



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

LEGISLAÇÃO PARA IMAGINÁRIA SACRA NA AMÉRICA PORTUGUESA:
Análise a partir das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (séc. XVIII)

DANILO PINTO DOS SANTOS

BRASÍLIA

2020

DANILO PINTO DOS SANTOS

LEGISLAÇÃO PARA IMAGINÁRIA SACRA NA AMÉRICA PORTUGUESA:

Análise a partir das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (séc. XVIII)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em História da Universidade de Brasília, como requisito obrigatório para obtenção do grau de Mestre em História.

Linha de Pesquisa: História –
Concentração: Sociedade, Cultura e Política. Linha 2: História Social e suas múltiplas formas.

Orientador: Prof. Dr. André Cabral Honor

BRASÍLIA

2020

BANCA EXAMINADORA

Prof Dr. André Cabral Honor – Presidente da Banca

Prof Dr. Jonas Wilson Pegoraro – Membro Interno

Prof Dr. José Inaldo Chaves Júnior – Membro Externo

Prof Dr. Marcelo Balaban – Suplente

DEDICATÓRIA

A Júlia Pinto, sobrinha

A Ildfonso Souza Pinto, avô

A Inah Souza Pinto, *in memoriam*

AGRADECIMENTOS

Família: Liliana Pinto, Nadiane Pinto, Daniele Pinto, Denison de Jesus, Gilda Pinto, Vanessa Pinto, José Batista, Nadira Pinto, Lucy Pio Pinto, Kelly de Jesus, Edna de Jesus, Viviane Mutti e Vinícius de Jesus. Destaco esses nomes de pessoas da minha família que acompanharam com interesse essa etapa da minha vida, por suas palavras de incentivo, suporte afetivo e apoio de diversas ordens, sobretudo, no período da pandemia.

Amigos: Eneida Bonfim, Taciane Barros, Ir. Cláudia Chesini (ANEC) , Cliomar Santos (Bisa), Prof Me. Evandro Soares (Faculdade Mackenzie), Prof Dr. Rodolfo Tamanaha (Faculdade Mackenzie), Lizandra Colossi, André Luiz, Anderson Cordeiro e Ana Cláudia, Manuelle Pereira e Wendel Mota, Damille Pereira e Edson Reis, Paulo Maurício Prof Dr. Rodrigo Felix (UERJ), Pe. Maurício Ferreira (ISBA), Pe. Ailan Simões, Pe. Manoel Filho (UCSal), Dr. Jonas Sertorio, D. Paulo Cezar, D. Gilson Andrade, Mons. Dr. Antônio Catelan (PUC-Rio), Pe. Dr. Jorge Filho, Pe. Ms. Paulo Renato, Pe. Ms. Thiago Faccini, Mons. Jamil Alves, Pe. Antônio Marcos e Pe. Dirceu Medeiros. Estes são amigos de diferentes tempos e lugares afetivos que manifestaram durante esta etapa a sua proximidade, materializada na escuta fraterna e no incentivo aos estudos.

Equipe de Nossa Senhora: Dirceu e Dani, Dani e Gabriel, Tatiana Pimentel e Maurílio Marques, Adriane e Victor Cirilo, Lissandra Molina e Douglas Machado, Moema e Leonardo Prudente, Ana e Faé, Lílian e Dênio, Thaís e Paulo, Rafael e Naiana Buta, Lula e Juh, Patrícia e Áureo, Thiago e Carol. Casais de Brasília, cujo alento da presença, oração e amizade, rendeu-me saúde mental para fazer o que precisava ser feito neste trabalho que, entre exigências e expectativas, me ocupou além do imaginado. Em muitos destes nomes reluzem o título intransferível da nossa amizade.

CNBB: D. Murilo Krieger, D. Walmor Oliveira, Cardeal Sérgio da Rocha, D. João Justino, D. Joel Portela, D. Paulo Cezar. Bispos de diferentes lugares e de dois tempos institucionais dentro da Conferência Episcopal, que possibilitaram uma inflexão na minha vida pessoal com a sua paternidade episcopal, o *placet* para os meus estudos e a hipoteca da confiança na contribuição que posso oferecer à Conferência Episcopal e à Igreja Católica no Brasil.

Comissão Episcopal Pastoral para Cultura e Educação da CNBB: D. João Justino, D. Paulo Cezar, D. Gregório Ben Lamed, Pe. Júlio Resende, Pe. Luciano Roberto e Pe. Eduardo Rocha, com quem trabalho em vista da presença da Igreja Católica nos ambientes de cultura e saber, no Brasil. Cada um destes cavalheiros me permitiu testemunhar um aperto de mãos, entre a solidariedade e as limitações, nos tempos mais exigentes da pesquisa, a que dou o nome de compreensão e amizade.

