final do século XVIII, e principalmente na primeira metade do século XIX, o mundo ocidental enfrentava transformações radicais, que determinaram a fisionomia do mundo moderno. A revolução do pensamento que teve a sua expressão máxima na ilustração, no iluminismo, no enciclopedismo, no racionalismo, no liberalismo, no evolucionismo e no socialismo, foi sem dúvida um dos componentes mais decisivos. A França, com o advento da Revolução Francesa, se encarregaria de difundir por toda a Europa um novo paradigma de organização política. Desta forma, os anos finais do século dezoito marcaram o início do fim dos tempos em que a Igreja e o “Império”, de mãos dadas, aliados no mesmo objetivo, mantinham sob tutela rígida os negócios temporais e os negócios espirituais. A auto-coroação de Napoleão pode ser interpretada como um episódio de transição nessa dinâmica de transformação. A autoridade laica começava a rejeitar a legitimação eclesiástica e credenciava-se a si mesma.

O monarca mantinha o título, o cetro e a coroa, não mais outorgados pela autoridade da Igreja em nome de Deus, mas pela autoridade que ele mesmo conquistou. A autoridade da Coroa Imperial prescindia, daqui para frente, da chancela da tiara de Roma. A autoridade sobre a sociedade civil já não emanava da autoridade divina tornada visível e palpável via Igreja⁹⁶.

O processo posto em movimento resultou num outro fenômeno de grande importância: uma radical transformação na maneira de conceber o pertencimento do indivíduo ao corpo social. Até então, a pessoa nascia num determinado contexto e por isso mesmo passava a integrá-lo, sem que lhe fosse oferecida oportunidade de, por livre escolha, seguir outro caminho. O contexto marcava o espaço em que a pessoa necessariamente tinha que se movimentar, estabelecia limites para a sua visão do mundo, do homem, do ideário social e econômico, e também, de modo especial, do religioso. É neste último aspecto que o fato se torna mais visível. Nascia-se numa sociedade cristã e

participação da Igreja nas questões políticas e sociais de sua região de atuação. Seguindo as diretrizes romanas, no Brasil, a terminologia foi aplicada de forma integral, encaixando-se bem às questões políticas em que se encontrava a Igreja. Riolando Azzi destaca em suas pesquisas sobre a construção dos ideais de recatolização, que o principal objetivo do projeto restaurador estava baseado na volta da fé católica ao posto de elemento essencial da sociedade do século XIX. O clero romano, além de apresentar como objetivo o retorno da liderança de sua prática religiosa, galgava também o fortalecimento de seu poder de intervenção nas principais decisões políticas do país. VER: AZZI, Riolando. *Os bispos reformadores: a segunda evangelização do Brasil*. Brasília: Editora Rumos, 1992.

⁹⁶ EUGÊNIO, Alisson. *A reinvenção da existência: as festas devocionais das irmandades negras no século XVIII moderno*. Tese, 2000.

por isso mesmo era-se cristão. Não havia espaço para uma escolha livre fora destes parâmetros.

Como consequência, vivia-se numa sociedade em que desde os membros situados no topo da hierarquia até os mais ínfimos tinham sua presença e sua função legitimados pela sacralidade.

A condução da sociedade transformara-se, desta maneira, num assunto de natureza sacra. O gerenciamento da economia, a condução da sociedade, o fomento à arte e à ciência implicavam preocupações de natureza religiosa. Mandava então a lógica que também as autoridades civis não fossem propriamente laicas. Elas administravam a dimensão material de suas sociedades, mas a materialidade inseria-se existencialmente num mundo que, na sua essência, era religioso. Concluía-se, daí, que as autoridades civis necessitavam da Igreja Católica para legitimar suas funções.

Nos casos extremos do regime de concordata, e mais ainda no regime de padroado, a autoridade laica exercia também o poder sobre a administração interna da igreja. No regime de padroado, o monarca ou o príncipe era também o chefe da Igreja nos territórios sob sua jurisdição. Cabia-lhe escolher e nomear bispos e párocos, regulamentar matrimônios, criar dioceses, paróquias, capelas e capelanias, legislar sobre cemitérios, vigiar a disciplina eclesiástica e cobrar dízimos. Consagrara-se o princípio de que o príncipe determinava qual a religião a ser adotada em seus territórios.

A fisionomia pré-moderna da religião e da igreja, quanto ao seu lugar, à sua organização e à sua competência na sociedade, era evidentemente incompatível com os novos ventos que começaram a varrer o mundo desde a Europa, a partir da segunda metade do século dezoito. Pregava-se a liberdade como pressuposto para que a realização individual e coletiva fosse possível. A liberdade pressupunha o direito do indivíduo sobre a livre escolha de sua profissão, de seu estilo de vida, do lugar onde morar, da ideologia a seguir, da confissão religiosa a professar. Foi neste contexto, por exemplo, que se tornou corrente, adquiriu sentido e tornou-se praticável o conceito de “conversão”. Reclamava-se para o indivíduo o direito de converter-se ao protestantismo, ao calvinismo, ao catolicismo ou até converter-se ao agnosticismo, ao ateísmo, ao anticlericalismo. No regime de padroado ou no regime de cristandade, “converter-se” a uma outra confissão religiosa significava, até certo ponto, abdicar ou renegar a cidadania.

Não havia espaço legítimo para uma “conversão”. Em outras palavras, a pessoa era religiosa e professava uma confissão religiosa por imposição do território em que nasceu. Daí para frente, gozava da liberdade de mudar de confissão, “converter-se”, ou

declarar-se aconfessional, caso lhe conviesse, sem a ameaça de instrumentos legais que a constrangessem ou impossibilitassem a livre opção e sem que o controle do grupo a excluísse ou estigmatizasse como apóstata ou renegada.

A igualdade, outro princípio básico da nova ordem, colocava a todos os adeptos dos credos e filiações confessionais mais diversas, como detentores dos mesmos direitos e deveres básicos. Não havia mais espaço legal para a discriminação por razões de crença, de raça, de etnia, classe social ou hierarquia. “Todos são iguais perante a lei”, reza ainda hoje um dos princípios que, de alguma forma, é invocado em todas as constituições dos estados modernos.

A submissão ao monarca, a obediência cega, muitas vezes servil, devia ceder lugar a uma sociedade aos moldes familiares. Como ideal nas relações humanas, estabelecia-se o convívio fraterno, no qual a consciência das próprias obrigações, o respeito para com os outros, o reconhecimento e a aceitação das diferenças, garantiriam a atmosfera necessária para que o convívio humano pudesse prosperar.

A lógica impunha que essa reviravolta histórica removesse de vez os pressupostos que sustentavam as monarquias consideradas como de direito divino: o primado do religioso sobre o profano e o leigo, a fidelidade confessional, o sistema de padroado e o regime de cristandade. Superara-se o tempo em que “a sociedade civil e a sociedade de fiéis formavam uma única entidade, operando os chefes políticos e religiosos numa única colaboração”⁹⁷.

Não havia mais lugar para um regime de união dos poderes civil e eclesiástico, para a união do Estado com a Igreja e, em não poucos casos, a união entre a cruz e a espada. Muito menos cabia, neste cenário, o monarca na condição de chefe efetivo da sociedade sacral e, como tal, reconhecido pelas autoridades eclesiásticas. A sacralidade deixava de perpassar toda a organização social, política, econômica, artística etc., desde seus chefes até os últimos súditos, e foi obrigada a recolher-se para dentro das fronteiras do religioso e do eclesiástico propriamente dito.

Paralelamente iniciavam-se na Europa dois movimentos que caminharam na direção oposta: O romantismo, no plano cultural mais amplo, e a Restauração na Igreja Católica. Não nos ateremos a uma explicação do movimento do romantismo clássico, por não julgamos importante, neste trabalho, compreender de forma pormenorizada sua origem e difusão pela Europa. Suscitamos apenas que o romantismo clássico teve sua

⁹⁷ AZZI, *op.cit.*, p. 7.

origem na Alemanha no final do século dezoito com os irmãos Schlegel, Tieck, Wachenrode, Novalis, Schelling, Bernhardt e outros. Alimentou-se, até certo ponto, no movimento intelectual surgido na Inglaterra para combater a ilustração e o classicismo, inspirado no naturalismo de Rousseau, nas elegias de Young e Gray e outros mais. Desembocou mais tarde no movimento conhecido como Sturm und Drang na Alemanha. De lá, o romantismo espalhou-se por toda a Europa, assumindo características próprias em cada país.

O romantismo assumiu, depois, o significado de um movimento que se opunha ao rigor das formas e das regras do classicismo, em favor da expressão dos sentimentos e da liberdade de fantasia. Este movimento contrapunha a infinitude ao ideal da perfeição do classicismo, a procura do concreto, do palpável, pela eterna procura do intangível, a harmonia clássica pelo caos. O objetivo final do romantismo consistia na fusão da religião, da ciência e da vida numa grande síntese: a arte. Por isso, o artista é o verdadeiro arauto dos mistérios de Deus.

Julgamos necessário assentar em bases gerais a aproximação do romantismo com o movimento de Restauração Católica ou Romanização. Segundo Hauck esta aproximação se deu no momento em que o romantismo propõe como objetivo final “a fusão numa só unidade a religião, a ciência, a vida, a arte...”. Na realização desta síntese final cabe ao artista o papel de “arauto dos mistérios de Deus”.

Entende-se assim, que a linguagem comum utilizada no canto religioso popular, na poética religiosa, manifesta a liberdade e a fecundidade da linguagem, característica do romantismo. Há outro componente que aproxima e encanta os dois movimentos: o fascínio por uma sociedade camponesa que cultua valores e costumes puros e ingênuos, uma fé e uma religiosidade espontânea e até infantil aos olhos de hoje. O sonho de uma utopia humana em que as tensões, originadas pelas aparentes contradições da própria natureza de ser do homem, encontrarão a superação definitiva numa grande síntese, que para o cristão encontra a sua realização no paraíso⁹⁸.

A Ilustração colocou a Igreja Católica diante de desafios específicos. O desmonte sistemático dos regimes de direito divino é complementado pelo ocaso dos regimes de padroado e pelos regimes de cristandade. Segue, como consequência inevitável, a separação do Estado e da Igreja, a laicização da vida civil, a secularização da vida cotidiana.

⁹⁸ HAUCK, João Fagundes et alli. *História da Igreja no Brasil: a Igreja no Brasil no século XIX*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1988.

Em meio a uma atmosfera tão adversa, a Igreja foi obrigada a repensar o seu lugar no cenário histórico mundial e, de alguma forma, assegurar o espaço que lhe seria privativo. A saída que encontrou caracteriza-se por um retorno à concepção da mística eclesial da Idade Média e da ortodoxia doutrinária, litúrgica e disciplinar do Concílio de Trento. A Igreja começa a pôr em marcha o projeto da “Restauração Católica” ou Romanização, como resposta à laicização e à secularização da sociedade civil e, também, como forma de garantir o seu espaço no cenário dos povos.

O desafio doutrinário posto pelas novas correntes de pensamento começou a ser enfrentado pelo papa Gregório XVI. A carta encíclica *Mirari Vos*, sobre os principais erros do tempo, de quinze de agosto do ano de 1832, abre caminho para efetivação das idéias de uma Igreja inserida na modernidade, mas que enfrentava o que considerava erros modernos. Com este papado, iniciavam-se os primeiros movimentos da chamada Igreja ultramontana e sua fobia em relação a qualquer transigência com o pensamento moderno, apontando nitidamente o que considerava como “delírios da liberdade de consciência”⁹⁹, o liberalismo, a emergência pelo novo, emergência por um ensino laico, a liberdade de imprensa e o socialismo.

Dessa fonte lodosa do indiferentismo promana aquela sentença absurda e errônea, digo melhor disparate, que afirma e defende a liberdade de consciência. Este erro corrupto abre alas, escudado na imoderada liberdade de opiniões que, para confusão das coisas sagradas e civis, se estendo por toda parte, chegando a imprudência de alguém se asseverar que dela resulta grande proveito para a causa da religião. Que morte pior há para a alma, do que a liberdade do erro! dizia Santo Agostinho¹⁰⁰.

Claramente, a ascensão da Igreja ultramontana ocorre com Gregório XVI e tem seus impulsos principalmente com Pio IX. A perspectiva, como diriam alguns, “intransigente”, desses papados frente ao liberalismo, ao socialismo e aos pressupostos iluministas que acabaram sendo utilizados nos estudos bíblicos de forma radical em críticas na heresia modernista, foi acentuadamente dominante na primeira metade do século XX. Contudo, não seria lícito situar todos os papados, de Gregório XVI até Pio XII, como *estritamente* ultramontanos e antimodernos sem levar em consideração as várias nuances que marcaram necessariamente todos eles. Buscar enquadrar todo um pontificado em conceitos como *antimoderno* ou *progressista* é recusar o lugar de cada

⁹⁹ *Mirari Vos*: sobre os erros de seus tempos. Carta encíclica do papa Gregório XVI de 15 de agosto do ano 1832.

¹⁰⁰ *Mirari Vos*:

www.montfort.org.br/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=mirarivos&lang=bra

um deles no complexo e contínuo processo de *acomodação* pelo qual a Igreja passou e ainda passa. É renunciar a perceber que cada um, à sua maneira, lançou novas perspectivas, buscando, ao mesmo tempo, conservar e defender o patrimônio da fé.

Pio IX se destaca como o principal papa a tratar as questões sociais, culturais e políticas, convidando os fiéis a utilizarem todos os instrumentos da modernidade para a evangelização. A Encíclica *Quanta Cura*, documento pontifício sobre os principais erros da época, promulgada em 8 de dezembro de 1864 pelo Papa Pio IX, reflete as posições rígidas do papa frente ao modernismo.

*condenamos as monstruosas opiniões que, com grande dano das almas e detrimento da própria sociedade civil, hoje em dia imperam; erros que não só tratam de arruinar a Igreja católica, com sua saudável doutrina e seus direitos sacrossantos, mas também a própria eterna lei natural gravada por Deus em todos os corações e ainda a reta razão. São esses os erros, dos quais se derivam quase todos os demais*¹⁰¹.

Essas posições consideradas “intransigentes” de Pio IX, tem um tratamento especial na carta *Syllabus errorum modernorum*. O *Syllabus*, um documento que pertence à Encíclica *Quanta Cura*, contém um conjunto de sentenças contra os principais erros do mundo moderno (*Syllabus* significa coletânea ou conjunto de sentenças). Um documento que dava aos católicos uma guia e norma segura para precaver-se das doutrinas errôneas e perniciosas que o liberalismo moderno pretendia infiltrar na sociedade, como princípios novos, reclamados pelo progresso da ciência e da civilização. Uma encíclica que tinha por finalidade rejeitar o liberalismo e sua tentativa de reduzir o religioso ao espaço privado¹⁰².

Por conseguinte, na segunda parte do pontificado do papa Pio IX (1848-1878), a Igreja Católica trava uma guerra particular com o mundo moderno, a democracia, o liberalismo, a franco-maçonaria, o socialismo, o anarquismo, o feminismo, o voto universal, etc. Oitenta tópicos ao todo, foram vistos pelo Vaticano como erros da época moderna. Tratava-se de uma coalizão de forças demoníacas desencadeadas para

¹⁰¹ Encíclica *Quanta Cura*, dezembro de 1864.

<http://www.montfort.org.br/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=quantacura&lang=bra>.

¹⁰² MATOS, Henrique C. J. *Caminhando pela história da igreja*. Belo Horizonte: Lutador, 1986. v. III, p. 105.

desacreditarem ou destruiram os dogmas da fé em Cristo. Tudo que fosse ou parecesse moderno merecia o anátema da Igreja de Roma¹⁰³.

Assim sendo, para defender e preservar os valores sagrados do cristianismo que estavam ameaçados, o Concílio Vaticano I, convocado por Pio IX em 1869, aprovou no dia 18 de julho de 1870 a Dogmática Constituição *Pastor aeternus*, segundo a qual tudo que viesse do Santo Padre, fosse bula ou dito, tinha um caráter de infalibilidade e, como conseqüência, não podia ser questionado ou posto em dúvida por nenhum católico. O papa tornava-se assim um autocrata em matéria teológica e tudo o que lhe dissesse respeito.

Esta oposição acirrada do Papa ao moderno foi ainda mais reforçada pelo não reconhecimento da parte do Vaticano na Unificação Italiana, alcançada entre 1861-1871. Pio IX declara simplesmente que se tornou um prisioneiro no Estado Pontifício, negando-se a aceitar o novo estado monárquico constitucional forjado pelos liberais italianos, liderados pelo Reino do Piemonte (Cavour, Garibaldi, etc...), que simplesmente havia abolido a autoridade temporal da Igreja sobre parte das terras italianas (a Igreja Católica na Itália era simultaneamente poder espiritual e poder temporal)¹⁰⁴.

As posições doutrinárias da Igreja Católica, que segundo o Papa dariam um novo alento aos católicos, foram exaustivamente discutidas no Concílio Vaticano I. O Vigésimo concílio ecumênico da Igreja católica (1869-1870) foi convocado por ele com a bula *Aeternis Patris* de 29 de junho (1868). Foi aberto na basílica de São Pedro, no Vaticano, em 8 de dezembro de 1869. A aprovação da infalibilidade papal no concílio (533 votos a favor e 2 contra) favoreceu à unidade, à união da Igreja católica e à autoridade moral do papado¹⁰⁵. Neste Concílio também foi aprovada, na terceira sessão

¹⁰³ SILVA, Carlos Moisés. *Irmãos que perturbam a ordem: cultura, identidade e resistência nas Irmandades Religiosas em Fortaleza*. Dissertação de Mestrado, DH-PUC-SP, 2002.

¹⁰⁴ O desentendimento com o estado italiano somente foi superado pelo Tratado de Latrão, assinado no antigo palácio papal em 1929 entre o Papado e o Regime Fascista de Benito Mussolini (ocasião em que a igreja foi largamente indenizada em troca do apoio á ditadura fascista). Para os católicos do período do Entre-Guerras (1918-1939), devia estar claro que os seus inimigos maiores no mundo moderno eram o liberalismo, a democracia e o socialismo, daí entender-se a aproximação do Vaticano, dos anos 20 aos anos 40, com os regimes ditatoriais de direita. Com a vitória da coligação democrático-comunista em 1945 e a derrota das forças nazi-fascistas, que para a Santa Sé representavam o bastião da antimodernidade (e tal como a Igreja eram antidemocráticos, antiliberais, anticomunistas e antifeministas), era uma questão de tempo a necessidade da convocatória de um novo concílio para trazer a Igreja Católica para uma posição mais realista, afastada da direita. VER: AIBERIGO, Giuseppe *Catolicismo Rumo a Nova Era* - Vol. 1. Petropolis: Editora Vozes, 1995.

¹⁰⁵ Vale a pena ressaltar que o Concílio Vaticano I (1869-1870) despertou também pela Europa reações negativas, particularmente na Alemanha, onde os partidários de **Döllinger** constituíram a *Altkatholische Kirche* ou *Igreja dos velhos católicos*.

solene de 24 de abril (1870), a constituição dogmática *Dei Filius*, onde se afirmou a existência e o conhecimento de um Deus pessoal, a existência e a necessidade da revelação divina, e tratou-se da essência da fé e das relações entre razão e fé. Devido à guerra franco-prussiana e à posterior ocupação de Roma, em 20 de outubro (1870), o papa suspendeu o Concílio com a bula *Postquam Dei munere*, que juridicamente só se encerrou com a convocação do Concílio Vaticano II.

Durante as sessões do Concílio Vaticano I, os padres conciliares, sob a orientação de Pio IX, empenharam-se em afirmar e reafirmar as linhas doutrinárias e as diretrizes disciplinares, tomando como referência principal o Concílio de Trento. O movimento de Restauração Católica, ou Romanização, pode ser entendido, em linhas gerais, como uma reforma da Igreja nas bases doutrinárias e disciplinares, que as circunstâncias dos tempos impuseram e que, finalmente, foram formuladas nos documentos do Concílio. As principais decisões do Concílio foram conceber uma Constituição Dogmática intitulada *Dei Filius*, sobre a Fé católica, e a Constituição Dogmática *Pastor Aeternus*, sobre o primado e infalibilidade do Papa quando se pronuncia “ex-cathedra”, em assuntos de fé e de moral. Também foram tratadas questões doutrinárias que eram necessárias para informar melhor sobre assuntos essenciais de Fé.

A Restauração Católica fundamenta-se, em primeiro lugar, na volta ao catolicismo tridentino, conduzido sob a autoridade direta do romano pontífice. Opõe-se, em princípio, a qualquer tipo de composição e, mais ainda, a qualquer forma de tutela do Estado. Foi nesse contexto que foi entendido o conceito do Ultramontanismo ou Ultramontanos (ultra-montes = além das montanhas), referindo-se aos teólogos, ao clero, aos religiosos e ao povo em geral, que combatia o galicismo dos católicos franceses que defendiam uma composição com o poder civil. Os ultramontanos reivindicavam como autoridade máxima e única aquele que tinha sua sede “ultra montes, além das montanhas, dos Alpes”, o papa em Roma.

O termo “Ultramontano” ou “Ultramontanismo” assumiu, no decorrer do tempo e das circunstâncias, vários significados. O sentido original parece ter sido meramente geográfico: “Ultra montes”; “além das montanhas”, referia-se a pessoas, povos, acontecimentos etc., localizados ou acontecidos do outro lado das montanhas, no caso específico, além dos Alpes.