Instituições: Arquidiocese de São Salvador da Bahia, Arquidiocese de Brasília, Universidade Católica do Salvador (*alma mater*), Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), Sociedade Brasileira dos Cientistas Católicos (SBCC), Associação Nacional para Educação Católica (ANEC). Por estas instituições, eu contribuí historicamente como sacerdote / assessor / professor / parceiro na construção de uma

sociedade mais justa, mais igualitária e mais fraterna. A busca desta qualificação também consiste no desejo de contribuir com a missão específica e função social de cada uma delas no Estado Brasileiro.

Universidade de Brasília (UNB), através do Programa de Pós- Graduação em História, a quem elejo Dr. André Honor, meu orientador de pesquisa, Prof Dr. Jonas Wilson Pegoraro e o Prof Dr. José Inaldo Chaves Júnior, membros da banca de avaliação, como representantes do seu corpo técnico, dos seus professores e dos meus colegas do curso, para receber o meu reconhecimento. Na condição de embaixadores do PPGHIS nesta etapa da minha vida acadêmica, faço para eles e para quem eles representam uma prece. Rogo a Deus que lhes recompense pela oferta de si próprios nesta minha pesquisa, reconhecida na doação do seu tempo, no empréstimo de seus livros, na partilha do seu conhecimento, na proporção da sua generosidade.

Prof Dr. Cândido Costa e Silva (UCSal/Prof Emérito da UFBA), professor e amigo, a quem o passado fala com generosidade.

Amigos da Academia que, neste último triênio, tiveram o desafio de empreenderem as suas pesquisas sem estarem desobrigados do trabalho e outras responsabilidades: Ms. Everthon Oliveira (CEFET-MG), Dr. Tiago Paulino (CEFET-MG), Dr. Deivid Lorenzo (UCSal), Dra. Sumaia Midlej (UCSal), Ms. Carolina Vilhena (UNB), Ms. Adriano Celso (UCSal), Dra. Verena (UCSal), Dra. Eliana Brito (UCSal), Dr. Edilson Martins (Faculdade Católica de Quixadá), Ms. Kátia Silva (Faculdade Católica de Quixadá), Ms. Humberto Contreras (Faculdade Bagozzi), Ms. Rafael Buta (UNB), Ms. Vitor Sifuentes (UNB), Ms. Natássia Bueno (UNB), Ms. Giancarlo Muraro (UNB), Ms. Ismael Deyber (PUC-Minas), Ms. Lilian Cheruli (UNB), Revdo Dr. Adriano Portela (UFBA), Pe. Jefferson Meriguetti (Universidade Gregoriana – Roma), Ms. Antônio Marcos (Universidade Pontifícia Salesiana). Estas são as pessoas ao lado de quem eu gostaria de tirar uma fotografia no dia da defesa da dissertação. Para mim são o mais belo retrato do desafio da busca por qualificação, no diálogo com os limites pessoais, os limites institucionais e as exigências acadêmicas.

RESUMO

A dissertação teve como objetivo analisar a legislação para Imaginária Sacra na América Portuguesa, a partir das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, organizadas por D. Sebastião Monteiro da Vide (séc. XVIII). Para tanto, aprofundou o entendimento acerca dos Direitos de Padroado que garantiram a jurisdição eclesial ao Monarca Português, embora tenha sido exercida a partir das balizas canônicas do ordenamento jurídico-eclesiástico em estudo. Também refletiu o contexto sócio-religioso da América Portuguesa no século dezoito, dentro dos limites do Arcebispado Metropolitano da Bahia, para o qual existiam o instrumento jurídico e a jurisdição eclesial. A legislação para arte sacra imaginária cooperou com o projeto de sociedade para as Conquistas Ultramarinas, partilhado entre a Igreja Católica e o Governo Luso no Império Português. O trabalho é um retrato interdisciplinar das múltiplas formas da história social na América Portuguesa Setecentista, presente na intersecção entre o Direito, a Teologia, a Arte e a História. No processo, foi utilizada metodologia qualitativa para a análise das fontes documentais e bibliográficas da pesquisa. Na averiguação da hipótese, servi-mo-nos das categorias jurisdição de Antônio Manuel Hespanha (2015), retórica de João Adolfo Hansen (2013) e consciência de Giuseppe Marcocci (2019). Dentre os principais resultados figuraram o mapeamento dos pontos de acordo e desacordo entre jurisdição eclesial e legislação para imaginária sacra no contexto local; o processo jurídico-social pelo qual foi gerado ordenamento jurídico-eclesiástico autóctone; a sistematização da reflexão acerca da legislação para imaginária sacra na América Portuguesa; a reflexão acerca da retórica da imaginária sacra para os interesses eclesiais e sociais da produção na sociedade colonial; a contribuição da consciência na resolução dos conflitos entre a Santa Sé e a Coroa Lusa no tocante aos temas custodiados pela legislação para as imagens sacras; e a finalidade e as limitações da contribuição da normativa para imaginária sacra em aspectos do projeto de sociedade das Conquistas Ultramarinas. A pesquisa demonstra a contribuição da legislação para imaginária sacra, presente nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, nos propósitos do Governo Português e da Igreja Católica na América Portuguesa do Setecentos. As descobertas e limites do trabalho acenam para a necessidade de continuidade da reflexão do objeto de estudo e reclamam a realização de novas pesquisas sobre os temas em aberto, onde se insere a contribuição das outras expressões da arte sacra no projeto de sociedade da Santa Sé e do Império Português para as Conquistas Ultramarinas.

Palavras-chave: jurisdição eclesial, ordenamento jurídico, imaginária sacra, consciência, técnica retórica, Império Português, América Portuguesa

ABSTRACTO

La disertación tuvo como objetivo analizar la legislación para el Sagrado Imaginario en la América portuguesa, basada en las Primeras Constituciones del Arzobispado de Bahía, organizada por D. Sebastião Monteiro da Vide (siglo XVIII). Para ello, profundizó la comprensión sobre los Derechos Patronales que garantizaban la jurisdicción eclesial al Monarca Portugués, aunque se ejercía desde los faros canónicos del orden jurídico-eclesiástico en estudio. También reflejó el contexto socio-religioso de la América portuguesa en el siglo XVIII, dentro de los límites del Arzobispado Metropolitano de Bahía, para el cual existía el instrumento legal y la jurisdicción eclesial. La legislación para el arte sacro imaginario cooperó con el proyecto de sociedad para la conquista de ultramar, compartido entre la Iglesia católica y el gobierno portugués en el Imperio Portugués. La obra es un retrato interdisciplinario de las múltiples formas de historia social en la América Portuguesa del siglo XVIII, presente en la intersección entre Derecho, Teología, Arte e Historia. En el proceso, se utilizó metodología cualitativa para analizar las fuentes documentales y bibliográficas de la investigación. Para investigar la hipótesis, utilizamos las categorías jurisdicción de Antônio Manuel Hespanha (2015), retórica de João Adolfo Hansen (2013) y conciencia de Giuseppe Marcocci (2019). Entre los principales resultados se encuentran el mapeo de los puntos de acuerdo y desacuerdo entre la jurisdicción eclesial y la legislación para la imagería sagrada en el contexto local; el proceso jurídico-social mediante el cual se generó el orden jurídico-eclesiástico indígena; la sistematización de la reflexión sobre la legislación del imaginario sagrado en la América portuguesa; la reflexión sobre la retórica del imaginario sagrado para los intereses eclesiales y sociales de producción en la sociedad colonial; la contribución de la conciencia en la resolución de conflictos entre la Santa Sede y la Corona portuguesa en materia de legislación sobre imágenes sagradas; y el propósito y limitaciones de la contribución normativa a la imagería sagrada en aspectos del proyecto de sociedad de las Conquistas de Ultramar. La investigación demuestra la contribución de la legislación al imaginario sagrado, presente en las Primeras Constituciones del Arzobispado de Bahía, en los propósitos del Gobierno portugués y de la Iglesia católica en la América portuguesa en el siglo XVII. Los descubrimientos y límites de la obra apuntan a la necesidad de seguir reflexionando sobre el objeto de estudio y exigen una mayor investigación sobre temas abiertos, donde el aporte de otras expresiones del arte sacro se inserta en el proyecto de sociedad de la Santa Sede y del Imperio Portugués para la Conquista de Ultramar.

Palabras-clave: jurisdicción eclesial, sistema legal, imagería sagrada, conciencia, técnica retórica, Imperio Portugués, América Portuguesa.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. Capítulo 1: Jurisdição Eclesiástica, Constituições Lisboetas e América Portuguesa	24
1.1 Relações entre a Sé Romana e a Coroa Lusa para o Ultramar Português: Regime de Padroado.....	27
1.2 Reforma Religiosa Católica e Constituições Lisboetas: Legislação para Imaginária Sacra.....	33
1.3 A América Portuguesa e as Constituições Lisboetas: problemas de aplicabilidade.....	49
Capítulo 2: Novo Instrumento de Exercício da Jurisdição Eclesial na América Portuguesa, a partir da Legislação para Arte Sacra Imaginária	58
2.1 Processo de elaboração das Constituições Sinodais para a América Portuguesa.....	58
2.2 Normativa para a imaginária sacra nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.....	70
Capítulo 3: Limitações de um projeto para a jurisdição eclesial na América Portuguesa, a partir da Legislação para Imaginária Sacra	94
3.1 Nova legislação para a imaginária sacra e projeto de sociedade ultramarina, partilhado entre a Santa Sé e a Coroa Lusa.	94
3.2 Proteção do sentido religioso do Império Português, a partir dos mecanismos de controle da imaginária sacra.....	112
3.3 Limitações de um projeto e suas implicações: sociedade, jurisdição, jurídico e imaginária.....	122
CONSIDERAÇÕES FINAIS	131
REFERÊNCIAS	135
ANEXO	140