Com a generalização das idéias dos iluministas, dos enciclopedistas, dos racionalistas etc. durante o século XVIII, ocorreu uma mudança substancial no sentido do conceito do “ultramontanismo”. A partir daí, irá caracterizar-se pela animosidade contra

Roma. Três vertentes eclesiásticas foram as principais responsáveis: o Febronianismo das igrejas nacionais e episcopais, a eclesiologia estatal ilustrada do Jansenismo e o avanço do protestantismo. Desde então, “ultramontanos” são os que defendem a infalibilidade do papa e o primado jurisdicional de Roma, de acordo com os princípios de Gregório VII e Inocêncio III. O termo torna-se sinônimo de “curial”, “hierocrático”, “jesuítico”, “inimigo da ilustração”. O ultramontanismo defende a oposição entre o trono de Roma e o trono da Igreja¹⁰⁶.

Com a implantação do Projeto da Restauração Católica no início do século XIX, o conceito de “ultramontanismo” adquiriu novas conotações, como o retorno à ortodoxia do Concílio de Trento e do princípio de que toda a autoridade emana de Roma. Um dos visados principais foi o galicanismo na França, que pregava uma Igreja tutelada pelo Estado e com ele comprometida, e os nacionalismos que viam na Igreja uma força de ingerência na autonomia dos Estados, como aconteceu na Alemanha, principalmente durante o Kulturkampf, quando os jesuítas, acusados de serem agentes diretos a serviço de Roma, foram expulsos do país.

Os princípios defendidos pela Restauração Católica negavam qualquer tipo de ingerência do Estado laico nos assuntos da Igreja e, por sua vez, a Igreja devia manter-se afastada do Estado “arreligioso”, agnóstico ou ateu. A dinâmica da história, entretanto, não tardou em demonstrar que o poder civil e o poder religioso não podiam ignorar-se mutuamente ou simplesmente prescindir um do outro. Foi preciso encontrar uma fórmula aceitável de convivência. Esta fórmula certamente não consistia num passo para trás, retomando ou restaurando o regime de cristandade. Os saudosistas do regime do passado somavam minoria e não havia a mínima chance de êxito. A saída para o impasse situava-se em outro lugar: o Estado, a sociedade civil e suas autoridades, a Igreja, a sociedade religiosa e suas autoridades, tem obrigações para com os seus súditos. O Estado tem obrigação de garantir o bem-estar material do cidadão e à Igreja cabe zelar pelo bem-estar espiritual dos fiéis. Ora, uma avaliação antropológica elementar mostra que a história dos povos foi construída, em última análise, sobre o pressuposto de que o bem-estar material e o bem-estar espiritual se complementam. Não se conhece exemplo na história em que algum povo tenha prescindido inteiramente desta dupla realização humana. Os dois elementos são mutuamente complementares.

¹⁰⁶ ALBERIGO, *op.cit.*, 68.

Este foi o quadro esboçado na Europa desde a primeira metade do século XIX e, também, o que se definiu no Brasil a partir da segunda metade do século passado, para assumir a forma definitiva com a proclamação da República e a implantação do Estado laico.

Pretende-se mostrar, a seguir, como se deu a implantação do ultramontanismo no Brasil, principalmente na Diocese de Mariana, demonstrando qual foi a fórmula utilizada por D. Viçoso para conviver em relativa harmonia com os segmentos políticos e com uma população que se encontrava em situação perniciosa, envolvida em casos de concubinato, além do hiato entre as práticas romanizadoras e as atitudes do clero mundano.

Apesar de todos os movimentos contrários ao regime de cristandade, surgidos durante o século XIX, ele se manteve na sua essência, no Brasil, até o final do Império. A proclamação da República encerrou em definitivo o regime de cristandade, instalando no país um Estado laico, que consagrou a separação entre Estado e Igreja. A sociedade civil abdicou do seu componente de sacralidade, o poder civil rejeitou o papel de braço secular da Igreja, ao mesmo tempo em que declarou todos e quaisquer credos e confissões religiosas possuidores de direitos e deveres iguais e, principalmente, se empenhou em mantê-las o mais longe possível dos negócios do estado laico. O trono e o altar, o Estado e a Igreja, divorciaram-se e cada qual fechou-se sobre seus negócios, não raro numa atitude de franca oposição e, em não poucos casos, de guerra declarada.

Temos a intenção de demonstrar em que bases ocorreu o processo de romanização na Diocese de Mariana, no Bispado de D. Antônio Ferreira Viçoso. Uma análise que nos ajudará a entender que a postura de D. Viçoso, apesar de nos parecer contraditória, se encaixa perfeitamente na concepção de culto do catolicismo no século XIX no Brasil - o que corresponde a essa nova cultura religiosa a ser difundida pela instituição: um conjunto de ensinamentos que era paulatinamente repassado através das Cartas e Visitas pastorais para o clero e para os fiéis, na tentativa de inserir, mesmo que de forma abrandada, as novas diretrizes da religião católica, sendo necessário educar o clero e população sem romper bruscamente com as velhas estruturas da fé. As ações do bispo da diocese de Mariana eram mais autoritárias e hierárquicas no que dizia respeito à moralização e à formação do clero, e eram mais abrandadas quando se tratava dos costumes da população.

Objetivamos analisar como a pastoral de D. Viçoso equacionou essas ações com os fundamentos do ultramontanismo. Para fundamentar nossa abordagem, nos valem de

fontes que correspondem a documentos utilizados pela diocese de Mariana, a fim de nortear suas novas diretrizes para a região. Dentre tais documentos, buscamos os jornais *O Romano* (veiculado de 1844 a 1850) e *O Bom Ladrão* (do período de 1873 a 1875). Esses periódicos nos permitem identificar dois específicos momentos do ideal reformador católico: em *O Romano*, temos principalmente os esforços do bispo de Mariana, Dom Viçoso (1844-1875), que se centravam especialmente em uma luta heróica para a transformação do clero e, posteriormente, dos fiéis, visando modificar a religiosidade presente na diocese sob seu comando. Já *O Bom Ladrão* nos apresenta as alterações que o Concílio Vaticano I (1870) produziu no projeto romanizador, quando a Igreja de Roma assume para si a função e a responsabilidade de grande centro irradiador dos ideais ultramontanos, servindo de sustentáculo para as dioceses que esbarravam constantemente nas ingerências que o regime do Padroado Régio representavam no interior das mesmas. Constituem também nosso aparato documental cartas pastorais e epistolários utilizados pela diocese de Mariana nos dois períodos abordados pelos jornais (de 1844 a 1850 e de 1873 a 1875) - através dos quais poderemos melhor identificar as ações e o pensamento reformador da diocese nesse período, bem como as maiores dificuldades desse process

3.1.: D. Viçoso e a imprensa católica na Diocese de Mariana

As primeiras evidências de que o projeto de renovação da Igreja Católica no Brasil conseguiria se efetivar, ocorreram com a nomeação de D. Viçoso para Bispo da Diocese de Mariana, no ano de 1844.

O período anterior, correspondente ao Bispado de Dom Frei José da Santíssima Trindade, que se iniciou nos anos de 1820 e se estendeu até o ano 1835, foi considerado o mais conturbado da História da Arquidiocese de Mariana. A independência do Brasil é apontada por Ronald Polito como um dos principais problemas enfrentados pelo Bispo, pois este fato político alterou aspectos sociais e políticos da sociedade mineira da época, com desdobramentos na Abdicação e nos primeiros anos do período Regencial. As mudanças políticas intensificaram os conflitos entre Igreja e Estado, mostrando sinais de esgotamento do regime de padroado e da administração eclesiástica, mas interferiram muito pouco na dinâmica das Ordens Terceiras.

No período do bispado de D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875), marcado por uma metodologia pastoral aos moldes da romanização, a intenção era fortalecer o poder clerical estabelecendo um controle maior sobre o clero, em busca de uma “Minas Gerais moralizada e católica. O objetivo de D. Viçoso era a reorganização pastoral dentro de um plano predeterminado.

Desde logo orientou a sua preocupação pastoral e disciplinar em favor da implantação do projeto de Restauração Católica na Diocese de Mariana. Nesta tarefa, foi obrigado a enfrentar uma série de dificuldades oriundas, de um lado, da parte das autoridades públicas e, do outro, de dentro da própria Igreja e do tipo de clero sob sua jurisdição. Teve que encontrar uma fórmula para superar a complicada convivência com os governantes provinciais de orientação positivista. D. Viçoso tomou uma posição firme a favor dos bispos de Olinda e do Maranhão, presos durante o episódio da Questão Religiosa do ano de 1872, mostrando através dos jornais católicos seu posicionamento altamente hierárquico.

Os jornais católicos neste período do ultramontanismo passaram a nortear a política religiosa da Igreja Católica em toda América Latina. No Brasil, os bispos considerados reformadores buscaram cumprir fielmente as determinações que vinham de Roma. As ordens do papa centravam-se principalmente nas determinações do Syballus e do Concílio Vaticano I. Desta forma, os periódicos exteriorizavam a idéia de um combate constante a toda e qualquer doutrina de cunho liberal e a uma série de outros preceitos daí advindos, considerados errados e perigosas para a Igreja. Além do liberalismo, também as ciências, a modernidade, a maçonaria, o protestantismo, o cientificismo, o socialismo e a irreligiosidade foram condenadas pelo papa Pio IX.

Para tal combate, em todo o Império, jornais eclesiásticos foram editados. Servindo de contraponto às “heresias”, elaboraram-se idéias próprias ao projeto de romanização, que expressavam o poder de articulação da hierarquia eclesiástica.

Mauro Dilmamm ressalta a importância dos jornais católicos para a capital da província de São Pedro do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. Na cidade circularam dois periódicos eclesiásticos, que serviram ao bispo ultramontano Dom Sebastião Dias Laranjeira em períodos distintos do século XIX: *A Estrela do Sul* – periódico semanal publicado entre 1862 e 1869, e *O Thabor*, publicado em 1881 e 1882¹⁰⁷.

Em Recife circulou o jornal *A União*, de oposição quase que sistemática ao governo, e *O Cathólico*. Já no Pará, servindo ao bispo D. Macedo Costa, havia a publicação do jornal *A Estrela do Norte*. Na Bahia, publicava-se *O Brasil*, periódico religioso consagrado a “rebater a propaganda herética”, e *Chrônica Religiosa* (1869-1874), que, segundo Kátia Mattoso, seguia a mais estrita ortodoxia defendendo que a moral era o próprio princípio da autoridade e estava na própria base do trono imperial.

No Rio de Janeiro circularam o periódico católico *A Religião* (entre os anos de 1848 e 1850) e o jornal *O Apóstolo*, periódico de maior respeitabilidade entre os jornais católicos. *O Apóstolo* produziu diversos artigos e editoriais, principalmente a partir de 1873, após o acirramento do conflito entre a autoridade dos bispos brasileiros, a maçonaria e o governo imperial.

Na imprensa católica da diocese de Mariana no século XIX se destacam três jornais: *Selecta Católica*, *O Romano* e *O Bom Ladrão*. Pretendemos contribuir com a

¹⁰⁷ DILMAMM, Mauro. *Irmandades religiosas, Devoção e Ultramontanismo em Porto Alegre no Bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeira (1861-1888)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPG da Unisinos, Porto Alegre 2003.

historiografia dedicada à Igreja Católica na diocese de Mariana, bem como complementar o entendimento da importância da imprensa católica como meio eficaz de divulgação de noções de progresso social à luz da religião. Logo, cabe a questão: como os jornais católicos se tornaram importantes mecanismos de divulgação das idéias católicas ultramontanas em Mariana? Ou melhor, como o bispado utilizou esse veículo de comunicação para divulgar estas idéias?

Os jornais que utilizaremos para nortear nossa abordagem sobre as novas diretrizes da Romanização na diocese de Mariana se encontram no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana. *O Romano* foi veiculado de 1844 a 1850, *O Bom Ladrão* de 1873 a 1875, a *Selecta Cathólica* de 1830 a 1875. Esses periódicos nos permitem identificar dois específicos momentos do ideal reformador católico: em *O Romano* temos principalmente os esforços do bispo de Mariana, Dom Viçoso (1844-1875), numa luta heróica para a transformação do clero e, posteriormente, dos fiéis, visando modificar a religiosidade presente na diocese sob seu comando. Já *O Bom Ladrão* e a *Selecta Cathólica*¹⁰⁸ nos apresentam as alterações que o Concílio Vaticano I (1870) produziu no projeto romanizador, quando a Igreja de Roma vai assumir para si a função e a responsabilidade de grande centro irradiador dos ideais ultramontanos, servindo de sustentáculo para as dioceses que, por exemplo, no Brasil, esbarravam constantemente nas ingerências que o regime do Padroado Régio representavam no interior das mesmas. O jornal *O Bom Ladrão* destaca-se também como um jornal que circulou na diocese no período da Questão Religiosa no ano de 1872.

O jornal *O Romano*, veiculado nos anos 1844-1850, demarca o início do Bispado de D. Viçoso. Dentre as suas principais publicações, encontramos as primeiras Cartas Pastorais e o resultado da primeira Visita Pastoral do bispo¹⁰⁹. Podemos verificar

¹⁰⁸ Não utilizamos o jornal *Selecta Cathólica* por não encontrar material que pude corroborar com as nossas hipóteses.

¹⁰⁹ As *Cartas Pastorais* foram amplamente utilizadas pela hierarquia católica em todos os períodos da história do Brasil. Entendidas como instrumento essencial para o estabelecimento da autoridade episcopal nas dioceses, as Pastorais acabaram se constituindo como o principal meio de comunicação entre o Bispo, os párocos e, através destes, os fiéis. Era através delas que o Bispo podia se fazer presente em cada comunidade e estabelecer sua autoridade entre os clérigos e a população de sua jurisdição. Nas pastorais, os Bispos procuravam responder a todas as necessidades e problemas que envolviam a administração diocesana, estabelecendo, por meio delas, estatutos e regulamentos, tabelas de espórtulas e emolumentos, normas litúrgicas e sacramentais, orientações doutrinárias sobre todas as questões que envolviam os objetivos religiosos e políticos da instituição e, também, admoestações e impedimentos aos párocos que não se enquadravam aos padrões de comportamento desejados para a vida clerical. Por essas características, as pastorais permitiam a condução, pelo Bispo, do processo de disseminação das práticas católicas por toda diocese, de acordo com os objetivos institucionais. Nas pastorais, esses objetivos eram delimitados de forma clara e precisa, visto que sua mensagem, exceto quando dirigida exclusivamente ao clero, devia ser lida e explicada na missa dominical e afixada em local visível para o conhecimento dos

que o plano pastoral de D. Viçoso, neste primeiro momento, voltava-se a afastar das práticas do clero de qualquer envolvimento com partidos políticos, que pudesse segundo os ideais ultramontanos desviá-lo do seu verdadeiro espírito missionário. O não envolvimento do clero incluía também um posicionamento da diocese contra qualquer envolvimento da Igreja com assuntos políticos. Em carta pastoral publicada em *O Romano*, na edição n.º. 9 do ano de 1851, encontramos um D. Viçoso preocupado com a participação de jornais eclesiais em partidos políticos, citando diretamente o jornal *Apóstolo*, que acusou de veicular ideais partidários e defender tipos de governo. Para D. Viçoso, utilizar-se das folhas de um periódico católico e das sagradas escrituras para defender ideais políticos e partidários era uma contravenção aos fundamentos da fé católica.

Tendo-vos dado sufficiente provas, há sete annos do nosso Episcopado, de que não seguimos partido algum político, e de que amávamos effectuosamente e no Senhor a nossos Filhos em Jesus Christo, quaesquer que fossem seos sentimentos políticos, procurando em todos es púlpitos deste Bispado applicar seo ânimo exaltado, e fazer cessar os ódios e inimisados que de ordinário acompanhão os partidos, estamos persuadidos que todos vós conheciés já a nossa sinceridade e rectidão de intenções.sabei pois agora, caríssimos, que os nossos sentimentos ainda são os mesmos: ainda até agora não temos partido político, e ainda vos amamaos e com a mesma cordialidade: e se algum não se contentando com a experiência de 7 annos, ainda suspeita que há em nos reserva e disfarce, que auxiliamos occultamente a algum dos partidos, e que escolhemos para o clero, para as parochias, ou outros empregos eclesiásticos exclusivamente os sujeitos de hum só partido engana-se e nunca poderá fundamentar huma tal suspeita. Contudo, e sem ainda tomar partido, he agora necessário que vos fallemos de huma folha moderna, o Apostolo, cujo fim he provar a excelência de hua forma de governo, sobre qualquer outra. Desce já vos dizemos muito e distintactamente que, em these, não entramos em conflito com seos editores sobre a preferênciã de tal forma governativa, e a este respeito nossos fracos conhecimentos em política seguem os conhecimentos e doutrina de abalizados políticos (a). Mas como prelado desta Diocese he do nosso dever não tolerar que os editores do Apostolo se sirvão da Sagrada Escripura em sentidos, que a Santa Igreja, tradição e santos padres nunca lhe dirão. Qual he o intérprete cathólico, qual o santo padre, qual o Concílio, que assim interpretasse a Sagrada Escripura, que della viesse a concluir, que tal ou tal governo he opposta a Divina Revelação?¹¹⁰

A preocupação em demarcar um distanciamento da diocese frente aos partidos políticos persiste em todo seu governo, entretanto, marca de forma acentuada os

fiéis. *Visitas Pastorais* são documentos que retratam a organização do cotidiano da diocese pelos bispos e evidenciavam as atribuições e os poderes que estavam sobre a jurisdição episcopal. Esses documentos versam sobre assuntos os mais diversos, que vão desde a regência da comunidade religiosa pelos dispôs e padres até querelas diversas, com relação a divisas interparoquiais, dispensas canônicas, licença para a realização de festas devocionais, acertos financeiros, pedidos de religiosos estrangeiros (italianos em sua maioria) para o cargo de clérigo em uma das igrejas de Mariana, enfim, nos possibilita a reconstituição de um cotidiano cívico-religioso do período abordado. Estas encontram-se no AEAM e sua análise mostra-se essencial para construirmos um quadro geral da atuação dos bispos D. Viçoso e tomarmos conhecimento das informações repassadas para Santa Sé sobre os fiéis e sua práticas religiosas.

¹¹⁰ AEAM: Carta pastoral publicada no *O Romano*, na edição n.º. 9 do ano de 1851.

primeiros anos e faz parte de uma série de medidas na tentativa de moralizar o clero mineiro. A moralização clerical seria a via mais eficaz para se reformar, a longo prazo, as práticas da população.

Em Carta Pastoral do ano de 1851, publicada em *O Romano*, percebemos que D. Viçoso estende sua mensagem sobre os partidos políticos aos fiéis, pregando que a experiência partidária seja promovida individualmente, sem tentativas de corromper o próximo. D. Viçoso, nestes primeiros anos, lança as bases na diocese para a criação de um partido católico.

Em todos os lugares temos clamado contra o geral e dominante procedimento de partidos e o continuaremos a fazer. He verdade que não podemos coagir o sentimento de cada hum, nem queremos persuadir a pessoa alguma, quo não siga este, mas sim aquelle partido: queremos persuadir a todos que seguindo cada hum o que mais acertado lhe parecer, deixe o seo semelhante, dotado também de razão com elle, pensar como quizer, mas que o ame como a si mesmo, e que não rompa os laços de caridade christã. Em poucas palavras se diz isto, felizmente todos o approvão, contudo na maior parte esquecem estas doutrinas, não passando de meras theorias, até que a experiência nos mostre o que nos está bem para este mundo e para o outro¹¹¹.

Os partidos políticos, apesar de se tornarem a principal preocupação pastoral do bispo nos primeiros anos de seu prelado, por promoverem um “mao costume a ser extirpado na diocese”¹¹², não eram o único problema. A carta Pastoral de 1851, publicada no periódico *O Romano*, mostra que existiam outros maus costumes dos fiéis, entre eles as práticas de concubinato e mancebias. Estas também se tornaram uma preocupação do bispo, pois, o próprio clero era violador da normas do celibato.

O sagrado Concílio Tridentino manda que os Bispos visitem por si mesmos a própria diocese todos os annos, propondo-se por fim neste acto promover a santa e orthodoxa doutrina: introduzir e conservar os bons costumes, corrigir os maos com exhortações e admoestações promover a Religião (...)introduzir os bons costumes e corrigir os maos. Que costumes maos há entre nós? A resposta seria mui extensa, ao menos lembramos hum que pela sua frequência se pode chamar costume mao e péssimo, e vem a ser as mancebias, e concubinatos públicos chegando a haver quem continue neste estado tantos annos quantos são necessários para ter filhos, e netos! He verdade que a nossa primeira visita de seis annos muitas dúzias, talvez centos destes perdidos tem mudado de vida e entrando no caminho da salvação¹¹³.

¹¹¹ AEAM: Carta Pastoral publicada no jornal *O Romano* do ano de 1851.

¹¹² AEAM: Carta Pastoral publicada no jornal *O Romano* do ano de 1851.

¹¹³ AEAM: Carta Pastoral publicada no jornal *O Romano* do ano de 1851.

As práticas de concubinato e os partidos políticos voltam a dar a tônica da pastoral viçosiana na Carta Pastoral de junho de 1851, publicada em *O Romano*.

*Outros querem concordar Deos com o Diabo, e servi a dous senhores tão appostos. Estes presumem aproveitar-se da Indulgencia, continuando a viver em suas desordens: huns em revoltantes mancebias com escândalo público annos e annos com filhos e netos, outros apartados de suas legítimas consortes, apodrecem-no lodo da imontinencia: outros finalmente em públicas inimizades, nascidas de diversidade de opiniões políticas*¹¹⁴.

As festas religiosas ganham especial atenção na Carta Pastoral de abril de 1853, publicada no jornal *O Romano*. D. Viçoso as considera *dias consagrados à commemoração de algum mistério da religião, ou de alguns assignalados benefícios que Deos se tem dignado fazer aos homens*¹¹⁵. Para o Bispo ultramontano, as festas eram manifestações que faziam parte dos principais ritos da Igreja Católica, em benefícios de Deus. Além disso, autoriza a instituição das festas aos santos que os fiéis *tivessem escolhido por seos Protectores diante de Deos, e de quem tivessem recebido singulares favores*¹¹⁶.

D. Viçoso afirma que as festas são momentos sagrados de comemoração da fé católica, mas assinala que alguns *christãos illudem as carinhosas vistas da Igreja e convertem os dias santos, e do Senhor, em dias de peccados, e do demônio*¹¹⁷. Tais atitudes são consideradas inaceitáveis pelo Bispo, que na mesma carta pastoral de 1853, suprime algumas festas do calendário católico da diocese, por considerar que o aumento delas promoveria o número de ocasiões de pecado¹¹⁸. Um calendário foi repassado à população no mesmo ano, contendo as festas que seriam permitidas pela diocese de Mariana. Seriam 14 dias Santos, exceto os domingos¹¹⁹. As demais festas de santos e

¹¹⁴ AEAM: Carta Pastoral publicada no jornal *O Romano* de junho de 1851.

¹¹⁵ AEAM: Carta Pastoral publicada no jornal *O Romano* de abril de 1853.

¹¹⁶ AEAM: Carta Pastoral publicada no jornal *O Romano* de abril de 1853.

¹¹⁷ AEAM: Carta Pastoral publicada no jornal *O Romano* de abril de 1853

¹¹⁸ “De que desordem não he causa a transgressão deste preceito; digamos com hum venerável Bispo? Ao mesmo tempo que o Ministro de Deos immola sobre o altar a hóstia puríssima e propiciatória, em outro altar bem differente estes Christãos degenerados celebrão mystérios de trevas, de ignomínia e infâmia. É que diremos do nosso Bispado, specialmente em avaes sem cappellão? O Domingo ou Festa com a noite que lhe antecede e se segue se consome em bailes e deboches escandalosíssimos, com mil desordens, em que se estafão as forças corporaes, e se commettem muitos peccados mortaes. Ora, sendo isto assim, augmentar o número das Festas, he augmentar as occasiões de peccados. Foi nesta consideração, que a Igreja supprimio em diversos tempos e lugares alguns dias santos de menos celebridade. A Igreja os estabeleceo, e pela mesma auctoridade os supprime quando lhe parece conveniente”. AEAM: Carta Pastoral publicada no jornal *O Romano* de abril de 1853.

¹¹⁹ “O S. S. Padre Pio IX attendendo às instâncias de sua Magestade o Imperador, às necessidades dos povos, à imitação de outros seos Predecessores, determinou que além dos Domingos, se guardassem somente 14 dias Santos, com as mesmas obrigações de ouvir Missas, e abster-se de obras serviz, e vem a

padroeiro seriam transferidas para os domingos santos próximos às festas, e suas celebrações seriam mais interiorizadas, incluindo *recitação do Terço de Nossa Senhora, ou com a Coroa das 7 Dores, com os Actos de Fé, esperança e Caridade, com o exame da doutrina Christã a seos familiares, a ladainha de Nossa Senhora*¹²⁰. Tal medida seria apresentada por D. Viçoso como *uma inovação na disciplina da nossa Igreja; pois parte da legítima auctoridade*¹²¹.

O Romano, periódico que circulou de 1844 a 1853, torna-se importante para analisarmos o primeiro período do bispado de D. Viçoso. Constatamos a inexistência de matéria ou carta pastoral que versassem abertamente sobre as atitudes ditas supersticiosas da população. Não nos deparamos com fortes códigos de conduta moral repassados aos fiéis, ou com uma pastoral do medo que intimidasse a população. As cartas pastorais, como sendo o principal produto veiculado no jornal *O Romano*, nos tornou evidente que D. Viçoso pretendia demarcar a importância das idéias ultramontanas e reformar o clero, por acreditar que a reforma da população viria através da moralização dos clérigos.

Nos anos seguintes de seu governo, encontraremos como principal veículo das idéias ultramontanas, o jornal denominado *O Bom Ladrão*, que nasce de uma iniciativa do próprio Bispo de criar para a Diocese um periódico capaz de divulgar a mensagem romanizadora.

Em 1 de outubro do ano de 1873, o jornal *O Bom Ladrão* publicava sua primeira edição na cidade de Mariana. Seu primeiro editorial exaltava a importância da imprensa eclesiástica para a transmissão do pensamento católico entre os fiéis, ressaltando a relevância da atuação de seus congêneres na cidade do Rio de Janeiro, Pernambuco, Rio Grande do Sul e Pará.

IMPrensa CATHÓLICA DO IMPÉRIO

Começamos esta nossa empreza saudando-vos, o imprensa cathólica do Império do Brasil. Do Pará ao R. Grande sustentaes gloriosamente a causa de verdade, e os direitos de Deos, hoje mais que nunca atropellados pela impiedade. Vós haveis

ser: Em janeiro a Circuncisão no dia 1º e a Festa dos Reis a 6 – Em fevereiro a 2 a Purificação da Senhora – A 25 de Março a sua Anunciação, segue-se no mesmo mez ou nos seguintes a 5ª feira Santa desdeo meio dia, até a mesma hora de 6ª feira da Paixão – A ascensão do Senhor, e a Festa do Corpo de Deos. Em Junho a 24 O Nascimento de S. João Baptista, e a 29 S. Pedro e S. Paulo – A 15 de Agosto a Assumção da Santíssima Virgem – A 8 de setembro o Nascimento da mesma Senhora – No 1º de Novembro a Festa de todos os Santos – A 8 de dezembro a Immaculada Conceição da Senhora, a 25 O Nascimento de Nosso Senhor Jesus Christo. As outras Festas que até agora erão entre nós de preceito fição abrogadas, assim pelo que pertence à obrigação de ouvir Missa, como a abster-se de trabalhos servez”. AEAM: Carta Pastoral publicada no jornal *O Romano* de abril de 1853.

¹²⁰ Carta Pastoral publicada no jornal *O Romano* de abril de 1853.

¹²¹ Carta Pastoral publicada no jornal *O Romano* de abril de 1853.

despertado o espírito da fé, que fazia adormecido nos corações brasileiros: vós na vanguarda do mov. Religioso bateis com galhardia os invasores dos nossos mais preciosos thesouros. Muiíssimo vos deve a Religião, muiíssimo vos deve o Povo de S^t. Cruz (...)Salve pois, ó Apóstolo, decano da imprensa cathólica do Brasil, ao qual mais do que a todos os outros, deve a Província de Minas insignes benefícios (...)Salve, o Boa Nova, que sempre a braços com astutos inimigos tens sestentado tão gloriosa lucta, sem ceder um ponto, antes ganhando sempre novas victórias. Saudamos não menos reconhecidos a Tribuna Cathólica, a Chronica Religiosa. Salve pois, União gloriosa, a primeira folha, que no solo americano teve a dita de soffrer pela verdade o que soffrerão e soffrem os homens mimosos de Jesus Christo¹²².

Dentre as produções eclesiais do Bispado, o jornal *O Bom Ladrão* foi o periódico que demarcou a preocupação em combater as idéias maçônicas e os ideais liberais que, de certa forma, pretendiam o abrandamento dos costumes, educação dos espíritos e a polidez. Seus conteúdos estavam de acordo com a doutrina e os cultos católicos romanos. Suas condenações tenderam a ser as mesmas do jornal *Apóstolo* do Rio de Janeiro¹²³.

A uniformidade do pensamento ultramontano no Brasil foi importante para a Igreja implementar as diretrizes da Santa Sé. *O Bom Ladrão* acreditava, assim como seus congêneres, que o povo católico deveria tomar distância de doutrinas liberais, maçônicas, racionalistas, protestantes, comunistas e materialistas. Era *real a necessidade de que os todos os católicos deveriam se unir para fazer rosto aos inimigos da Igreja, que se unem para bater-nos*¹²⁴. Os aspectos religiosos deveriam restringir-se ao sagrado, de acordo com as emanações vindas do papa, e os sentimentos dos fiéis necessitariam do comprometimento com os sacramentos, com a reverência a Roma, a santificação dos dias de domingo, a santificação das festas e de seus atos.

No Rio de Janeiro, Martha Abreu demonstrou que o jornal *O Apóstolo*, além de divulgar “a ordem católica”, estava convencido de que o catolicismo era “motivo de progresso e civilização” e deveria combater seus inimigos. No Rio Grande do Sul, no mesmo período, Mauro Dilmamm afirma que o periódico *A Estrela do Sul* evidencia o contato e a união da hierarquia católica de norte a sul do Império. Todos os periódicos funcionaram como uma organização adequada aos interesses da propaganda eclesiástica e, freqüentemente, trocavam artigos, notícias e enviavam exemplares completos uns aos outros.

¹²² AEAM: editorial publicado no jornal *O Bom Ladrão* de 1 de outubro do ano de 1873.

¹²³ ABREU, Martha. *O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

¹²⁴ AEAM: matéria publicada no jornal *O Bom Ladrão* de 1 de outubro do ano de 1873

O Thabor, outro periódico de grande circulação no Rio Grande Sul, dizia-se *periódico para famílias: religioso, literário e noticioso*¹²⁵. Ambos foram meios eficientes de divulgação das idéias religiosas ultramontanas, do catolicismo, dos pareceres do Bispo em seus novos empreendimentos e das críticas ao Estado imperial e à política local.

No periódico *O Bom Ladrão*, entre as principais preocupações dos editores estavam as publicações dos discursos de D. Viçoso através das cartas pastorais e demonstrar, ao longo dos anos de 1873 a 1876, a posição do clero mineiro diante das ingerências do Estado e, principalmente, frente à Questão Religiosa de 1872.

Um jornal que teve um curto período de existência e mostrou-se muito mais politizado que seu antecessor, *O Romano*, condenando a maçonaria e o liberalismo, alertava constantemente sobre o que dizia ser a “escravidão” da Igreja pelo Estado. Este criticava a postura do governo frente à Questão Religiosa do ano de 1872.

*O governo do Brasil hoje alista afoutamente entre os perseguidores da Igreja. Está dado o primeiro passo, e só Deos sabe onde irá parar. O heróico Bispo de Pernambuco vai ser arrastado contra todas as leis da justiça e da Igreja a um tribunal incompetente, e isto por que soube desempenharas obrigações de seo cargo, falhar respeitosamente a verdade, a quem não queria ouvi-la, e sustentar os inauférveis direitos de Deos, que jurou manter illesos à face do ceo e da terra. Preparão-se no Brasil, as scenas medonhas, que se estão produzindo na despótica Allemanha, e na republicana Suíssa. Processarão a S. Ex^a tirar-lhe hão a mesquinhez de uma cõngrua miserável mette-lo-ão povoar os rochedos de Fernando de Noronha. E o maçonismo baterá palmas contente; porque seo maior empenho é calcar o Episcopado e a Igreja de Jesus Christo.*¹²⁶

As matérias e editoriais que priorizavam a crítica às atitudes do governo, se estenderam até o último ano do jornal. As inúmeras afirmações demonstravam que, além de almejar resguardar o direito de padroado, as idéias veiculadas no jornal pretendiam desvencilhar a Igreja Católica do poder civil e conseguir liberdade nos assuntos internos, procurando seguir lealmente as diretrizes do pontífice romano.

Ainda que concedêssemos que o Exm. Sr. Bispo tivesse errado, tivesse procedido com demasiado rigor imprudência e temeridade, como lhe saca o governo o que de modo nenhum concedemos, não pertencia ao poder civil julgá-lo, porque esta matéria está acima de seo alcance. Deos não concedeo aos imperantes na terra as cousas espirituaes, mas aos prelados constituídos por elle e sobre tudo ao Pontífice Romano. Se o governo se intromette neste júízo, usurpa funções que lhe não o compete, invade território alheio, e imita a theocracia pagã, que pretendia reunir no mesmo sceptico a supremacia temporal e pontificia com tudo o governo do Brasil ainda insiste na tal doutrina do Placet, a peza de conhecer como tem

¹²⁵ DILMAMM, *op.cit.* p.185.

¹²⁶ AEAM: jornal *O Bom Ladrão*, Anno I, nº2, 10 de out. 1873. pp. 01.

sido tantas vezes concernada heética pelo sagrado Concílio Vaticana. E o governo procedendo d'esta arte, apoiando-se em uma heresia, e valendo-se della, para opprimir os Bispos que a reprovão, ainda se diz Protector da Igreja!! (...)Ora como a base deste aviso é a formal desobediência do Exmº Sr. Bispo à decisão pela qual o governo lhe intimou levantasse o interdicto da irmandade recorrente, antes de responder aos outros tópicos do presente aviso, cumpre observar ao Exmº S. Ministro do Império, que nenhuma desobediência houve da parte do Sr. Bispo de Pernambuco. Desobediência supõe necessariamente subordinação de uma parte, e autoridade da outra: e ambas estas cousas faltão na questão presente¹²⁷.

As questões com o Estado reaparecem como preocupação predominante dos últimos anos do Bispado de D. Viçoso, como por exemplo, a Carta Pastoral publicada no jornal *O Bom Ladrão* de março de 1874, onde se rejeita a separação da Igreja e do Estado. Segundo o bispo *separar o que deve estar unido ainda que sempre distinto, e fazem como se alguém quizesse separar a alma do corpo, sob pretexto de que desta união soffre a alma varias moléstias*¹²⁸. Percebemos também um D. Viçoso mais intolerante às decisões do casamento civil e à secularização dos cemitérios.

Ahi se pede aos poderes legislativos a abolição do Art. 5º da Nossa Constituição, para que a Religião Cathólica, Apostólica, Romana deiche de ser a Religião do Estado no Brasil, para que todas as religiões falsas, como a dos Protestantes, Judeos, Mahometanos, Maçons, e os mesmos atheos gozem dos mesmos direitos, que os Cathólicos na soc. brasileira. Pede-se mais que o Sacramento do Matrimônio seja forçosamente celebrado perante as Autoridades civiz, tornando-se não mais necessário, mas só tolerado o casamento religioso, contra o que já em outra occasião levantamos nossa fraca voz, e representamos a Sua Magestade, o Imperador (...)Pede-se mais que os restos mortaes dos Cathólicos sejam promiscuamente sepultados como dos hereges, ímpios, e atheos, reduzidos os cemitérios à condição de todo profana¹²⁹.

Os ataques aos protestantes aparecem na maioria das matérias e cartas pastorais do jornal, vinculados à crítica ao Estado. Em carta pastoral publicada em *O Bom Ladrão*, de maio do ano de 1874, D. Viçoso cita mais uma vez o artigo 5º da Constituição para afirmar que o Estado quer reduzir o poder dos católicos.

Respondo a quem me faz tal pergunta, a todos os fiéis, que Deos entregou a meos cuidados, e a todo o Brasil, que é este o fim último a que se dirigem as seitas até agora escondidas nos valles (como eles disem), mas agora manifestão, de baixo de diversos nomes Maçons, F. iliminados, Carbonarios &. & Todos estes tem por fim, como disse em minha última Pastoral, reduzir a pó e a nada, o que se contém no Artigo 5º que diz Continúa a ser Religião do Estado a Cathólica Apostólica Romana¹³⁰.

¹²⁷ AEAM: Jornal *O Bom Ladrão*, Anno, nº3 – 20 de out. 1873 pp.01 e 02

¹²⁸ AEAM: Jornal *O Bom Ladrão*, AnnoI, 1º de Março de 1874, nº 16

¹²⁹ AEAM: Jornal *O Bom Ladrão*, AnnoI, 1º de Março de 1874, nº 16

¹³⁰ AEAM: Jornal *O Bom Ladrão*. Anno I, 6 de Maio de 1874, nº 22, pp.01

Desta forma, o Jornal *O Bom Ladrão* se configurou como um periódico católico, literário, que se inicia sob os auspícios do Bispo de Mariana, Conde de Conceição, e reflete as inquietações do período, dispondo em suas matérias a necessidade de levar a público quais seriam os verdadeiros inimigos da Igreja: o Estado, os maçons, pensamento secularizado (que se combateria com o ensino religioso). Além disso, podemos verificar que o jornal firmava a função principal dos periódicos eclesiásticos do período: seu profundo envolvimento com a difusão dos ideais ultramontanos. O editorial de vinte de fevereiro de 1875 traz de forma mais explícita uma explicação do que seria o ultramontanismo e a razão por que os católicos deveriam não ser apenas católicos, mas ultramontanos, pois quem não reconhecesse o poder do sumo pontífice da Igreja Católica não reconheceria o poder de Deus. O editorial foi intitulado “Poderá um homem ser cathólico sem ser ultramontano”, título emblemático para uma diocese que, ao longo dos anos 1844-1876, tentou efetivar uma política reformadora e que em 1875 ainda sentia a necessidade de veicular uma matéria que explicava o que era ultramontanismo e como o poder do sumo pontífice romano era salvaguardado pelo dogma da *infabilidade papal*.

O que nós podemos levar é que se vendão por cathólicos ao passo que se separão de todo o catholicismo. A fé é indivisível, como o mesmo Deos donde Ella nos vem: ou tudo, ou nada. Se crem a Egreja infallivel, porque não pode errar no que define, ahi está uma definição lavrada por ella aceitem-na. Si a não recebem, não admittem a divindade da Egreja: tomão-na por uma sociedade inteiramente humana, que pode affirmar o verdadeiro e o falso. Logo não são cathólicos (...)Logo quem não está com S. Pedro não esta na Egreja de Jesus Christo, porque só a de Pedro é delle: Quem não está também com S. Pedro, do qual, do é elle sucessor na autoridade e no magistério. Ora quem recusa crer um dogma ensinado por todos os Bispos cathólicos, proposto e confirmado pelo Summo Pontífice, não está com este. É por conseguinte força que não esteja com S. Pedro, que não esteja com Jesus Christo, que não esteja no grêmio cathólico. Logo não é, nem pode ser chamado de cathólico¹³¹.

Indicamos até este momento, que os jornais católicos de circulação em toda a diocese e produzidos na cidade de Mariana, expressavam responsáveis as principais atribuições de D. Viçoso. Eles divulgavam uma ação pastoral voltada a um tipo de clero impregnado por um espírito laico, incompatível com a proposta ultramontana. Muitos curas e padres estavam envolvidos em casos de concubinato e de atos considerados pela Igreja como mundanos. A conduta particular dos membros do clero não sugeria em nada o perfil de sacerdote traçado pelas normas da Igreja Católica nos oitocentos. Era comum a não observância do celibato, fato tranqüilamente aceito como algo normal

¹³¹ AEAM: periódico *O Bom Ladrão*, Anno II, 20 de fevereiro de 1875

pela maioria das freguesias. A vida sacramental fora relegada a um lugar totalmente secundário.

D. Silvério Pimenta, biógrafo do Bispo, condensa o que seriam as principais metas viçosianas e a tônica de ação pastoral dos prelados ultramontanos no Brasil: *A reforma do clero, conduzida com suave, mas firma tenacidade, a qual, se não pode levar ao cabo, deixou assentada em dois seminários, que podem servir de norma, e têm servido a outro bispado*¹³².

As cartas e as visitas pastorais, servem para D. Viçoso como forma específica de exercício pastoral. O bispo da diocese de Mariana escreveu sua primeira Carta Pastoral em 5 de maio de 1844. Nela encontramos um bispo que conhecia as condições em que assumia a diocese e qual a sua real função neste momento.

*Com a tocha na mão vos principia allumiar o caminho. Abstrahi-vos de tantos cuidados supérfluos, e até perniciosos, que há pouco fizerão descuidar a muitos de vós do grande negocio, que unicamente nos incumbe. He tempo de cuidarmos mais da felicidade de uma vida futura e eterna, que do bem estar de dous dias, que aqui vivemos: passeamos pelos que do bem estar de dous dias, que aqui vivemos, passeamos pelos temporaes de tal maneira, que não venhamos a perder os eternos*¹³³.

A Carta Pastoral de D. Viçoso, dirigida ao clero no ano de 1873, mostra o Bispo preocupado com o definhamento moral do clero e da população mineira do período, imersos, segundo a ótica romanizada, num catolicismo liberal, tradicionalista e festivo. O Bispo se mostra preocupado com o comportamento do clero mineiro neste período. Desta forma, esta carta pastoral é um afinado sermão ultramontano que pede aos clérigos que se comprometam com os preceitos da fé católica, sem envolvimento em atos mundanos e também em partido políticos.

Vos reverendos Parachos que com vois participantes do officio pastoral: vos trabalhais na lei do senhor, e sabeis o peso que o vosso trabalharão ficará sem grande recompensa no Céu, mas, tendo havido tantos exemplos funestos, tantos escândalos públicos, lembremo-nos pelo que o nosso Senhor nos diz pelo seo profeta Ezequiel: comicius o leite, e vos vértices da lavra, matava eis aqui estava gordo, mas não apresentáveis o meio do rebanho (por Izaías) (cap.56) Aos sentinelas de Israel todos são cegas fazem na ignorância: são caens mudos que não podem ladrar- Ah!! Companheiros de nosso Ministério, que responderemos a Deos quando nos lançar em rosto tanto descuido tanta prevaricação, tanta decepção. Fala-se com tanto

¹³² PIMENTA, Silvério Gomes. *Vida de D. Antônio Ferreira Viçoso, bispo de Mariana e conde da Conceição*. 2ª. Ed. 1892. (3a. ed. Mariana, Tipografia Arquiepiscopal, 1920).

¹³³ AEAM: Carta Pastoral de 5 de maio de 1844. Disposições pastorais. prateleira W03.

*desembaraço e eloqüência nos círculos a cerca das novidades do tempo, tomamos partido, e sabemos responder nossas rasoens oportunamente (...)*¹³⁴.

Essa mentalidade disciplinadora do Bispo da Diocese Mariana enquadra-se nos ideais do que seria uma diocese ultramontana. Essa característica era predominante entre os Bispos que desencadearam no Brasil e na América Latina um movimento de Reforma Católica, através do qual pretendiam reformar os costumes da população ditos como supersticiosos e atrasados.

¹³⁴ AEAM: Carta pastoral de D. Antônio Ferreira Viçoso. Disposições Pastorais prateleira W03.

111. 2.: D. Viçoso e as Ordens Terceiras

As idéias do ultramontanismo visavam uma marginalização das irmandades, entendidas aqui enquanto representantes da comunidade de leigos devotos na organização dos principais cultos em Minas no século XIX. Pretendemos explorar aqui as brechas e limitações que permitiram que os leigos fossem capazes de promover uma releitura da política ultramontana, centrada na atuação de D. Antônio Ferreira Viçoso. Apresentaremos nesta seção as faces destas instituições na Província de Minas, especificamente nas cidades de Mariana e Ouro Preto, durante o período viçosiano.

Segundo Anderson José Machado de Oliveira, na diocese do Rio de Janeiro, durante o bispado de D. Pedro Maria Lacerda, as associações religiosas leigas acabam por não se ligar diretamente às regras impostas pela Igreja Católica. Desta forma se caracterizaram como importantes meios de propagação de práticas religiosas condenadas pelos bispos reformadores.

(...) ofereceram as ordens religiosas, portanto, grande resistência às ações da Reforma Católica. Os privilégios que gozavam com seus compromissos mistos colocaram muitas vezes os bispos em situação constrangedora, como por ocasião da Questão Religiosa¹³⁵.

As Ordens terceiras desconheciam muitas vezes a linguagem utilizada pela reforma católica. Porém, não fazia parte das suas pretensões se insubordinarem frente às decisões da Igreja, mas contrário, seus atos escapavam da autoridade episcopal. Um dos motivos que alimentavam sua ação era a liberdade a elas concedida pelo Estado. O poder eclesiástico sobre tais associações era limitado através dos Compromissos mistos. Além de vencer a resistência das Ordens Terceiras, o episcopado deveria vencer os obstáculos colocados à sua ação pelo Padroado Régio.

¹³⁵OLIVEIRA, *op.cit.* p.41.

Outra acusação que recai sobre as Ordens Terceiras, na cidade do Rio de Janeiro, é sobre a licenciosidade no comportamento dos irmãos, principalmente a respeito da maneira como é feita a utilização dos templos.

*a casa que seria de oração, respeito e silêncio, onde nem se deve falar alto, onde não se deve ouvir senão a voz de Deus que ensinam a ciência da Religião, aí ele dá um banquete de 50 a 80 talheres, em que com os vinhos fumegem os grandes bujupirás e todas as espécies de viandas*¹³⁶.

Para D. Pedro Maria Lacerda, estes atos refletiam a exteriorização destas ordens e o pouco comprometimento com a espiritualidade, e acrescentava dizendo “*que uma refeição gorda num salão da Igreja é um sacrilégio*”. O ato de sacrilégio para o Bispo, segundo Andersom Machado de Oliveira, consistia numa reprodução de atos medievais que, para as confrarias, significava a realização comunhal entre irmãos e não uma ofensa aos cânones eclesiásticos.

*Somente a mentalidade ultramontana, defensora de uma religião comedida e interiorizada, via nesses banquetes momentos de licenciosidade e desrespeito à religião. O brilhantismo de culto, muito comum entre as irmandades, foi visto com excessivo, taxado de vaidade e ostentação*¹³⁷.

Na Diocese do Maranhão, segundo Emanuela Sousa Ribeiro, a atuação da Diocese no período ultramontano conseguiu reformar as associações leigas, mesmo as que mantiveram as antigas devoções, revalorizando-as perante a sociedade civil através da seleção dos seus integrantes, tanto homens quanto mulheres¹³⁸.

Na Diocese de Mariana, não encontramos na documentação nenhum discurso de D. Viçoso em que as acusações às ordens terceiras aparecem de forma tão direta, como ocorreu nas diocese de outros bispos reformadores. Cartas pastorais voltadas a apontar a reforma do espírito religioso das ordens terceiras, levando-as para o verdadeiro espírito católico, o caminho da santificação e a adoção de uma religião mais comedida e sacramental, não fizeram parte da pastoral viçosiana, mesmo no ano de 1872, com a Questão Religiosa, em que os ataques às ordens terceiras se fizeram mais presentes devido à acusação que recai sobre elas de terem entre seus irmãos pessoas envolvidas com a maçonaria.

¹³⁶ OLIVEIRA, *op.cit.*, p. 104

¹³⁷ OLIVEIRA, *op.cit.*, p.25

¹³⁸ RIBEIRO, *op.cit.*125

As cartas pastorais de D. Viçoso versavam sobre diversas práticas dos fiéis que deveriam ser admoestadas, abrangendo assuntos como as festas religiosas dos padroeiros, práticas mais exteriorizadas, atos considerados supersticiosos, práticas de mancebias e concubinato. Entretanto, não produziram uma postura que condenasse estas associações especificamente.

Porém, o que se apresenta como questão a ser analisada, é o porque de não encontrarmos nada específico sobre as ordens terceiras na documentação pastoral e eclesiástica consultada, que incluía jornais católicos, um montante significativo de cartas pastorais, as visitas pastorais, epistolários e breves. É errônea a impressão de que a documentação levantada é lacunar e insuficiente para fazermos tais afirmações. O que temos que considerar é por que motivo a documentação que pesquisamos, significativa para o período, não aponta para uma disputa, mas sim para uma aproximação do bispado.

A ausência, não da documentação, mas do assunto específico na documentação consultada, nos levou a três hipóteses: as ordens terceiras se moldaram ao discurso ultramontano e por isso não foi necessário atacá-las e posteriormente reformá-las; o discurso ultramontano na diocese foi abrandado no que dizia respeito a estas instituições, por se tratarem de associações leigas de prestígio social; ou, estas instituições não possuíam a representação social que tinham no século XVIII.

No capítulo II desta dissertação, sugerimos que as ordens terceiras continuaram sendo instituições prestigiadas no século XIX, agregando os homens mais abastados das cidades de Mariana e Ouro Preto. Isso é descrito numa notificação feita à Ordem Terceira de São Francisco de Assis na cidade de Mariana no ano de 1854, na qual o escrivão Basílio do Espírito Santo acentua o prestígio que a Ordem possui neste período.

Até na verdade, p^a lastimar q sendo a Ordem 3^a de S. Francisco tão respeitável, por todos os títulos que a adoção, quando pelo pessoal, que figurão na actual administração appareção semelhantes descomecus impróprios da Santa Regra, que profissão de Amor e Caridade aos seos m^{nor} irmãos e ao próximo. Em todo o caso me parece que este J^o deve tomar huma relação causentarea ao espírito da Lei, afim de por termino a todas estas couzas, que tornando-se desagradáveis muito principalmente tractando-se de objetos pertencentes as Egrejas¹³⁹.

¹³⁹ ACS: Notificação, 333, ano de 1854, 7316, 1º ofício.

Sugerimos também, que as práticas de devoção e caridade destas associações pouco se diferenciaram, nos oitocentos, da forma como eram praticadas no século XVIII, havendo assim, uma continuidade no que tange ao devocional e à assistência aos irmãos. Então, se não nos é possível pensar, de acordo com a documentação, na adoção de novos modelos, não podemos assim afirmar que elas se moldaram ou se reinventaram no período viçosiano para continuarem a existir.

Tampouco podemos afirmar que o discurso ultramontano da Diocese não se fez presente em decorrência do prestígio das mesmas, pois já caracterizamos a pastoral de D. Viçoso quando se trata do universo devocional dos fiéis. Para o Bispo, a população tinha que cumprir leis canônicas, aplicar princípios da escolástica e praticar um catolicismo mais interiorizado, voltado para os sacramentos da fé católica. Mais um dado é apresentado quando pensamos que os compromissos das Ordens Terceiras foram aprovados no período de 1844-1875, sem que fosse pedido pela Diocese a alteração de qualquer capítulo ou artigo.

Neste sentido, as ordens terceiras se encontravam mais voltadas para os seus problemas cotidianos, como o sustento do culto, a conservação dos templos, a realização das festas, a assistência aos irmãos e a administração de seus bens. E seus *Compromissos* apresentavam um comprometimento com o culto divino e com a importância da manutenção das funções religiosas.

O discurso reformador teve de se adequar aos limites das ações que poderia empreender. As disputas entre leigos e a hierarquia eclesiástica deixaram claro que, mesmo diante das mudanças pelas quais passava a sociedade imperial, a religião ainda constituía um importante instrumento de hegemonia política e social.

As Ordens terceiras cuidavam das igrejas. Com a tarefa, cabia-lhes a construção e a manutenção do templo, além da casa paroquial, o sustento do pároco e de seus auxiliares, o bom andamento das missas e demais atos litúrgicos, a organização das festas, a administração dos cemitérios etc. Embora o pároco não integrasse a mesa administrativa, sua autoridade sobre ela era evidente, pela posição que ocupava como representante da autoridade eclesiástica. O padre, no caso, era de fato um verdadeiro sacerdote cujo único objetivo consistia em que os fiéis vivessem de acordo com os mandamentos e os ditames emanados de Roma e das sés episcopais. Nestas circunstâncias, ninguém ousava disputar qualquer tipo de liderança ou de autoridade com o pároco, mesmo em questões de administração temporal.

Além da base paroquial, alicerçada numa organização sólida e eficiente, várias outras formas de devoção foram introduzidas, assim como a devoção ao Coração de Jesus, muito popular principalmente entre as senhoras casadas e viúvas.

Seria difícil encontrar uma casa em que não se venerasse uma imagem do Coração de Jesus, ao lado de outra do Coração de Maria. Essa devoção atingia o seu ponto alto no mês de junho, mês dedicado ao Coração de Jesus. Todas as primeiras sextas-feiras do mês, durante o ano todo, eram também consagradas ao Sagrado Coração, e era convicção generalizada que alguém que tivesse assistido missa uma vez e comungado durante nove sextas-feiras seguidas, teria a salvação da alma garantida.

Outra devoção que marcou fortemente este período foi o Apostolado da Oração. Representou mais uma forma de devoção muito difundida entre senhoras. As associações que se formavam com o objetivo de fazer da oração um meio eficaz de apostolado costumavam ter uma vida religiosa muito ativa. Distinguiam-se em qualquer paróquia pelas fitas vermelhas que portavam e pela intensa vida sacramental, com objetivos missionários evidentes.

As Congregações Marianas fomentaram a vida religiosa e sacramental dos jovens e dos homens de todas as classes sociais e de todos os níveis de formação. Também essas organizações exibiam uma evidente preocupação com a formação, e o cultivo da vida cristã por meio da vida sacramental de seus associados, além de um marcante espírito apologético e missionário. As Congregações Marianas caracterizavam, em primeiro lugar, as paróquias e os colégios dos jesuítas. Nas ocasiões de manifestações públicas de fé, como nas procissões de Corpus Christi, congressos eucarísticos e outros, os congregados marianos expressavam bem a idéia de um catolicismo militante, símbolo da igreja militante e tão ao gosto dos jesuítas. Ostentando suas fitas azuis e portando suas bandeiras, os congregados de colegiais, de universitários, de formados, de operários, de colonos etc. desfilavam como se fossem batalhões ou regimentos adestrados para a luta, manifestando publicamente as suas convicções, enquanto cantavam o hino oficial das Congregações Marianas - o que aliás nos dá bem uma idéia do espírito que animava essas associações.

A contrapartida feminina para as Congregações Marianas foram as associações das Filhas de Maria. Não havia paróquia em que esse tipo de associação não reunisse adolescentes e moças em torno da devoção a Nossa Senhora. O ponto alto nessas agremiações era também a intensa motivação para a vida sacramental e o cultivo das virtudes cristãs.

Um objetivo comum, tanto das Congregações Marianas como das Filhas de Maria, consistia em preparar para as futuras gerações pais e mães virtuosos e inteiramente afinados com a igreja. Ao mesmo tempo, deveriam servir de fermento na sociedade civil, colocando a fidelidade à Igreja, a obediência ao papa, aos bispos e aos párocos como ideal supremo.

D. Viçoso, na sua última carta pastoral, publicada no periódico *O Bom Ladrão*, de dezembro de 1874, expõe de forma positiva a presença de uma destas devoções na diocese, o Sagrado Coração de Jesus.

Explicamos no precedente número alguns dos motivos porque quis o Espírito Santo se Propagasse em nossos dias a devoção ao S.S. Coração de Jesus. Bom é que no detenhamos mais de espaço nessa matéria por quão interessante e proveitosa é, e mais porque, aproximando-se o dia em que vai esta Diocese ser consagrada ao coração de Jesus, é razão que os fiéis conheçam o alcance deste acto, e o executem com a perfeição que sua importância nos está pedindo (...). A vista destas e outras razões havemos de acordar, que esta devoção é a mais social de quantas tem usado a Igreja, se entendemos por utilidade social o que promovendo a virtude promove a moralidade, e com ella o único vinculo, e condição indispensável da felicidade social¹⁴⁰.

O conjunto de estratégias implantadas e sistematicamente conduzidas pelo clero em meio às comunidades, principalmente rurais, foi determinante para o Projeto da Restauração Católica. A constante motivação religiosa, somada a uma vida sacramental intensa, fez com que se multiplicassem as vocações ao sacerdócio e à vida religiosa em geral. Ao lado da nova geração do clero, multiplicaram-se, com notável rapidez, as vocações religiosas masculinas e femininas, clericais ou não, como jesuítas, palotinos, salesianos, franciscanos, redentoristas, lassalistas, maristas, irmãs franciscanas, irmãs de São José, do Imaculado Coração de Maria, muitas outras. Seus destinos foram as paróquias e capelanias e, muito especialmente, as escolas e os colégios. A atuação preferencial das congregações femininas foram as escolas primárias, secundárias e a assistência aos doentes em dezenas de hospitais. Durante a primeira metade deste século, raros foram os hospitais que não estavam sob a responsabilidade de alguma das congregações religiosas femininas presentes no Estado.

Tais congregações erriam de fórum nos quais os católicos analisavam sua situação econômica, social, política, educacional e, principalmente, religiosa. Procuravam identificar os problemas, discutiam soluções, propunham meios e estratégias.

¹⁴⁰ AEAM: O Bom Ladrão. Anno II, 1 de Dezembro de 1874, nº7

Como conclusão deste tópico, afirmamos que D. Viçoso não adaptou as normas tridentinas e ultramontanas à fé das ordens terceiras, pois observamos uma pureza doutrinária, uma disciplina religiosa e sacramental na pastoral do bispo, e mais, o incentivo a outras formas de devoção ditas popular.

A ação pastoral de D. Viçoso contribuiu pela estabilidade das idéias romanizadoras no Brasil, e seu pioneirismo conferirá, ao Bispo de Mariana, destaque no processo de implementação do movimento conhecido pela historiografia ceiliana como movimento de Reforma Católica.

Percebemos que o movimento episcopal conhecido como ultramontanismo não foi um movimento de base ou aspiração popular. Caracterizou-se como movimento eminentemente hierárquico. As concepções tridentinas apesar de não refletirem no comportamento da população e do clero mineiro, foram largamente difundidas pela diocese no período.

Em termos espirituais, a Igreja tinha sua atuação comprometida por possuir um clero, em sua maioria, ignorante e heterodoxo. Não podemos afirmar que D. Viçoso e seus esforços empenhados para reformar este clero foram amplamente recompensados. No entanto, parte do clero secularizado a serviço de interesses profanos, que levava uma vida pouco recomendável, fora substituído por um clero teologicamente bem formado e disciplinarmente comprometido, com uma prática religiosa voltada insistentemente para a participação nos sacramentos.

Enfim, a velha Igreja do padroado não deu lugar a uma nova Igreja, no que diz respeito a mudanças nas práticas populacionais, principalmente no que tange às ordens terceiras. Estas associações não se moldaram a um novo conjunto de práticas da Igreja Católica.

Concluimos que o diálogo que deveria ser travado entre as Ordens e a Igreja Católica ultramontana não foi encontrado na documentação porque o viver do catolicismo nas Minas assumiu roupagens diversas. O catolicismo praticado cotidianamente nas cidades de Mariana e Ouro Preto era um amalgama de fé e devoções, mesmo que o Projeto de Restauração da Igreja Católica prezasse por um alinhamento das práticas religiosas dos católicos com as normas impostas pelos documentos pontifícios, como o Concílio Vaticano I e o Syballus. O catolicismo é um mosaico de ações, um amálgama de vivências diferenciadas.

Há evidências suficientes para caracterizar as Ordens Terceiras como instituições que predominaram no século XIX e não desapareceram ou foram sufocadas

por outras formas de devoção. Tais ordens foram abordadas nessa pesquisa como veículo de uma tradição católica oriunda de toda uma experiência religiosa acumulada historicamente. Concluímos que o catolicismo na capitania de Minas, diferente das outras regiões, não pode ser equacionado como uma distinção entre o leigo e clerical, ou o popular e oficial. Acreditamos em um amálgama destes dois lados da mesma fé católica. O catolicismo praticado pelos leigos, suas demonstrações de fé e devoção criticadas como exteriorizadas, exageradas ou mesmo supersticiosas, é, para nós, um conjunto de usos e apropriações dos fiéis, tolerados por essa Igreja Católica que buscava a moralização.

D. Viçoso não implementou uma pastoral do medo, como afirmou até então a historiografia sobre romanização no Brasil¹⁴¹. Seu plano pastoral foi reflexo das práticas católicas dos seus diocesanos, e acolher tais usos da fé era uma tentativa de aproximar seus fiéis do clero e da Igreja.

Discutimos nesta dissertação a atuação das Ordens Terceiras de Nossa Senhora do Carmo e São Francisco de Assis na cidade de Mariana e Ouro Preto, principais centros da vida nas Minas no século XIX. Deste modo, a partir da investigação realizada, encontramos importantes elementos para reconstituir, mesmo que sumariamente, o ambiente confrarial oitocentista, bem como a relação ambivalente entre os leigos e o pensamento romanizado. As Ordens Terceiras, através de uma série de elementos, carregaram as contradições da modernidade preservando, no entanto, algumas motivações do século anterior. Nessa atmosfera moderna, as Ordens Terceiras foram portadoras de uma religiosidade que expressava o momento social dos oitocentos, compartilhavam dos anseios de um projeto reformador e mantinham ligações mais estreitas com o clero mineiro, apesar de também serem praticantes de um catolicismo dito popular. Tais instituições, portanto, evidenciavam os dois lados de um mesmo catolicismo.

¹⁴¹ AZZI, Riolando. *Os bispos reformadores: a segunda evangelização do Brasil*. Brasília: Editora Rumos, 1992. p.56.

Conclusão

Essa dissertação teve como objetivo refletir sobre o universo das Ordens Terceiras de Nossa Senhora do Carmo e de São Francisco de Assis das cidades de Mariana e Ouro Preto, em um período bem específico para a História da Igreja Católica no Brasil: o período que compreende os anos de 1844 e 1875, período do Bispado de D. Viçoso.

Traçamos o perfil social dos que se agregavam nas Ordens Terceiras, demarcando o prestígio que tais associações continuaram a ter no século XIX. Apesar de este período ser considerado como de decadência das referidas confrarias, o número de seus membros permaneceu significativo – dado que nos permitirá afirmar que estas associações leigas religiosas continuaram a ter importância e prestígio na sociedade oitocentista, período em que correntes ideológicas modernas e anti-modernas ganharam destaque entre os membros da elite. Deste modo, recuperando elementos do ambiente confrarial oitocentista, buscamos analisar a relação entre os leigos e o pensamento romanizado, marcada por ambivalências e anacronismos.

Caracterizamos essas ordens ao longo do trabalho como focos de contradições e dicotomias da modernidade. Tivemos como preocupação, portanto, mostrar que o tipo de catolicismo que estas organizações praticavam, em certa medida, estava integrado a um sistema religioso ortodoxo oficial, mas também se achava à margem da religião teológica eclesialmente homologada, aproximando-se do catolicismo praticado por irmandades de negros e pardos. As Ordens Terceiras eram veículo de uma religião popular e instrumentos de propagação de um catolicismo oficial.

Compreendemos, através da documentação pastoral, qual o alcance da implementação das diretrizes da Santa Sé Romana no Bispado de Dom Viçoso. Verificamos, em um primeiro momento, que existiu uma idéia bem definida sobre o combate às idéias maçônicas liberais. Existiu, de fato, uma intensa necessidade de se abrandar os costumes, educar os espíritos e desenvolver a polidez. Estava mesmo entre as preocupações diocesanas a necessidade de sacralizar o culto católico e de reajustar o comportamento da população. Neste contexto, porém, D. Viçoso não (re)cria táticas para modificar as expressões do sentir religioso e para censurar as práticas costumeiras das confrarias. Encontramos um estreitamento das relações da Diocese com as Ordens Terceiras.

Nesse sentido, apresentamos resultados que nos possibilitam afirmar que o catolicismo no século XIX é um amálgama, um imenso mosaico, que se caracteriza como uma instituição híbrida e maleável diante das inúmeras expressões da fé católica, oriundas de vários segmentos sociais e culturais.

Podemos concluir que os usos e apropriações que as camadas leigas, neste caso as Ordens Terceiras, fazem do catolicismo, nos levam a abandonar a idéia de uma distinção entre catolicismo popular e oficial nas Minas. Desta forma, não estabelecemos uma diferenciação rígida entre o catolicismo popular e o dos clérigos, concebendo este último como expressão de um cristianismo puro e verdadeiramente autêntico. O que temos de fato são vivências diferenciadas do mesmo catolicismo: o catolicismo não como uma imposição que se faz há séculos verticalmente, mas uma construção de práticas populares e clericais que se dinamizaram e sofreram alterações com o tempo.

As conclusões tiradas por variados trabalhos sobre o processo de Romanização em diversas dioceses não se aplicam à Diocese de Mariana, pelo fato de que esta apresenta uma especificidade que já foi paulatinamente trabalhada nesta dissertação. Algo que nos faz pensar realmente sobre o universo confrarial nas Minas oitocentistas, que, ao contrário do que pensava D. Lacerda no Rio de Janeiro, as ordens terceiras não representavam um verdadeiro *Status in Statum*, colocando-se como frente de poder na tentativa de equiparar-se ao poder estatal ou da própria Igreja Católica. As confrarias representaram peças que compunham o grande mosaico que é a prática do catolicismo nas Minas

Fontes:

I. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM):

I. 1. Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo de Mariana

Apologia, 1875, Armário 8, Prateleira 1.

Compromissos, 1758/1873, Biblioteca. Prateleira 2.

Compromissos, 1872, Biblioteca. Prateleira 2

Estatutos, 1758/1873, Prateleira Q, 32.

Estatutos, 1814/1872, Prateleira Q, 33.

Estatutos, 1818/1867, Prateleira R, 01.

Estatutos, 1828/1917, Prateleira R, 02.

Contas, 1815/1902, Prateleira Z, 33.

Apologia, 1828, Armário 8, Prateleira 1

I. 2. Ordem Terceira de São Francisco de Assis

Compromissos: 1828, 1828/1919, 1875.

I. 3. Jornais Eclesiásticos :

- *Selecta Cathólica*, Mariana: Armário 6, Prateleira 4: 19836, 1846, 1847, 1851/52, 1852/53, 1873/74
- *O Romano (Dogma)*, Mariana: Armário 6, Prateleira 4: 1851/52; 1851/53; 1852/53
- *O Bom Ladrão*, Mariana Armário 6, Prateleira 4 : 1873/74; 1874/78

O Telegráfo, Ouro Preto Armário 1, Prateleira 4: 01.03.01831

I.4. Cartas Pastorais:

- **1ª Relação Armário 8, Prateleira 3**

D. Pedro Maria Lacerda, sobre o Jubileu, procedência Rio de Janeiro, 1869

D. Pedro Maria Lacerda, sobre a Comunicação com o Vaticano, procedência Rio de Janeiro, 1870.

D. Pedro Maria Lacerda, sobre a Maçonaria, procedência Rio de Janeiro, 1873.

D. Pedro Lacerda, sobre sua visita pastoral, procedência Rio de Janeiro, 1874.

- **2ª Relação Armário 8 , Prateleira 3**

D. Pedro Maria Lacerda, sobre a residência dos párocos, procedência Rio de Janeiro, 1862.

- **3ª Relação Armário 8 , Prateleira 3**

D. Pedro Maria Lacerda, sobre a Questão Religiosa, procedência Rio de Janeiro, 1874.

D. Pedro Maria Lacerda, sobre o protesto do cônego A. Glvs. Rocha, procedência Rio de Janeiro, 1875.

D. Francisco Franco M. Impari, sobre a exortação do Clero e o Povo, procedência Roma, 1880.

D. Pedro Maria Lacerda, sobre os bens das ordens religiosas, procedência Rio de Janeiro, 1884.

- **Governo Episcopal:**

D. Frei José Santíssima Trindade arquivo 2, gaveta 2

Cartas pastorais, 1820/33, pasta 2

Correspondência com a Corte, 1822/41, pasta 9

Padroado. Relacionamento Império x Bispado:

1821/33, pasta 52

1831/33, pasta 53

1833/35, pasta 54

1833/34, pasta 55

1831/35, pasta 56

D. Frei Antônio Ferreira Viçoso Arquivo 3, Gaveta 1

Cartas pastorais, pasta 2.

Correspondência com Império, pasta 5.

Questão religiosa (D. Macedo Costa e D. Vital, Maçonaria), 1874, pasta 16.

Impressos da administração de D. Viçoso, pasta 1.

Notas de D. Lacerda s/ Vida de D. Viçoso/ Biografia, pasta 9.

II. Arquivo da Casa do Pilar

II.1. Jornais:

- *Constitucional*, Ouro Preto, 1868.
- *Correspondência*, Ouro Preto, 1841.
- *Diário Oficial do Império do Brasil*, Rio de Janeiro, 1876 e 1878.
- *Itamontano*, Ouro Preto, 1847 e 1851.
- *Universal*, Ouro Preto, 1842.

III. Arquivo da Casa dos Contos:

III.1. Jornais:

- *Correio Oficial de Minas*, Ouro Preto, 1858, artigo sobre a Ordem de Nossa Senhora do Carmo de Ouro Preto, Códice 2610 179/0119-0138.
- *Correspondências* recebidas e emitidas, Ouro Preto e Mariana, 1858 Códice 2620 179/0204-0210.

III.2. Ordens Terceiras:

- **Ordem de São Francisco de Assis de Ouro Preto:**

Estatutos:

1820 Códice 207 065/0320-0367

Visitas:

1726 a 1945 Códice 224 068/0001-0199.

Atas:

1850 a 1953 Códice 227 013/0078-0105.

Breves:

1815 e 1820 Códice 231 013/ 0123-0158

Causas Judiciais

1759 a 1822 Códice 233 013/0182-0749

Compromissos:

1839 Códice 240 020/0112-0118

- **Ordem de Nossa Senhora do Carmo de Ouro Preto:**

Correspondência

1855 a 1861 Códice 2347 192/0048-0158

1861 a 1930 Códice 2348 192/0159-0308

Estatutos

1879 Códice 2419 199/0674-0698

1874-1907 Códice 2510 155/0457-0605

Termos

1861 a 1925 Códice 2464 203/0578-0735

Atas

1874-1888 Códice 2481 140/0920-0941

Compromissos

1867 a 1898 Códice 2492 145/0693-0699

Ordens

Palácio do Rio de Janeiro e Secretária de Estado dos Negócios do Império

1813-1825 e 1854 Códice 2524 154/0168-0174.

Edital

1764-1829 e 1831 Códice 2586 178/0875-0882.

IV. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro:

VIDE, Arcebispo Sebastião Monteiro. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Ano 1707. Documentação impressa.

Bibliografia

- ABREU, Laurinda de. *A festa*. Lisboa: Universitária, 1992.
- ABREU, Martha. *O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830 – 1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- AGUIAR, Marcos Magalhães de. *Capelães e vida associativa na Capitania de Minas Gerais*, *Varia História*, 17, março, 1997.
- _____. *Vila Rica dos confrades: A sociabilidade confrarial entre negros e mulatos no século XVIII*. São Paulo: USP, 1993.
- ALBERIGO, Giuseppe. *História dos Concílios Ecumênicos*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. *Catolicismo Rumo à Nova Era - Vol. 1*. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de (org). *História da vida privada no Brasil 2; Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- ALGRANTI, Leila Mezan. *O feitor ausente: estudos sobre escravidão urbana no Rio de Janeiro- 1800-1822*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- ALMEIDA, Marcos Antônio. *Devoções franciscanas na Bahia colonial: os santos e a morte*. *Revista Eclesiástica Brasileira*, (sem referência).
- ARAÚJO, José Carlos Souza. *Igreja Católica no Brasil*. São Paulo, 1986.
- AZEVEDO, Tales. *O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1955.
- AZZI, Riolando. *Os bispos reformadores: a segunda evangelização do Brasil*. Brasília: _____.
- _____. *O movimento brasileiro de reforma católica durante o século XIX*. *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol.34, fasc135, setembro 1974.
- _____. *A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. *A cristandade Colonial, Mito e Ideologia*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. *A Igreja e o menor na história social brasileira*. São Paulo: Cehila, Edições Paulinas, 1992
- _____. *O altar unido ao Trono: um projeto conservador*. São Paulo: Paulinas, 1977.
- _____. *O episcopado do Brasil frente ao Catolicismo Popular*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- _____. *Sob o Báculo Episcopal: A igreja católica em juiz de fora, 1850- 1950*. Juiz de Fora: Centro de Memória da Igreja em Juiz de Fora, 2000.

_____. *O clero no Brasil: uma trajetória de crises e reformas*. Brasília. Editora Rumos, 1992.

_____. *O catolicismo popular no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1978.

BAJTIN, Mijail. *La cultura em la Edad Media y em el Renascimento: el contexto de*

BANDECCHI, Pedro Brasil. *O Município no Brasil e sua função política*. Revista de História, 90. São Paulo, abr. - jun./ 1972.

BARATA, Alexandre Mansur. *Maçonaria, sociabilidade e Independência (Brasil, 1790-1822)*. Campinas, 2000. [Tese de doutorado, Unicamp].

BARROS, Pe. Raimundo Caramuru. *Brasil uma Igreja em Renovação*. Petrópolis: Vozes, 1967.

BARROS, Roque Spencer de. Vida religiosa e a questão religiosa. In: *O Brasil monárquico*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Difel, 1985. (Coleção História Geral da Civilização Brasileira, tomo II, v.4).

BEOZZO, J.O. *Decadência e Morte, restauração e multiplicação das Ordens Religiosas e Congregações Religiosas no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. *A igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II de Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. *Irmandades, Santuários e Capelinhas de Beira de Estrada*. Revista Eclesiástica Brasileira, vol.37, fasc148, Dezembro 1977.

_____. (org). *História Geral da Igreja na América Latina. Tomo I/ 2. História da Igreja no Brasil segunda época*. Petrópolis: Vozes, 1980.

BESOUCHET, Lúdia. *Pedro II e o século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

BOFF, Leonardo. *Catolicismo Popular: que é catolicismo?* Petrópolis: Editora Vozes. REB, vol.36, fasc. 141, março 1976.

BORGES, Célia Maia. *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade - século XVIII e XIX*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

BOSCHI, Caio César. *Igreja, caridade e assistência na península Ibérica. (séc.XVII-XVIII)*. Lisboa: Edições Colibri- CIDEHUS, 2004.

_____. *Os Leigos e o Poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.

BOSSY, John. *A cristandade no Ocidente 1400-1700*. Lisboa: Edições 70, 1990.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BOXER, C. R., *O Império Colonial Português (1415-1825)*. Lisboa, s.d, 1969.

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religiosidade popular*. 2.ed. São Paulo:Brasiliense, 1986.
- BRUNEAU, Thomas C. *O Catolicismo Brasileiro em época de transição*, São Paulo: Loyola, 1974.
- BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- CALADO, Mariano. *D. António Ferreira Viçoso, Bispo de Mariana*. Belo Horizonte: Gráfica Ideal de Cacilhas (Portugal), 1987.
- CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *História Eclesiástica do Brasil*. Rio de Janeiro: Agir, 1950.
- CAMELLO, Maurílio. *Dom Antônio Ferreira Viçoso e a reforma do Clero em Minas*
- CARRATO, José Ferreira. *Igreja, iluminismo e escolas mineiras coloniais*. São Paulo, 1976.
- CARVALHO, José Murilo de. *O teatro das sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Vértice, 1998.
- _____. *A construção da ordem: elite política imperial*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.
- CARVALHO. Cônego José Vidigal de. *Viçosa honra Dom Viçoso*. Viçosa: Editora Jard, 1997.
- _____. *Temas de História da Igreja no Brasil*. Viçosa: Editora Folha de Viçosa, 1994.
- CASALI, Alípio. *Elite Intelectual*. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.
- CÉSAR, Waldo. *O que é catolicismo popular*. Petrópolis: Editora Vozes. REB, vol.36, fasc. 141, março1976.
- CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *Visões da liberdade: uma história das ultimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CHAON, Sérgio. *Aos pés do altar e do trono: irmandades e o poder régio no Brasil, 1808-1822*. Dissertação de Mestrado, USP, 1996.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1990.
- COELHO, Maria Helena da Cruz. *As Confrarias Medievais Portuguesas: espaços de solidariedade na vida e na morte*. Estela, XIX Semana de Estudos Medievais, 1992.
- COMBLIN, José. Para uma tipologia do catolicismo no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 28, fasc.1, março 1968.

_____. *Situação histórica do catolicismo no Brasil*. Revista Eclesiástica Brasileira, vol.26, fasc.3, setembro 1966.

COMBY, Jean. *Para ler a História da Igreja II. Do século XV ao século XX*, São Paulo: Loyola, 1994.

COSTA, Emilia Viotti da. *Introdução ao Estudo da Emancipação Política do Brasil*. In: MOTTA, Carlos Guilherme (org.). *Brasil em Perspectiva*. São Paulo: DIFEL, 1968.

COSTA, Iraci Del Nero da. *População mineira: sobre a estrutura populacional de alguns núcleos mineiros no alvorecer do século XIX*. São Paulo: IPE/ USP, 1981.

_____. *Vila Rica: população* São Paulo: IPE/ USP, 1979.

COUTINHO, Maria João Pereira & FERREIRA, Sílvia. As irmandades da Igreja de São Roque, tempo, propósito e legado. *Revista lusófona de Ciência das Religiões*. Ano III, 2004 / n.º 5/6

COUTINHO, Sérgio Ricardo. Para uma história da Igreja no Brasil: os 30 anos da Cehila e sua contribuição historiográfica. In: Siepierski, P. e Gil, B. (org.). *Religiões no Brasil: Enfoques, dinâmicas e abordagens*. São Paulo: Paulinas, 2003.

DALE, Romeu. *A posição do leigo no corpo místico e cristo*. Revista Eclesiástica Brasileira, vol.13, fasc.1, março 1953.

DAVID, Solange Ramos de Andrade. Manifestações populares do catolicismo na Revista eclesiástica brasileira- 1963-1980. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis: Vozes, vol.34, 1974.

DELGADO, Manuel. “La “religiosidad popular”. Em torno a um falso problema”. In: *Gazeta de Antropología*, nº 10, 1993.

DELUMEAU, Jean. *Um chemin d’ Histoire*. Chretiené et christianisation. Paris: Fayard, 1981.

_____. *História do Medo no Ocidente 1300-1800*. São Paulo: Cia. Letras, 1989.

_____. *Religiosidade Popular*. Petrópolis: Vozes, 1986.

DILMAMM, Mauro. *Irmandades religiosas, Devoção e Ultramontanismo em Porto Alegre no Bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeira (1861-1888)*. Dissertação apresentada ao PPG da Unisinos, Porto Alegre, 2003.

DI NOLA, Alfonso. *Sagrado/ profano*. In: EINAUDI (Mythos/ Logos-Sagrado/ Profano). Lisboa: Imprensa Nacional, 1987. vol. 12. pp.105-160.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *O fardo do homem branco, Southey, historiador do Brasil: (um estudo dos valores ideológicos do império do comércio livre)*. Brasília: Companhia Editora Nacional, 1974.

_____. *Cotidiano e poder em São Paulo no século XIX: Ana Gertrudes de Jesus*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

DOLHNIKOFF, Miriam. *O lugar das elites regionais*. Revista USP, São Paulo, n 58, junho/ agosto, 2003.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

EDMUNDO, Luiz. *Rio de Janeiro no tempo dos vices-reis*. 2ª ed. Rio de Janeiro, s/d.

EISENBERG, Peter Louis. *Homens esquecidos e trabalhadores livres no Brasil: século XVIII e XIX*. São Paulo: UNICAMP, 1989.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas*. Tradução: Roberto Costa de Lacerda. Rio de Janeiro, 1978.

_____. *O sagrado e o profano*. A essência das religiões. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.

ESPIN, Orlando O. *A fé do povo*. Reflexões teológicas sobre o catolicismo popular. São Paulo: Paulinas, 2000.

ESTERES, Suely Maria Perucci. *As iluminuras dos compromissos de irmandades e Ordens Terceiras da Arquidiocese de Mariana – 1717/1818*. Ouro Preto: UFOP/IFAC, 1987.

EUGÊNIO, Alisson. *A reinvenção da existência: as festas devocionais das irmandades negras no século XVIII moderno*. Tese, 2000.

_____. *A composição social da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Mariana, 1747-1888*. Anais de I Encontro dos Cursos de História de Minas Gerais. Belo Horizonte, 1995.

FERREIRA, Gabriela Nunes. *Centralização e descentralização no Império: o debate entre Tavares Bastos e visconde de Uruguai*. São Paulo: 34 Letras, 1999.

FLORENCIO, Raquel Cristiane Muniz & ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. *Irmandades Caritativas: origem e objetivo*. Anais da VII Jornada de Ensino, Pesquisa e Extensão da UFPE, 2007.

FREIRE, Gilberto. *Vida social no Brasil nos meados do século XIX*. 2ª ed. Rio de Janeiro/ Recife: Artenova / Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1977.

_____. *Sobrados e Mocambos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1961.

FREITAS, Cônego Dr. José Higinio de. *Aplicação no Brasil do decreto tridentino sobre os seminários até 1889*. Belo Horizonte: Editora São Vicente, 1938.

FREITAS, Nainora Maria Barbosa de. *O Rosário e suas irmandades: segunda metade do século XVIII*. Franca: [s/n], 1991.

FRIJHOFF, W. *Official and popular religion in Christianity*. The late Middle-Ages and Early Modern Times (13th – 18th centuries). Paris, New York: Mouton Publishers, 1979.

GAETA, Maria Aparecida Junqueira da Veiga. Redes de Sociabilidade e de solidariedade no Brasil Colonial: as irmandades e confrarias religiosas. Franca: *Revista da Pós-graduação em História*, v.2, 1995.

GASPAR, Eneida Duarte. *Guia de Religiões Populares do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

GOMES, Francisco José Silva. *Le projet de Neo-Chretiené dans le Diocese de Rio de Janeiro de 1869 á 1915*. These de Doctorat, Toulouse, Université de Toulouse de Mirail, 1991.

_____. A Religião como objeto da História. In: LIMA, Lana L. da Gama. *História & Religião*. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

GONÇALVES, Andréa Lisly; OLIVEIRA, Ronald Polito (orgs.). *Termo de Mariana: história e documentação*. Departamento de História – ICHS/UFOP. Mariana: UFOP, 1998.

_____. *Termo de Mariana: história e documentação* (vol. II). Mariana: UFOP, 2004.

GONZÁLEZ, José Luís et al. *Catolicismo Popular: história, cultura, teologia*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. Tomo III.

HAUCK, João Fagundes et alli. *História da Igreja no Brasil: a Igreja no Brasil no século XIX*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1988.

HIGUET, Etienne. *Religiosidade Popular e misticismo no Brasil*. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de (org). *História Geral da Civilização Brasileira: o Brasil Monárquico; O processo de emancipação*. 4ª ed. São Paulo: Difel, 1976.

HOORNAERT, Eduardo. *As Relações entre Igreja e Estado na Bahia Colonial*. Revista Eclesiástica Brasileira, vol.32, fasc.126, junho 1972.

HOORNERT, Eduardo. *As relações entre a Igreja e o Estado no Brasil Colônia*. Petrópolis: Revista Eclesiástica Brasileira, 1972.

_____. *Formação do catolicismo brasileiro 1500- 1800*. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *O catolicismo moreno do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1991.

JANCSÓ, István. *Teoria e prática da contestação na colônia*. Na Bahia contra o Império: História do ensaio de sedição de 1798. São Paulo: HUCITEC/ Salvador: EDUFBA, 1996.

_____. *Independência: história e historiografia*. São Paulo: HUCITEC, 2005.

KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1800-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LACOMBE, Américo Jacobina. *Rui Barbosa e a queima de arquivos*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1998.

_____. *As ordens religiosas no fim do Primeiro Reinado e na Regência*. Revista do IHGB, abril/junho 1975. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1976.

_____. *A obra histórica do padre Hoornaert*. Rio de Janeiro: Agir, 1983.

_____. (org). *O clero no Parlamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Centro de Estudos históricos e Congresso Nacional da Câmara de Deputados, 1979.

LEERS, Bernardino. *Catolicismo popular e mundo rural: um ensaio pastoral*. Petrópolis: Vozes, 1977.

LEMOS, D.Jerônimo. *D.Pedro Maria Lacerda: último bispo do Rio de Janeiro no Império (1868-1890)*. Rio de Janeiro: Lúmen Christi, 1987.

LEOPOLDO, Dom Duarte. *O clero e a Independência: conferências patrióticas*. Rio de Janeiro: Editora Centro D.Vital, 1923.

LIMA, João Manuel de Oliveira. *O movimento de Independência, 1821/1822*. São Paulo: Melhoramentos, 1922.

LIMA, Lana Lage da Gama. *Origem e formação do clero moderno*. In: *A confissão pelo avesso: crime de solicitação no Brasil colonial*. Tese de Doutorado. São Paulo. USP, 1990.

LIMA, Oliveira. *O império brasileiro (1822-1889)*. 2ª ed. Brasília: UNB, 1996.

LONDOÑO. Fernando Torres (org). *Paróquia e comunidade no Brasil: perspectiva histórica*. São Paulo: Paulus, 1997.

LOPES, Francisco Antônio. *História da construção da Igreja do Carmo de Ouro Preto*. Rio de Janeiro, 1942.

LOPES, José da Paz. *Uma corporação religiosa: vida e obra da venerável ordem terceira de Nossa Senhora do Monte Carmo, da vila de São João del Rei, durante os séculos XVIII e XIX, segundo seu próprio arquivo*. Revista de História. Jan. - Mar.vol. XLVI. ano 1973. nº. 93.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Os bispos do Brasil e a imprensa*. São Paulo: Loyola, 1983.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Pio IX e o catolicismo no Brasil*. Revista Eclesiástica Brasileira, vol. 40, fasc. 158, junho 1980.

_____. *Reformismo da Igreja no Brasil Império: do celibato á Caixa eclesiástica*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

LYRA, Maria de Lourdes Viana. *Memória da Independência: marcos e representações simbólicas*. Revista Brasileira de História, v. 15, n. 19, 1995.

MALERBA, Jurandir. *A corte do exílio: civilização e poder no Brasil as vésperas da independência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *O Brasil imperial (1808-1889): panorama do Brasil no século XIX*. Maringá: Eduem, 1999.

MARIA, Pe. Júlio. *O catolicismo no Brasil: memória histórica*. Rio de Janeiro: Agir, 1950.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero aos nossos dias*. Vol. III: A Era do Liberalismo, São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MARTINS, William de Souza. A metáfora do “corpo místico” e sua importância para o estudo das tensões entre Ordens Terceiras e Religiões mendicantes na época colonial. *Anais da Anpuh regional-Rio de Janeiro, 1998*.

_____. A Ordem Terceira de São Francisco no Rio de Janeiro Colonial. *Anais da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica. 26ª Reunião: julho de 2006*.

_____. O irmão José Batista Lisboa e a ordem terceira do Carmo do Rio de Janeiro. *Anais da Anpuh regional – Rio de Janeiro, 2004*.

MATA, Sérgio da. *Chão de Deus: catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais, Brasil. Século XVIII-XIX*. Berlim: Wissenschaftlicher Verlag, 2002.

_____. Religionswissenschaften e a crítica da historiografia da Minas Colonial. *Revista de História FFLCH-USP*, 1º semestre de 1997, nº. 136 (1997).

MATOS, Henrique C. J. *Caminhando pela história da Igreja*. Belo Horizonte: Lutador, 1986. v. III.

MATTOS, Ilmar Rohloff. *Tempo Saquarema: formação do Estado imperial*. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 1990.

MATTOSO, Kátia M. de. *A Bahia no século XIX: uma província no Império*. Rio de Janeiro, 1992.

MEDINA, C.A de & OLIVEIRA, P.A. Ribeiro de. *A Igreja Católica no Brasil: uma perspectiva sociológica*. Revista Eclesiástica Brasileira, vol. 33, fasc. 129, março 1973.

MEJIDO, M. *Reflections on the Term “Popular Religion”*. In: Revista Social Compass 49 (2), 2002.

MELO, Amarildo José de. *A influência do jansenismo na formação do ethos católico mineiro*. Uma reflexão a partir da ação pastoral de Dom Antônio Ferreira Viçoso. Orientador: Prof. Dr. José Roque Junges, SJ. Belo Horizonte/MG, Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, 2000 – Dissertação de Mestrado.

MONTEIRO, Hamilton de Mattos. *Brasil Império*. São Paulo: Ática, 1986.

MONTENEGRO, João Alfredo. *Evolução do catolicismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1972.

MORAES, Juliana de Mello. As associações religiosas enquanto espaços de poder: as famílias paulistanas e a ordem terceira de São Francisco (século XVIII). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Coloquios, 2008, [En línea], Puesto en línea el 22 mars 2008. URL: <http://nuevomundo.revues.org//index29142.html>

MORITZ SHWARCZ, Lilia. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo, 1993.

MOTTA, Carlos Guilherme. *1822: Dimensões*. São Paulo: Perspectiva, 1986.

MOURA, Odilão O.S.B. *direções do pensamento católico no Brasil no século XIX*. São Paulo: Convívio, 1978.

NAXARA, Márcia Regina Capelari. *Cientificismo e sensibilidade romântica: em busca de um sentido explicativo para o Brasil no século XIX*. Brasília: Fundação Universidade de Brasília, 2000.

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

NOVAIS, Fernando A. *Portugal e o Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. São Paulo, 1979.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção e caridade: irmandades no Rio de Janeiro imperial (1840-1889)*. Niterói, 1995. Dissertação de Mestrado, DH-UFF.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. *Religião e Dominação da Classe*. Gênese, estrutura e transformação do catolicismo romanização no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. *Evangelização e Comportamento religioso popular*. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. *Edênio Valle e Alberto Antoniazzi*. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. *Catolicismo e Romanização do Catolicismo Brasileiro*. Revista Eclesiástica Brasileira. Vol.36. fasc.141. Petrópolis: Editora Vozes. março de 1976.

OLIVEIRA, Ronald Polito de. *Visitas Pastorais: de Dom Frei José da Santíssima Trindade (1821-1825)*. Belo Horizonte: Centro de Estudos Históricos e Culturais. Fundação João Pinheiro; Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais, 1998.

PAIVA, Gilberto. *Os protagonistas da reforma católica no Brasil*. Goiânia: Fragmentos de Cultura. Vol.1. nº. 1. jul./ ago. 2000. PALEARI, Giorgio. *Religiões do Povo: um estudo sobre a inculturação*. São Paulo: A.M. Edições, 1990.

PEREIRA, Antônio da Silva. *Participação dos leigos nas decisões da Igreja a luz do Vaticano I e II*. Revista Eclesiástica Brasileira, vol.50, fasc. 197, março 1990.

PEREIRA, Mabel Salgado. *Romanização e reforma Ultramontana: Igreja Católica em Juiz de Fora (1890-1924)*. Juiz de Fora: Irmãos Justiniano, 2004.

- PEREIRA, Nilo. *Conflitos entre a Igreja e o estado no Brasil*. Recife: Editora Massangana, 1982.
- PIMENTA, João Paulo G. *Estado e nação no fim dos impérios ibéricos na Prata*. São Paulo: HUCITEC, 2002.
- PIMENTA, Silvério Gomes. *Vida de D. Antônio Ferreira Viçoso, bispo de Mariana e conde da Conceição*. 2ª. Ed. 1892. (3a. ed. Mariana, Tipografia Arquiepiscopal, 1920).
- PORTELLI, Hughes. *Gramsci e a Questão Religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- PRADO, Maria Emilia (org). *O Estado como vocação: idéias e práticas políticas no Brasil oitocentista*. Rio de Janeiro: Acess, 1999.
- QUEIROZ, M. Vinhas. *Messianismo e Conflito social*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1966.
- QUINTÃO, Antônia Aparecida. *Lá vem o meu parente: as irmandades e pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco, século XVIII*. São Paulo: Annablume: FAPESP, 2002.
- RANKE, Leopold von. *História de los Papas: la época moderna*. Traducida del aleman por Eugenio Imaz. México: fondo de Cultura Económica, 1943.
- REIS, João. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo, 1991.
- REIS, José Carlos. *Varnhagen (1853-7): o elogio da colonização portuguesa*. Varia História. Belo Horizonte: Depto. História da Fafich/ UFMG, n° 17, março, 1997.
- RIBEIRO, Emanuela Sousa. *O Poder dos Leigos. Irmandades religiosas em São Luís no século XIX*. Monografia de Bacharelado em História, defendida na Universidade Federal do Maranhão, em 2000; não publicada.
- _____. *Igreja Católica e Modernidade no Maranhão, 1889 – 1922*. Dissertação de Mestrado, defendida na Universidade Federal de Pernambuco, em 2003, não publicada.
- RODRIGUES, Cláudia. *Os lugares dos Mortos na Cidade dos Vivos: tradições e transformações fúnebres na Corte*. Dissertação de Mestrado, Niterói , UFF, 1995.
- RODRIGUES, Maria Manuela M. *Confraria da cidade do Porto: espaços de enquadramento espiritual e pólos difusores da mensagem da Igreja*. Actas do Congresso Internacional de História Missionaçãõ Portuguesa e Encontro de Culturas. Braga, 1993.
- RODRIGUES, Mons.Flávio Carneiro. *Cadernos Históricos do Arquivo Eclesiásticos da Arquidiocese de Mariana: os relatórios decenais (visita ad limina) de Dom Antônio Ferreira Viçoso. 1853-1866. n°4*. Mariana: Editora Dom Viçoso, 2006.
- ROLIM, Pe. Antônio. *Em torno da religiosidade no Brasil*. Revista Eclesiástica Brasileira, vol.25, fasc1. março de 1965.

RUSSEL-WOOD, A. J.R. *Precondições e precipitantes do movimento de independência da América Portuguesa*. In: FURTADO, Júnia Ferreira (org). *Diálogos Oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

SALLES, Fritz Teixeira. *Vila Rica do Pilar: um roteiro de Ouro Preto*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1965.

_____. *Associações religiosas no ciclo do ouro*. Belo Horizonte: UMG, 1963.

SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

SCHUBERT, Monsenhor Guilherme. *Igreja e Estado no Rio de Janeiro do segundo Império*. In: *Anais do Congresso de História do Segundo reinado*. Brasília/ Rio e Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1984.

SILVA NETO, Belchior J, da. *Dom Viçoso, Apóstolo de Minas*. Belo Horizonte, Imprensa Oficial do Estado de Minas Gerais, 1965.

SILVA, Carlos Moisés. *Irmãos que perturbam a ordem: cultura, identidade e resistência nas Irmandades Religiosas em Fortaleza*. Dissertação de Mestrado, DH-PUC-SP, 2002.

SILVA, Lúgera Ana de. *Sincretismo religioso nas irmandades de pretos de Ouro Preto/Mariana (1709-1820)*. Ouro Preto: UFOP/IFAC, 1990.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Formas de representação política na época da independência*. Brasília: Câmara dos Deputados, 1988.

SILVEIRA, Fr. Ildefonso. *As ordens religiosas e a legislação no primeiro Império*. *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 18, fasc. 4, dezembro de 1958.

SILVEIRA, Vicent. *Expansão da Igreja Católica em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1983.

SLEMIAN, Andréa; PIMENTA, João Paulo G. *O nascimento político do Brasil: as origens do Estado e da nação (1835- 1889)*. Rio de Janeiro: D P e A, 2005.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor*. *Identidade étnica, escravidão e religiosidade no Rio de Janeiro- século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SODRÉ, Alcindo. *Dom Pedro II e a Religião*. *Revista Vozes de Petrópolis*. Jan-fev. 1949.

SODRÉ, Nelson Werneck. *As razões da independência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1965.

SOUZA, Iara Lis Carvalho. *Pátria Coroada: o Brasil como corpo político autônomo (1780- 1831)*. São Paulo: Unesp, 1999.

SUSS, Gunter Paulo. *Catolicismo popular no Brasil: tipologia de uma religiosidade vivida*. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

SZMRECSÁNYI, Tamás; LAPA, José Roberto do Amaral (orgs.). *História econômica da Independência e do Império*. São Paulo: Hucitec/ Fapesp, 1996.

TAUNAY, Visconde de. *Pedro II*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1993.

TETTEROO. Fr. Samuel. Subsídios para uma História da Ordem III de S. Francisco em Minas. Revista Eclesiástica Brasileira, vol. 6, fasc. 2, junho 1946.

TETTEROO. Fr. Samuel. Subsídios para uma História da Ordem III de S. Francisco em Minas: continuação. Revista Eclesiástica Brasileira, vol.7, fasc. 2, junho 1947.

THOMAS, Keith. *Religião e o Declínio da Magia. Crenças populares na Inglaterra séculos XVI e XVII*. São Paulo: Cia. Letras, 1991.

TINHORÃO, José Ramos. *Século XIX: ciclo das criações populares. As festas no Brasil colonial*. São Paulo: 34 Letras, 2000.

TRINDADE, Raimundo. *Arquidiocese de Mariana: subsídio para sua história*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1953.

_____. *São Francisco de Assis de Ouro Preto: crônica narrada pelos documentos da Ordem*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1951.

_____. *Instituições do Bispado de Mariana*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1945.

URICOECHEA, Fernando. *O minotauro imperial: a burocratização do Estado patrimonial no século XIX*. São Paulo: Difel, 1978.

VASCONCELLOS, Salomão. *Breviário Histórico e turístico da cidade de Mariana*. Belo Horizonte: Biblioteca Mineira de Cultura, 1947.

VASCONCELLOS, Sylvio de. *Vila Rica: formação e desenvolvimento – residências*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

_____. *Vila Rica: formação e residências*. Rio de Janeiro: IIVL, 1956.

_____. *Mineiridade: ensaio de caracterização*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1968.

_____. *Mariana e seus templos*. Belo Horizonte, 1938.

VAUCHEZ. André. *Les laics au moyen age. Pratiques et expériences religieuses*. Paris: Cerf, 1987.

VICENT. Catherine. *Les confréries médiévales dans le royaume de France XIIIe –XIV siècle*. Paris: Albin Michel, 1994.

VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª edição, 1929.

VILLALTA, Luiz Carlos. *O império luso-brasileiro e os Brasis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: Edunb, 1991.

_____. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

WEHLING, Arno. *Estado, História, Memória: Varnhagen e a Construção da Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1999.

_____. GUIMARÃES, Manoel I. S. *Nação e civilização nos trópicos: O I.H.G.B. e o projeto de uma história nacional*. Estudos Históricos, nº1. Rio de Janeiro, 1988.

WERNET, Agustín. *A Igreja paulista no século XIX*. São Paulo: Ática, 1987.

WERNET, Augustin. *A Igreja Paulista no século XIX*. São Paulo: Ática, 1987.

Anexos

Anexo I:

Editorial

PODERÁ UM HOMEM SER CATHÓLICO SEM SER ULTRAMONTANO?

O atraso de muitas pessoas no tocante a matérias religiosas é causa dessa confusão pasmosa que notamos nas palavras e idéias de tanta gente, aliás distincta e illustrada.

Muitas veses ouvimos alguns dizerem mui anchas “ sou católico apostólico romano, mas não sou, nem quero ser ultramontano”

Ora desejará saber destes cavalheiros que cousa entendem por ultramontano, e como hoje podem conceber esta qualidade separada do cathólico. Estou certo que a máxima parte não será capaz de explicar-me, e se porá a mastigar entre dentes, ou a repetir essas futilidades a que as folhas ímpias dão curso forçado, e obrigão a ter valor de moda, quando nada valem, nem significão.

A este propósito narrarei certa anedota acontecida na França, faz alguns annos.

Fallava-se então muito no Syllabus sabido por esses tempos: faltavão os que o conhecião, fallavão os que não o conhecião, e estes irão mais numerosos: pois é tão geral a balda de tratar do que não se entende. Entrando certo cavalheiro em casa de um operário, pedio-lhe seo voto para um seo recomendado, ao que negou-se o homem redondamente. Instou supplicante, e ajudou-se de boas razões para livrar o desejado despacho, e nada do homem ceder.

Perguntou-lhe então porque assim se obstinava em negar um favor com a pertinua, que nem elle, nem o pretendente parecião merecer-lhe, e a muito custo houve do operário esta confissão, que lhe negava o voto porque o tal candidato era um Syllalus!

Tornou-lhe o cavalheiro para que lhe significasse o que entendia por Syllabus, visto como o reputava razão peremptória para retirar d’aquelle sujeitos toda a confiança só por essa causa: e o bom do operário declarou-lhe singelamente que não sabia, nem já mais vira tal cousa, mas pelo muito mal que della lhe havião dito a julgava péssima e como no pretendente lhe assegurarão que existia Ella, não podia resolver-se annuir ao seo pedido, por muito que o sentisse. Tomou a mão o cavalleiro, vendo como lhe era fácil destruir destruír aquella armadilha Explicou-lhe o que era Syllabris, que cousas

continha, que erros condemnava, donde procedia e foi isso bastante para render o invencível operário.

Esta anedota vemos de contínuo repetida, porque muitos fazem mil espantos do que ignorão, como as crianças, que por ouvirem falhar em phantasmas que nunca verão, se enfião todas de medo, e terror.

Nem mais nem menos acontece com o epitheto de *ultramontano*, hoje empregando sobejamente para mimosear os verdadeiros cathólicos.

Se perguntarmos à máxima parte desses que o trazem de continuo nos lábios, não sabem resolver o que elles menos repetem.

Examinemos rapidamente o que significa esta *temerosa* palavra, e se hoje pode alguém ser cathólico se não for ultramontano.

Antes de ser definido o dogma da Infallibilidade do Pontificie Romano, quando ensina como Doutor Universal dos cathólicos, materiais de fé, e de moral, ou disciplina, havia entre os cathólicos uma eschola muito limitada, que negava esse dote ao Summo Pontífice, e o dava exclusivamente à Igreja dispersa ou congregada em Concílio.

Por haver começado na França semelhante doutrina, fará da qual mui poucos adeptos contava, chamarão-se Gallicianos os sectários della, em quanto appellidavão ultramontanos a immenda maioria theólogos propugnadores da Infallibilidade pontificia.

Esses Gallicanos erão cathólicos, pois com quanto negassem uma verdade criada e ensinada desde os Apostolos, não negavão um dogma, que ainda estava por definir-se

Crião e confessavão a infallibilidade doutrinal da Igreja; e se deveras e sinceramente o crião, logo que esta pronunciasse seo ultimo juízo, havião de admittil-o sem nenhuma repugnância. E caso o não fizessem, ficavão no mesmo ponto excluídos do grêmio cathólico, e postos entre os hereges; como são hoje quantos recusão crer esses dogma, depois que foi solemnemente proclamado pela Igreja.

Os nossos ímpios ainda agora continuão empregando o nome de *ultramontano* para de signar os que crêm na Infabilidade do Papa, como antes de ser essa crença de rigorosa obrigação. Para elles differe o ser ou não ser uma verdade proposta á fé dos cathólicos: como nenhuma regra conhecem mais do que sua razão, ou antes seo capricho, admittem ou rejeitão sem cerimonia alguma o que bem lhe parece, que seja crinça só aconselhada pela Igreja, quer seja um dogma que deve ser criado sob pena de exclusão do grêmio da Esposa de Jesus Christo.

Não queremos convencer-os que devem crer no Papa Infallível: Ia se avenhão com sua consciência. Atempo-nos a revelar a nossos leitores a sim razão com que tentão passar por cathólicos rejeitando esse dogma.

Ser cathólico não consiste em affervar-se com unhas e dentes a esse nome, mas em crer sinceramente nas verdades reveladas por Jesus Christo, e ensinadas pela Igreja, depositaria do preciozissimo thesouro da revelação.

O cathólico há de crer que a Igreja é assistida pelo Espírito Santo, como lhe prometteo o Salvador; e que por isso é tão impossível que Ella proponha um erro para ser crido, como é que o mesmo Deus nos ensine uma falsidade. Quem não admitte estes princípios, não faz parte da Religião Cathólica, por mais que teime em usurpar esse nome glorioso.

Por isso há de crer também todas as verdades propostas pela mesma Igreja; e como não crera alguma, dellas, está por isso mesmo excluído do corpo declarou que fosse considerado como pagão, quem recusasse ouvir a authoridade de sua Igreja.

Ora a crença de ser o Pontífice Romano inerrável quando ensina aos fiéis matérias de fé, e de disciplina, foi solmamente definida por todo o corpo docente do catholicismo em um Concílio ecumênico todos os bispos da orbe cathólico ou subscreverão essa definição, ou adherirão a Ella, sem nenhuma excepção. É por tanto cousa evidente que os que recusão aceitar este dogma estão separados de toda a sociedade com a Igreja, não reconhecem sua authoridade, e muito menos a crêem infallível, pois pela mesma recusa declarão que Ella errou definindo como verdade, o que elles tem por falso.

Digão o que disserem, creião muito embora o que bem lhe crer: sua alma, sua palma, como diz o nosso riphão.

O que nós podemos levar é que se vendão por cathólicos ao passo que se separão de todo o catholicismo. A fé é indivisível, como o mesmo Deus donde Ella nos vem: ou tudo, ou nada. Se crem a Igreja infallível, porque não pode errar no que define, ahi está uma definição lavrada por ella aceitem-na. Si a não recebem, não admitem a divindade da Igreja: tomão-na por uma sociedade inteiramente humana, que pode affirmar o verdadeiro e o falso. Logo não são cathólicos.

Digão muito embora que crêem em Jesus Christo. Também os Lutheranos e Cabrinistas zuinglianos, e todos os mais hereges de todos os tempos affirmão e protestão ter fé nelle. Mas o facto é que não crêem de modo nenhum.

Crer em Jesus Christo é receber quanto nos ensinou por meio dos Apóstolos dos quaes disse que quem os ouve a elle mesmo ouve aos quaes mandou pregar e ensinar a toda a criatura, a todas as nações, os quaes constituirio depositários de sua revelação, e dispensadores de seos mistérios, e com os quaes prometteo assistir até o remate e consumação dos séculos. Á vista de ordens tão expressas e terminantes do Divino Salvador é claro que não admitte a doutrina de Jesus Christo quem rejeita a dos Apostolos, que a Igreja fielmente conserva, e ensina.

Afirmão estes anti-ultramontanos que pertencem à Igreja, e quizeramos que nos dissessem a que Igreja, e quizeramos que nos dissessem a que Igreja pertencem. Si é essa da qual disse o propheta – *Odivo ecclesiam malignantium* – tenho abhovecido e abhoveço a egeja dos perversos; concordamos com elles sem nenhuma repugnância. Si é a Igreja de Jesus Christo, nisto há manifesta implicação porque esta assenta em Pedro e no Pontifice Romano, que de Pedro é successor. N. Senhor Jesus Christo affirmou que sobre elles é que fundou sua Igreja e portanto qualquer que tiver outro fundamento não é de Jesus Christo: suas são estas palavras, que constituem o mais valiosos titulo de nosso morgado; o documento infallível em favor de nosso direito; e contra todas as putenções dos adversários: *Tu es Petrus, et super hancpetram a dificalo Ecclesiam meam.*

Logo quem não está com S. Pedro não esta na Igreja de Jesus Christo, porque só a de Pedro é delle: Quem não está tembém com S. Pedro, do qual, do é elle successor na authoridade e no magistério. Ora quem recusa crer um dogma ensinado por todos os Bispos cathólicos, proposto e confirmado pelo Summo Pontífice, não está com este. É por conseguinte força que não esteja com S. Pedro, que não esteja com Jesus Christo, que não esteja no grêmio cathólico. Logo não é, nem pode ser chamado de cathólico.

Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM)

Impressos

Jornal: O BOM LADRÃO

Ano: 1875.

Anno II, 20 de fevereiro de 1875

Anexo II:

Jornal: Correio Official de Minas. Ouro Preto. Ano. 1858. N. 204. anno: II quinta-feira, 23 de dezembro.*

Communicado:

AS CORPORAÇÕES RELIGIOSAS NO OURO PRETO.

O viajante que pela primeira vez pizar o solo montanhoso de nossa capital, e de qualquer ponto em que só collocar, deparar de um golpe de vista com três, quatro e mais templos, não poderá deixar de admirar o grande número de taes sanctuários em relação a nossa população, e de encher-se de respeito por tantos monumentos de piedade e religião que nos legarão nossos antepassados, quando a mãos largas votavão ao esplendor do culto grande e talvez a mor parte do producto dessas riquíssimas minas que se lhes antolhavão inesgotáveis, e que hoje, exhaustas e abandonadas, só servem para dar um testemunho irrefragável da instabilidade das cousas humanas e da decadência do paiz, decadência progressiva que por todos os lados se manifesta, e ainda mais nesses mesmos templos, outrora tão brilhantes com suas paredes douradas de alto abaixo, suas brilhantes magestosas alampadas e riquíssimas banquetas de fina prata, e suas lustrosas alfaias de damasco e tisso de resplendente ouro.

De um lado muito concorreo para a actual decadência de nossos templos o abandono da principal fonte de riqueza- a mineração- de outro sacrilégio roubo de grande parte de suas alfaias, e por ultimo o espírito de independência, ou a antes de desunião, que arredou das matrizes as diversas corporações que a elles se achavão annexas, e ajudavão com seus contingentes a manter a dignidade do culto sem grande dispêndio para estas e com notável economia para aquellas.

Desse período de independência, resultou a fundação de tantos templos, capellas, e ermidas, que sobem ao numero de 9 na freguesia do Ouro Preto, e 9 na de Antônio Dias, ao todo, com as duas matrizes, 20 para uma população de cerca de 9 mil almas!

A dispersão trouxe necessariamente os seus naturaes consecrários- rivalidade e fraquezas- e estas também os seus - pobreza e afrouxamento d'aquelle santo fervor com que erão tratadas as cousas de Deos. E assim que vemos inacabados ou em ruínas todos esses tabernáculos que, quando mais não fosse, por um sentimento ao menos de respeito aos prodígios de architectura, escultura e pintura que nelles se observa, como por exemplo, nas duas matrizes, nas duas capellas do Rozário, e nas de S.Francisco de Assis e do Carmo, deverião merecer a mais alta veneração com relíquias de artes, por assim dizer, entre nós hoje extintas. Entretanto, com profunda magoa o dizemos, é infalível em alguns annos mais a completa ruína de tão bellos templos pela causas que deixamos mencionadas, si alguma medida enérgica e tomada de prompto pelas diversas corporações religiosas desta capital não puzer termo ao cancro roedor que ameaça destruil-as, promovendo ellas em 1º lugar seguros meios de fecundar as fontes de sua receita, e de diminuir suas despezas no que toca a sufrágios, fogos de artifício nas festividades (estes como cousa inútil que nada significa perante a Divindade) e outras cousas semelhantes: em 2º a mais severa fiscalização de suas contas de receita e despeza transactas, presentes e futuras, fazendo-as publicar para conhecimento de todos os interessados, e assim haver a indispensável garantia de moralidade, por falta da qual se

esquivão muitos de contribuir com suas jóias e annuaes, e ainda mais com donativos: 3º finalmente, procurando fazer algum bem temporal a seus irmãos como o praticão as ordens 3ª do Carmo, de S.Francisco de Paula e outras do Rio de Janeiro, que tem hospitaes regulares, aonde, os irmãos menos favorecidos da fortuna, ou privados dos cuidados e zelo de família podem encontrar o necessário conforto e alívio ao sem número de males que tanto afligem a triste humanidade.

Pelo que toca ao 1º ponto, a venerável ordem dos 3º do Carmo a mais opulenta de todas, há três para quatro annos tenta reformar seus estatutos, infelizmente, porém as bases dessa indispensável e urgentíssima reforma apresentadas por dous dedicados irmãos os srs. Amaral e Masqueira, jazem na pasta da comissão à que forão remetidas para dar parecer e redigi-las convenientes, o mal progride, e o remédio não se faz apparecer!

A ordem das Mercez de Antônio Dias reformam de próximo os seus estatutos, muito pouco ou nada porem melhorou suas finanças, o vicio radical não foi extirpado, o mal continuará a fazer seus estragos, uma pequena elevação nas jóias e annuaes, que mal chegam para as despesas ordinárias, não e por certo um sólido fundamento para a preexistência de uma corporação, cujo templo ainda em obras, e estas ainda em grande atrazo, não pode contar com outros recursos. Nestas mesmas e quase idênticas circunstâncias se achão as outras: ou por acabar, ou si acabadas, em ruínas e na carência de meios para edificação, ou reconstrução.

Não exageramos: ahi estão documentos officiaes para attestar quanto avançamos e os leitores os encontrarão já na leitura dos trabalhos da nossa assembléa provincial, já nas leis do orçamento, onde diversas consignações tem sido votadas para quase todas as nossas capellas.

A dos mínimos de S.Francisco de Paula parece ter mais promptamente a urgente necessidade de tira-se de tão crítica posição: disto temos uma prova no projeto de reforma de seus estatutos que a respectiva comissão acaba de apresentar e tem corrido impresso para que possa ser convenientemente estudado e discutido em mesa plena convocada para o dia 2 de janeiro p. futuro.

Do projecto que temos á vista, vemos que a commissão conheceo perfeitamente o mal e procurou extirpal-o. A alguém parecerá talvez por demais enérgico o antídoto, mas a esses convem ponderar que quem quer os fins deve querer e adoptas os meios para conseguil-os. A reforma projectada basea no seguinte:

1º Elevação das jóias de entrada e dos cargos

2º Extinção de annuaes, que serão suppridos pelo premio que dous terços das jóias de entrada e outras quantias devem produzir na caixa econômica, ou em outro qualquer estabelecimento garantido, á que serão levados para serem convertidos em fundo inalienável, por via de regra, mas que não obstante poderá ser despendidas dadas às circunstâncias que a comissão prévia.

3º Finalmente, redução de sufrágios, que deverão d'ora em diante constar dos geraes que a ordem costuma fazer annualmente por todos os seus finados irmãos, e de duas missas (de corpo presente, e de 7º dia), ditas pelo reverendo commissário, e pagas pela ordem, sendo além disto applicadas para sufrágios dos que tiverem servido cargos, as das sextas-feiras, as dos domingos e a da festa do Santo.

Dir-se-há que é pouco: mas com a comissão e com muita gente boa, e de verdadeira piedade, entendemos que mais vele o pouco certo, do que o muito duvidoso, como acontece no estado actual; e demais, Deos que segundo os princípios de nossa santa religião, é o Soberano dispensador de suas graças, melhor que nós, fará a devida partilha desse sufrágios por aquelles que em sua Divina misericórdia julgar carecedores. Com os meios actuaes é impossível satisfazer as promessas de sufrágios contidas nos

antigos estatutos, e cremos que se quizesse saldar o déficit que a este respeito há laguna centenas de mil reis não bastarão.

Persuadimo-nos que a reforma é a bem da ordem em geral e de cada irmão em particular (**a**)* e que por tanto será levada a effeito com as modificações o addições que em estudo aconselhar.

Pela nossa parte, como membro de quase todas as corporações religiosas aqui existentes, e tendo nellas ocupado diversos cargos, julgamo-nos sufficientemente habilitado à conhecer suas peculiares circunstâncias econômicas, e por isso entendemos que sendo ellas idênticas, quanto ao fundo, idêntica devo ser a reforma que lhes cumpre quanto antes adoptar; o primeiro passo é sempre o mais difficil, esse está dado.

Quanto ao 2º ponto- fiscalização - é impossivel deixar de reconhecer e com pezar, que esta importantíssima questão tem sido muito negligenciada, com gravíssimo prejuízo quer da parte moral, quer da parte econômica de quase todas as nossas corporações: d'ahi a desconfiança, o afrouxamento nas contribuições,a penúria emfim dos meios...

Chegamos finalmente ao terceiro ponto-bem temporal. Sabemos perfeitamente que o principal fim destas corporações é o espirital; mas como este não exclue aquelle, antes vemos que os diversos estatutos tratão de socorros aos irmãos enfermos necessitados, e até mandão nomear irmãos enfermos para prestar-lhe os serviços convenientes, cremos que seria do mais vital interesse para nossas ordens 3as, aos menores, e que muito de accordo com seos compromissos, e ainda muito conforme com os princípios de caridade em que se bazea nossa Santa religião, marcharão ellas, se todas de comum accordo e ligadas por meio de condições bem definidas e proporcionaes á seos meios, trata sem fundar um pequeno hospital, onde fossem recebidos e tratados os seos irmãos pobres. Seria nós o cremos, o maior serviço prestado à Deos, e um poderosíssimo incentivo para o augmento de todas ellas. Gaste-se nesta obra toda humanitária, toda de piedade, toda de religião, o que inutilmente é gasto em objetos que só servem para lisongear a vaidade toda mundana que os abusos tem introduzido nessas augustas cerimônias em que só a pureza do coração e a humildade verdadeiramente evangélica deverião ter parte.

Temos aqui, é verdade, uma casa ou hospital – de misericórdia-, mas todos nós sabemos que à falta de meios fenecem os bons desejos de quantos se succedem em tomar conta da gerencia, e não é sem um terrível presentimento que o individuo, privado de todos os recursos de caridade publica e que por lhe faltarem as forças já não pode mendigar, se resolve a transpor o limiar da porta de um estabelecimento em que só vê a morada da miséria, do sofrimento, e da morte. E carregada a cor deste quadro; mas infelizmente é verdade!

Aventuramos, pois esta idea, e fazemos votos sinceros para que mereça ella o assentimento das nossas corporações religiosas a quem a offerecemos, bem como as outras, com o único fito de vel-as prosperar, e sahir do marasmo e a decadência em que todas se achão.

Si nos for permitido voltaremos ainda a tratar desta importante matéria e muito desejamos que penna mais illustrada, corrigindo as involuntárias faltas, em que por ventura tenhamos cahido, nos ajudasse em empenho que tivemos a ousadia de contribuir, expondo, com quanto resumida e toscamente, mas com singeleza e candura, o que entendemos ser conveniente aos verdadeiros interesses de nossas corporações religiosas.

Um irmão.

(a)* Com quanto a comissão tenha proposto a jóia de 25\$ para entrada dos novos irmãos, o que sem duvida produzirá resultados ainda mais vantajosos, todavia só para demonstrar o que avançamos, apresentamos os seguintes cálculos em que, tomada a base de 20\$ para as ditas jóias, claramente se vê que ainda assim haverá pelo novo sistema, em vez de um déficit como que a diferença do sistema, em vez de um déficit constante de 36\$ por anno, um saldo de 378\$000, bem como que a diferença do sistema produzirá no fim de um prazo dado, à beneficio do irmão, uma redução de 4\$200, e ao mesmo tempo à favor da ordem um augmento de 13\$800.

Eis os cálculos:

Receita e despeza da ordem na parte relativa à entradas, annuaes, e suffrágios.

1º Cálculo.

Pelo sistema actual:

Suppondo que annualmente entrem para a ordem 30 irmãos a 6\$200 rs, cada um, termos.....	186\$000
Annuaes dos mesmos 30 irmãos a 600 rs cada um.....	18\$000
Renda total proveniente de entradas e annuaes.....	204\$000

Suppondo mais:

1º que falleço 10 irmãos em um anno, e que, por não terem servido cargos, só devão ser suffragados com 10 missas cada um, na forma do capítulo 25 dos Estatutos, são 100 missas à 1\$000.....	100\$000
2º que falleção outros 10 que tenham servido cargos, em virtude dos quaes tenham servido cargos, em virtude dos quaes tenham direito a 14 missas cada um, na forma do citado capitulo 25, são 140 á 1\$000.....	140\$000

Despeza de suffrágios em um anno.....	240\$000
Receita na forma acima.....	204\$000
Déficit.....	36\$000

Pelo novo sistema. Suppondo 1º que entre para a ordem o mesmo número de 30 irmãos em um anno à 20\$000 rs de jóia cada um são.....	600\$000
2º que de cada entra entre para a caixa econômica a quantia de 128 r, ficando 83 em cofre para cobrir as despezas ordinárias, teremos de reserva naquelle Estabelecimento no fim anno.....	36\$000
Ficando para as despezas ordinárias.....	240\$000
3º que falleção os mesmos 20 irmãos, sendo suffragados com duas missas, cada um, uma de corpo presente, e outra no 7º dia, são 40 – 20 a 1\$200 rs, e 20 à 1\$000 rs.....	44\$000
Ficão ainda para as despezas ordinárias.....	196\$000
Capital existente na caixa economia no fim do 1º anno.....	360\$000
Dividendo calculados no mínimo de 5 por %	18\$000
Total no fim do anno rs	378\$000

N.B Não entrão em cálculo de receita e despezas as jóias dos cargos, esmolos, cobrança de annuaes antigos, que, com a dedução de 8\$ rs de cada jóia de entrada, se considerão

destinados para ocorrer as despesas de procissões, festas, jubileus, e pagamentos de ordenados.

2º Cálculo

Contribuição de cada irmão
Pelo sistema actual:

Suppondo a existência de cada irmão, termo médio, 30 annos, e que pagues pontualmente suas contribuições, não comprehendidas as jóias de cargos, terá no fim desse tempo dad para a ordem

De entrada.....	6\$200
De Annuaes em 30 annos a 600 rs.....	18\$000
Total.....	24\$200

Pelo novo sistema:

Dará cada irmão de uma só vez, fivando isento de annuaes.....	20\$000
Dedução desta quantia para as despesas ordinárias.....	8\$000
Idem para a caixa econômica.....	12\$000
Premio deste 128rs, nos 30 annos, não contando os juros accumulados, e calculando o dito premio no mínimo de 3 por %.....	18\$000
total.....	38\$000

Diferenças prov.^{es} – à favor de cada irmão 4\$200 – no fim dos 30 annos
Do novo sistema – a favor da ordem 13\$000 – no fim dos 30 annos

O receio de que a reforma proposta diminua as entradas de novos irmãos e, por conseguinte os reditos da ordem, anno 30, suas jóias montarão a 186\$000; admittamos porem que só entrem 10, ainda assim suas jóias subirão a 200\$000, e na mesma proporção diminuirão os encargos da ordem.

*** Arquivo da Casa dos Contos de Ouro Preto**

Fundo: Paróquia de Nossa Senhora do Pilar - Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte Carmo

Série: Impressos

Sub-série: artigo de Jornais

Trecho do Jornal “Correio Oficial de Minas” Typograrafia Provincial. Ouro Preto.

Ano de 1858

Volume: 2610 - 179/119-0138.

Anexo III:

Livro 3º para lançamentos dos termos de deliberações da Mesa administrativa da Venerável Ordem de Nossa Senhora do Monte Carmo. Ouro Preto 1861-1925*

Este Livro hade servir para lançarem os Termos de deliberação da Mesa administrativa da Venerável Ordem 3ª de Nossa Senhora do Monte Carmo desta cidade. Vai todo por mim numerado, e rubricado em fim termo de encerramento.

Ouro Preto 8 de Maio de 1861

O juiz Municipal substituto
Dr. Eugenio Célio Nogueira

Fl. 01

Termo que trata da Festa de Nossa Senhora no dia 16 de julho

Aos vinte e sete dias do mês de Maio de mil oitocentos e sessenta e um, em acta de Mesa, a que se achavão presentes o R.mo Comissário Izidoro Pinto de Resende, prios por procuração, Com.dos Carlos José Álvares Antunes, e os irmãos abaixo assignados, pediram o irmão secretário que aproximando o dia de 16 de julho, em que a Igreja celebra religiosos festejos um louvor da Mãe de Deos, convinha deliberar-se sobre os mesmos festejos. Depois de alguma discussão na qual tocaram parte o irmão Antônio C. Brandão de Lima, que opinava para que se fizesse a Festa de Nossa Senhora do dia 16 com a procissão, a tanta, venceo-se que se fizesse a dita Festa dia precedendo as normas todo com esplendor, assim como a Procissão.

Tecido o irmão secretário informado a Mesa haver o irmão Dr. Eugênio Celso Nogueira rubricado graciosamente com letra para o lançamento de T-----, agradeço este ato o Irmão presidente da Mesa esta generosidade ao dito V.Dr. Para constar se lavrou este Termo com que assignarão comigo secretário Candido Teodoro d'Oliveira, que o escreveo.

Isidoro Pinto Miranda
Bernardino Roiz de Sousa
José Antônio Affonso
Carlos José Álvares Antunes
Eugenio Celso Nogueira
Francisco T.x Ant.
João José Cardozo
Procurador geral Domingos. M.Gomes

Fl. 03

Termo pelo qual se franquiar E.xa o irmão Conselheiro presidente da procuradoria da capella e casa do sacristão para o R.mo Frei Francisco, que vem construir um cemitério público, e assim prova as contas de 1856-58-59-60.

Aos oito dias do mês de Agosto de 1861, nesta Imperial cidade de Ouro Preto, em Mesa desta Venerável Ordem 3^a de Nossa Senhora de Nossa Senhora do Monte Carmo, precedida pelo R.mo Comissário Pe. Isidoro Pinto de Souza digo de Resende, Prios por procuração Dr. Eugênio Celso Nogueira, e definitório abaixo assignado, expôs o irmão secretário que a Meza havia sido convocada para se tomar com consideração um pedido verbal que lhe fez ao S.E.xa o V. Conselheiro Procurador da Província, que é o de franquia-se a Capella desta Venerável Ordem bem como a Casa da resiencia do nosso Irmão sacristão, ao R.mo Frei Francisco Caziliano d'Otante que por convite do E.xo Conselheiro de muitas pessoas grandes desta cidade, vem construir um Cemitério público, sendo que o Ex.ma Conselheiro promette que a Ordem prejuízo algum soffrerá. E tendo o V. irmão Prior parte em uma discussão este objecto concordava a Meza unanimente quer se ouvisse ao dito pedido, e que isto mesmo se levasse ao conhecimento do S.Exa V.Conselheiro, e bem assim que se dasse fazer alguns ressalvas de que

*** Arquivo da Casa dos Contos de Ouro Preto**

Fundo: Paróquia de Nossa Senhora do Pilar - Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte Carmo

Série: Deliberações

Ano de 1861

Anexo IV:

Estatutos da Venerável Ordem de Nossa Senhora do Monte Carmo da Imperial cidade de Ouro Preto

Titulo 1º: Da constituição e administração da Ordem

Capítulo 1º: Do seu fim, duração e numero de irmãos

Artigo 1º A venerável Ordem 3ª de Nossa Senhora do Monte Carmo, erecta na Imperial cidade do Ouro Preto e confirmada por carta patente de 15 de Maio de 1751 é a congregação d'aquelles fieis de ambos os sexos que se propõem a praticar os preceitos christãos debaixo dos auspícios e assistência divina da Imaculada Virgem do Monte Carmelo

Artigo 2º: São seis fins:

1º Prestar culto a religião de Jesus Christo e a sua Sacratíssima Mãe, segundo os ritos e disciplinas da igreja catholica apostólica romana.

2º Socorrer os seus irmãos com o auxilio possível espiritual e temporal

3º Dar sepulturas aos corpos e suffragar as almas dos irmãos fallecidos no grêmio da Igreja, de conformidade com o artigo 8º.

Artigo 3º O número dos irmãos é indefinido, assim como o tempo de duração da Ordem

Artigo 4º Para que qualquer pessoa possa ser aceita como irmão é preciso:

1º Que seja livre, cathólica apostólica romana, de bons costumes, e não pertença a nenhuma sociedade condemnada pela Igreja, e possa prestar serviços reais e pessoais a Ordem.

2º que tenha sido recebida na Ordem pelo Rm comissário, com as solenidades e ritos prescritos nas bullas e breves apostólicas, provisões dos Rv.dos padres geral e provincial e mesa administrativa

3º Que seja maior de quatorze annos

Capítulo 2º: Da Mesa Administrativa

Artigo 5º A direção e fiscalização suprema dos negócios da Ordem compete a mesa administrativa eleita pela soma determinada nos presentes estatutos.

Artigo 6º Compõe-se a mesa administrativa, além de comissário, dos seguintes membros. Um prior, um subprior, um secretário, um procurador, um thesoureiro, doze definidores, um zelador, um vigário do culto divino.

Artigo 7º Além d'estes, haverá as seguintes dignidades, que não se computão na classe dos mesários: uma prioria, uma subprioria, doze servas de Nossa Senhora, uma vigária do culto divino, uma zeladora e dez sachristãs.

Artigo 8º: Sob proposta do secretário poderá ser eleito pela mesa administrativa um irmão ajudante, que o auxilie nos diversos trabalhos da secretaria a seu cargo, e que o substitua em suas faltas ou impedimentos.

Capítulo 3º: Da direção fora da sede da Ordem

Artigo 9º: A administração fora da cidade de Ouro Preto, e n' aquelles lugares que por sua importância e número de irmãos exigirem esta medida será confiada a um

presidente nomeado pela mesa administrativa, e um vice comissário também por ella nomeado, depois de ser ouvido o Ordinário.

Capítulo 4º: Das attribuições da mesa

Artigo 10: Compete a mesa administrativa

1º Promover a culto divino, conforme os preceitos da igreja cathólica, e deliberar sobre as festividades que se houverem de fazer annualmente na conformidade dos presentes estatutos

2º Administrar com todo o zelo e economia os bens da Ordem, deliberar a cerca das obras ou reparos que forem julgados necessários no templo, ou qualquer edificio de propriedade da Ordem, e sobre todos os mais objetos de propriedades da Ordem, e sobre todos os mais objetos da economia interna da mesma

3º Tomar contas annualmente ao thesoureiro e procurador na forma determinada nestes estatutos.

4º Dar todas as providencias necessárias para a boa arrecadação das rendas e bens que pertença ou por qualquer titulo legitimo venhão a pertencer a Ordem.

5º Prover a cerca da satisfação de todos os encargos a que a Ordem esteja sujeita e a defesa e conservação de seus diretos, quer judicial, quer extrajudicialmente.

6º Determinar e decidir tudo quando for consernte ao beneficio e engrandecimento da Ordem, cumprindo e fazendo cumprir os presentes estatutos.

7º Constituir procuradorias para tratarem de seus negócios, sempre que for por meio de instrumento particular ou público.

Capítulo 5º: Da convocação e sessões da mesa

Artigo 11: A mesa será convocada todas as vezes que for pelo prior julgado necessário, sendo seus membros avisados previamente para este fim

Artigo 12: Também se reunirá ella quando houver requisição motivada e por escripto de seis mesários ou vinte irmãos, especificando-se o fim da reunião.

Artigo 13: Não poderá ella deliberar sem que estejam presentes metade e mais um de seus membros e as decisões serão tomadas por maioria absoluta de votos.

Artigo 14: No caso de empate, e em questão puramente temporal terá o prior voto de qualidade, e no que pertencer o espirital telo-há o comissário.

Capítulo 6º: Da nomeação e attribuições do comissário e vice-comissário

Artigo 15: Convocados os irmãos para elegerem o comissário, e reunidos em maior número possível o secretário ministrará ao vice comissário uma lista dos sacerdotes irmãos da Ordem, e este escolhendo três nomes, os apresentará a mesa, consultando se são ou não do conceito dos mesários e sendo aprovados serão os três padres declarados candidatos devendo correr a eleição por escrutínio secreto, sendo comissário o que obtiver maioria absoluta de votos; em seguida a mesa officiará ao novo eleito, sabendo se aceita ou não, e bem assim ao provincial, precedendo a competente vênua do Ordinário.

Artigo 16: Incumbe ao comissário

1º Comparecer e officiar em toda as funções religiosas da Ordem

2º Celebrar em horas certas e designadas de harmonia com a mesa, as missas dos sábados, domingos e dias santificados, applicando-as pelos irmãos e defuntos da Ordem

3º Administrar aos irmãos na capella da Ordem em dias de jubileo, e sempre que o pedirem os sacramentos da penitencia e eucharistia

4º Confessar e absolver aos irmãos moribundos a qualquer hora que para isso for chamado

5º Encomendar aos irmãos finados e acompanhá-los até a sepultura

6º Assistir as sessões da mesa, e na sua falta o vice-comissário, incumbindo-lhe como chefe espiritual da Ordem, presidir sempre que se tratar de assumpto relativo ao culto ou eleição de novos mesários, fazendo sentir aos presente a pureza e rectidão com que devem proceder, não podendo a mesa deliberar cousas alguma sem a presença do comissário

7º Professar as pessoas que nos termos do artigo 4º forem admittidos a entrar na communhão carmelitana

8º Dirigir aos novos mesários no acto de sua posse, uma allocução concernente ao desempenho de seus respectivos cargos, e exhortar caritativamente ao cumprimento de seus deveres os irmãos que se mostrarem tíbios, remissos e negligentes.

9º Acompanhar a Ordem nos diversos actos a que tem ella de assistir fora da igreja.

Artigo 17: O comissário perceberá annualmente uma gratificação, que lhe será arbitrada pela mesa administrativa, tendo-se em attenção as circunstâncias e forças da Ordem.

Artigo 18. Terá a Ordem um vice comissário para substituir o proprietário, sempre que esta estiver impedido ou vago seu lugar cuja eleição será nas mesmas condições da do comissário.

Capítulo 7º: Do Prior

Artigo 19: O prior é o chefe temporal da Ordem competindo-lhe a immediata fiscalização de todos os actos da respectiva administração.

Artigo 20: São suas attribuições:

1º Convocar a mesa ou assembléia geral dos irmãos, na forma dos artigos 11 e 12.

2º Terá um lugar distinto em todas as solenidades e actos públicos da Ordem.

3º Prover de prompto sobre qualquer emergência que reclamar urgente solução comunicado immediatamente a mesa o que houver resolvido ou determinado. Se a medida a tomar-se for quanto ao espiritual, as sobreditas attribuições passam ao comissário.

4º Dirigir os trabalhos da mesa e da assembléia geral mantendo a ordem e o decoro nas sessões, concedendo licença para fallar aos mesários e irmãos que a pedirem, advertindo e fazendo retirar do consistório os membros turbulentos, ou que faltavam ao respeito devido a mesa, ou a qualquer irmão: não podendo recorrer a este expediente sem que por três vezes tenha chamado a ordem sem ser attendido; salveis os direitos do comissário.

5º Vigiar que os direitos da Ordem sejam promovidos e resguardados com a mais zelosa solicitude judicial ou extrajudicialmente, propondo a mesa as medias que para este fim lhe parecerem opportunas.

6º Ordenar e dirigir o serviço interno da Ordem fiscalizando constantemente o exacto cumprimento de deveres da parte de cada um dos mesmos.

7º Rubricar os livros, cuja rubrica não for da competência do provedor de capellas.

8º Nomear as comissões que forem reclamadas em casos especiais.

9º Fazer expedir e assignar com o secretario as portarias de pagamento de despesas da Ordem, depois de minuciosamente examinada suas legalidade e a dos documentos.

10º Designar o sacerdote que deva ser encarregado dos irmãos das festividades da Ordem.

Artigo 21: Em geral, compete ao prior tomar deliberações nos casos omissos nos presentes estatutos, e que não forem da especial attribuição da mesa administrativa ou assembléia geral irmãos para bom desempenho, e fácil resolução no que toca aos bens temporais da ordem, cuja administração lhe pertence principalmente como chefe que é do temporal.

Artigo 22. O prior contribuirá para as despesas da Ordem com a jóia quatrocentos mil reis, paga dentro do anno de sua serventia.

Artigo 23. A forma e condição de sua eleição, e bem assim de sua substituição vão adiante mencionados.

Capítulo 8º: Do sub prior

Artigo 24: Ao sub prior compete:

1º Substituir o prior em suas faltas ou impedimentos.

2º Concorrer a todos os actos e festividades da Orde.

3º Convidar os irmãos que nas solenidades e procissões devão assistir com tochas, levar os andores, varas de pallio e insígnias, preferindo sempre para esse serviços os irmãos mais distinctos.

4º Contribuir com a jóia de cem mil res paga pela mesma forma estabelecida para o prior.

5º ter nas sessões e em todas os mais actos lugar a direita do prior.

Capítulo 9º: Do secretário

Artigo 25: São attribuições do secretário

1º Assistir a todas as mesas e assembléias gerais lavrando as actas do que nellas ocorrer.

2º Abrir em livros próprios, e em forma de conta corrente os assentamentos das pessoas que professarem na Ordem.

3º Notar nos respectivos assentos os diversos cargos para que tenham sido eleitos os irmãos especificando a data e mais circunstâncias, debitando-os pela importância das respectivas jóias e creditando os pelas quantas pagas.

4º Dar baixa aos irmãos que fallecem.

5º Encher os impressos de conhecimentos e recibos e assignal-os com o thesoureiro para se expedir aos irmãos, e quaesquer outras pessoas que fizerem entradas para os cofre da Ordem.

6º Dar as certidões que forem pedidas.

7º Apresentar em mesa todos os papeis, que a ella forem dirigidas ou devão ser presentes, e tomar nota das decisões, que sobre elles forem dadas.

8º Lançar no livro de receita e despeza as quantias que o thesoureiro, segundo as respectivas guias ou conhecimentos, tiver recebido, assignando ambos a carga, e bem assim as addições de despesas que também serão assignados pela parte recebdora. De despesas nenhum lançamento será feito sem o pague-se do prior.

9º Lançar em Livro especial os termos de contractos e arrendamentos da Ordem, depois de pagos os devidos sellos.

10º Assignar e dar as partes, depois de lançada a conta no livro, uma cédula com a seguinte nota: O Senhor... assignou a despesa n..... e tem de receber a quantia de rs n.....

11º Expedir com a precisa antecipação convites para as procissões e festividades, bem como quaesquer outros avisos e participações, que interpassem a Ordem.

12º Dirigir os trabalhos da secretária, fazel-os expedir com a devida exactidão, mantendo em satisfatório estado de asseio e boa ordem o archivo.

13º Expor em mesa ou assembléia geral o fim para que forem convocação, quando p prior o não faça.

14º Concorrer a todos os actos e festividades religiosas, inventariar os bens confiados a guarda do procurador, zelador, sachristão e thesoureiro, fazendo-os assignar o respectivo lançamento depois de conferido.

15º Extrair as contas correntes dos irmãos, entregal-os ao procurador ou andados, para effectuar a cobrança e actual os no cumprimento desse dever

16º Registrar em livro próprio os officios e demais peças expedidas pela mesa administrativa ou prior.

17º Apresentar em mesa, para serem approvadas, as actas que tiver lavrado, na conformidade do 1º d'este artigo.

18º organizar annualmente a pauta dos novos mesários affixando-a em lugar ostensivo da igreja, e publicando-a pela impressa, sempre que for possível.

19º Organizar do mesmo modo uma relação dos irmãos, que tiverem fallecido no decurso do curso do anno com declaração dos cargos que exercerão dia e lugar do fallecimento, e affixal-os na igreja no oitavário de todos os santos, em que terá lugar a encommendação geral dos mesmos.

20º Mandar com promptidão fazer os devidos signaes pelos irmãos que tiverem fallecidos, e bem assim os convites para os respectivos funeraes.

21º Apresentar annualmente a mesa no dia da posse, um relatório circunstanciado de todos os factos importantes, que ocorreram durante o anno, e archivar-o depois.

Artigo 26: O secretário servirá por três annos, e será substituído em seus impedimentos pelo ajudante, e na falta deste pelos seus antecessores. No caso porém, de morte ou renuncia, se procederá a nova eleição.

Capítulo 10: Do ajudante do secretário

Artigo 27: O ajudante do secretário será da escolha d'este e com approvação da mesas competindo-lhes

1º Substituir o secretário nos casos de impedimento ou falta.

2º Auxiliar-o nos trabalhos da secretária, sob sua immediata direção.

3º Comparecer as solenidades e funções da Ordem.

Capítulo 11: Do procurador

Artigo 28: Incumbe ao procurador:

1º Comparecer as mesas, assembléias geraes festas e mais actos da Ordem

2º Procurar instituir-se do estado dos negócios da mesma colhendo esclarecimento de seu antecessor.

3º Examinar o estado dos bens e estabelecimentos, vendo que providencias ou reparos necessitam e de tudo dos conhecimentos a mesa, para esta deliberar como for conveniente.

4º Promover as demandas da Ordem.

5º Cobrar as dividas activas, annuais, jóias, esmolas, ligadas e em geral toda a recita ordinária ou extraordinária, requerendo em juízo o que for mister, e, entendendo-se a respeito com o prior e secretário.

6º Ajustar as armações, compra de cera, musica e tudo mais que necessário for para as festas e solenidades, sempre de acordo com o prior e secretário, e apresentando logo a respectiva conta para ser paga.

7º Effectuar as compras miúdas da sachristia, os guisamentos, utensis de pequeno valor, e providenciar sobre a lavagem e asseio dos paramentos.

8º Avisos e fazer avisar, de acordo com o secretário os irmãos para as festividades, enterros e mais actos da Ordem.

9º Dirigir o hospital, observando as prescrições relativas e este amo de serviço.

10º Solicitar as precisas licenças para aquelles actos da Ordem que não se acharem explicito ou implicitamente comprehendidas nos presentes estatutos ou quaesquer bullas, decisões, acórdãos ou despachos.

11º Promover a prosperidade da Ordem, convidando para o grêmio della aquellas pessoas em que concorrerem os requisitos do artigo 4º

12º Zelar e fazer zelar as alfaias e mais objetos da Ordem, evitando que sejam extraídos ou emprestados.

13º Activar o sachristão andados e mais empregados no cumprimento de seus deveres, admoestando-os quando remissos.

Capítulo 12: Do thesoureiro

Artigo 29. São attribuições do thesoureiro:

1º Receber e ter sob sua guarda os rendimentos da Ordem, comprehendendo as jóias dos irmãos e mesários, legado, esmolas e rendimento da salva arrecadações effectuadas pelo procurador, andador e quaisquer outras jóias e alfaias, que devião entrar para o cofre.

2º Assignar os conhecimentos e lançamentos das recitas de que lhe fizer carga o secretário, e bem assim o inventário das alfaias e mais objetos que forem confiados a sua guarda.

3º Pagar as partes, em vista a nota expedida pelo secretário, as quantias mandadas satisfazer pelo prior.

4º Activar e auxiliar o procurador na cobrança da divida activa, e substituil-o em suas faltas ou impedimentos.

5º Comparecer a todos as mesas, enterros e actos da Ordem.

6º Apresentar em mesa no dia da posse dos novos mesários, um balancete documentado da receita e despesa do anno compromissal, entregado por essa ocasião a seu successor os saldos que se verificarem, e mais objetos que lhe tiveram sido confiados.

Capítulo 13: Dos Definidores

Artigo 30 Pertence aos definidores

1º Tomarem parte em todas as deliberações da mesa administrativa, onde teêm assunto e voto, propondo as medidas, que lhes parecem justas, para o engradecimento da Ordem.

2º Acharem-se presentes a todos os atos religiosos e fúnebres da Ordem.

3º Contribuírem com jóia de trinta mil réis o 1º definidor e de vinte e quatro os demais.

4º Substituirem o prior ou o subprior em suas faltas ou impedimentos, pela ordem de suas designações.

Capítulo 14: Do zelador

Artigo 31: incumbe ao zelador:

1º Assistir a todos os atos da Ordem, tendo nas sessões da mesa asento e voto.

2º Zelar e ter sob sua guarda, de harmonia com o procurador, as alfaias, utensis e mais objetos da Ordem.

3º Auxiliar o procurador no exercício de suas attribuições, e especialmente nas decorações da capella.

4º Exercer as funções de enfermeiro-mor do hospital, logo que este se estabelecer.

5º Contribuir com a jóia de doze mil réis.

Capítulo 15: Do vigário do Culto Divino

Artigo 32: São deveres do vigário do culto divino:

1º Comparecer a todos os actos da Ordem, e ter asento e voto na mesa administrativa.

2º Acompanhar o pregador da sachristia ao púlpito e vice-versa.

3º Convidar os irmãos que nos enterros devem carregar o ataúde não tendo o finado ou sua família providenciado a este respeito.

4º Ministar os objetos necessários para o serviço religioso diário e solenidades da Ordem, entendendo-se a respeito com os funcionários, a cujo cargo estiverem.

5º Auxiliar o celebrante em todas as cerimônias do ritual ministrando-lhe o thributo nas ocasiões devidas, activando e promovendo a distribuição de tochas acessas ao prior e mais officiaes, de conformidade com o estilo e usos.

6º Ajudar a iluminar a igreja nas ocasiões de festa e apagar as velas de findas as cerimônias.

7º Substituir o zelador em seus impedimentos ou faltas

8º Activar o sachristão no cumprimento de seus deveres e admoestalo quando negligente.

Concorrer com a jóias de oito mil réis reis.

Capítulo 16: Dos sachristães

Artigo 33 Aos sachristães, que serão tirados da classe dos irmãos mais modernos, incumbe:

1º Comparecer nos actos da Ordem

2º Ajudarem o procurador, vigário do culto divino e zelador no exercicio de suas attribuições, tendentes ao bom arranjo e decência da igreja e preparativos e armações para as festividades.

3º contribuir com a igreja de seis mil reis.

Capítulo 17: Da prioriza, subprioriza, zeladora, irmã vigária e servas de Nossa Senhora.

Artigo 34: A prioriza será eleita d'entre as irmãs mais antigas, honestas e abastadas, preferindo-se sempre que for possível as que já tiverem servido outros cargos.

Artigo 35: São suas Obrigações

1º Promover com desvelo e empenho, pelos meios que estiverem a seu alcance, o augmento do número das irmãs, consideradas para esse fim, as pessoas que estiverem nas condições de serem admitidas.

2º Agenciar esmolas e donativos para a Ordem e para as irmãs enfermas e necessitadas.

3º Assistir as festividades da Ordem e apresentarem-se na capella nos dias de recepção, profissão, jubilo, acompanhadas de mais algumas irmãs, a convite seu, afim de tornar-se mais solenne o ato.

4º Contribuir com a jóia de cem mil reis.

Artigo 36: As condições exigidas para a eleição da sub prioriza são as mesmas as prioriza.

Artigo 37: São suas obrigações:

1º As mesmas impostas a prioriza

2º Substituir a prioriza em seus impedimentos e contribuir com a jóia de cincoenta mil reis.

Artigo 38: A zeladora e irmã vigária serão eleitas d'entre as irmãs mais morigeradas e de bons costumes.

Artigo 39: Compete-lhes:

1º Assistir as festividades da Ordem

2º Apresentarem-se na capella nos dias de recepção, profissões, acompanhadas de mais algumas irmãs a seu convite, afim de atarem as correias e porem os bentinhos nas que tiverem de professar.

3º o tratamento, lavagem e engomação das vestimentas e dos ornamentos brancos.

4º Contribuir com a jóia de dez mil réis cada uma e com alguns anjos, quando houver procissões.

Artigo 40: Para o cargo de servas de Nossa Senhora, serão eleitas as irmãs, que tiverem pelo menos dous annos de irmã, e não tendo servido outros cargos mais elevados.

Artigo 41: Compete-lhes:

1º Assistir a todas as festividades da Ordem, afim de que o acto torne-se mais solenne, vindo devidamente paramentadas.

2º contribuir com a jóia de dez mil reis cada uma e com alguns anjos, quando houver procissões.

Titulo 2: Das eleições e posse.

Capitulo 1º: Das eleições

Artigo 42: Execto o secretário que será eleito de três em três annos, todos os mais cargos da Ordem são de eleição annual, e pela forma seguinte:

1º no dia de S. simão Stock (16 de Maio), precedidos os necessários convites aos irmãos residentes na capital, e reunidos estes no consistório da capella, aceso o altar e competentemente paramentado, recitará o Rv. do commissário o hymnoveni saneti spiritus- findo o qual declarará o prior aberta a sessão e qual o seu fim.

2º Obtendo o secretário a palavra, apresentará a pauta, que previamente terá organizado, de accordo com o prior e o commissário, contendo os nomes de três irmãos dos mais habilitados para cada um dos diversos cargos da Ordem, excepção feita dos que tratão os artigos 30 eis que 41, e distribuirá pelos irmãos presentes cédulas contendo os nomes dos irmãos, d'esta arte incluídos na dita pauta, para o cargo de prior.

3º Em seguida, se procederá ao recebimento dos votos que serão recolhidos em uma urna, contendo o nome d'aquelle candidato que d'entre os três da pauta preferirem para o cargo de prior.

4º Concluída a votação, o prior contará o numero de cédulas recebidas, e se procederá a apuração, lendo o commissário os nomes dos votados, e escrevendo o secretario na própria pauta o número de votos que cada candidato tiver obtido.

5º Concluída a apuração e publicada imediatamente pelo secretário o resultado d'ella, será pelo commissário declarado eleito prior o que tiver obtido maioria de votos, ou no caso de empate aquelle que for desempatado pelo prior com o voto de qualidade. Proseguindo da mesma sorte, distincta e separadamente e com as mesmas formalidades, a eleição dos outros mesários até o thesoureiro.

6º Depois de queimadas as cédulas, se considerará feita a eleição e o secretário lavrará o competente termo, que será assignado pela mesa.

Artigo 43: A eleição dos sachristãos, prioreza, sub prioreza, servas e vigárias consistirá na apresentação d'uma relação contendo um nome para cada um destes cargos pelo prior, e na approvação desta pela assemblea geral, correndo por escrutínio a eleição de todos os que tem assento e voto na mesa, como fica dito no artigo 42.

Artigo 44: O secretário fará logo as necessárias participações aos eleitos, convidando-os a tomarem posse por se ou por seus procuradores, no dia 16 de julho ou em que se celebrar a festa de Nossa Senhora.

Artigo 45: Não obstante a pauta de que trata este capítulo, é licito a qualquer dos irmãos presentes pedir a reeleição dos mesários que estiverem servindo, o que terá lugar annuindo os mesmos e a assemblea geral por votação ou aclamação.

Artigo 46: Para os cargos de prior, subprior, prioreza, subprioreza, secretario, thesoureiro e procurador serão de preferênciam apresentadas os nomes dos irmãos mais idonios e

conceituados, que já tiverem prestado serviços a Ordem, e notáveis por sua devoção e capacidade.

Artigo 47: Nenhum irmão deverá ser incluído em pauta sem conte dous annos de profissão. Igualmente não poderá ser eleito para cargos onerosos ou ocupar outro de maior graduação, sem que tenham decorrido quatro annos, depois de sua última serventia, salvo convindo na eleição, exepcto para o cargo de prior, que só poderá ser depois de dez annos.

*** Arquivo da Casa dos Contos de Ouro Preto**

Fundo: Paróquia de Nossa Senhora do Pilar - Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte Carmo

Série: Estatutos

Ano de 1852

(transcrição parcial)