Introdução ou *Em Ordem da Capacitação*

Julho de 2017, Mariana - MG. Em ordem da capacitação para o trabalho na Comissão Episcopal Pastoral para os Bens Culturais da Igreja, organismo da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), iniciei uma pós-graduação em História da Arte Sacra na Faculdade Dom Luciano Mendes. A Conferência Episcopal decidiu oferecer maior atenção ao tema dos Bens Culturais na Igreja no Brasil e me confirmou como primeiro assessor desta Comissão Especial. Embora tenha sido a primeira Conferência Episcopal da América Latina a iniciar um trabalho específico nesse tema, iniciou tardiamente se comparada às Conferências Episcopais Europeias e Norte Americana. De todo modo, fora o posicionamento histórico da CNBB no cenário eclesial internacional neste quesito, eu estava demasiado entusiasmado por ver a minha vida confundida com o começo da sistematização desse trabalho na Igreja Católica no Brasil, sem deixar de considerar o deleite em dedicar parte do ministério sacerdotal aos estudos dos bens culturais que sempre constituíram cenário da minha experiência religiosa, em Salvador e no Recôncavo Baiano, meu lugar de origem.

Começadas as aulas, num dos primeiros encontros, perguntei ao facilitador sobre os aspectos autóctones da América Portuguesa que influenciaram a Legislação para Arte Sacra presente nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Neste começo incipiente, estava claro a abrangência do alcance da normativa que condicionou historicamente a produção artística sacra no Brasil, mas desejava saber em que medida as vicissitudes do nosso contexto local, para o qual se destinava a proposta, puderam ou não influenciar a elaboração da normativa. Recebi como resposta a afirmação sumária de que as Constituições Primeiras eram em sua grande parte cópias das Constituições do Arcebispado de Lisboa, e que, em virtude disto, não haviam influências relevantes do contexto local no texto jurídico.

Não me dei por satisfeito com a resposta genérica, uma vez que, as Constituições Lisboetas compunham parte da resposta da Reforma Católica frente a Reforma Protestante na Europa, enquanto a América Portuguesa, para a qual foram feitas as Constituições Primeiras, possuía outros dados a serem considerados, a exemplo de uma comunidade cristã nascida diversa do ponto de vista étnico-cultural. Embora eu possuísse certa familiaridade com o primeiro ordenamento jurídico-eclesiástico brasileiro, resultado de um trabalho de pesquisa sobre a formação das freguesias na Capitania da Bahia (Séc.

XVIII), eu não possuía referenciais suficientes para uma análise comparada ou mesmo crítica sobre assunto tão específico, contido na vasta quantidade de cânones do ordenamento jurídico em questão.

A inquietação me fez ocupar as noites livres daquela quinzena com leituras que pudessem dirimir a dúvida levantada. Fosse pouco, quando via-me nos edifícios de culto onde participava ou presidia a Celebração Eucarística, me via inquirido por aqueles conjuntos artísticos em estilo Barroco e Rococó acerca da legislação que lhes possibilitara. Eu não conseguia escapar da pergunta. Alfim deste primeiro tempo, pude verificar que haviam pouquíssimos estudos sobre o tema da Legislação para Arte Sacra no Brasil, do séc. XVI ao XIX. Grande parte dos estudos sobre História da Arte Sacra no Brasil ocupavam-se dos micro-contextos, estilos artísticos e temas de fronteira, reflexo da tendência historiográfica contemporânea. Com isto, não quero desprestigiar ou mesmo desqualificar a tendência da historiografia hodierna, até porque também este estudo se detém sobre um micro-contexto, ainda que prene de capilaridade por toda produção da imaginária sacra feita no país, no período colonial e, mesmo, imperial. De todo modo, não havia um estudo sistemático e mais profundo acerca da normativa que possibilitara os estilos artísticos no país, que aplicava-se nos micro-contextos e que era desobedecida nas margens, distantes da ortodoxia.

Seis meses depois, eu estava de volta à Colina de São Pedro, em Mariana-MG, para continuidade da capacitação em História da Arte Sacra. O inverno serrano fora substituído pelo calor de janeiro, e mudou também o meu local de hospedagem, da casa paroquial para o ateliê de um artista. Mais próxima da Faculdade Dom Luciano Mendes, a Pousada Garamano possuía mobília em estilo antigo produzida pelo próprio dono da pousada. Do quarto, eu tinha vista para a sua oficina que ficava numa estrutura de gloss (aquário), fora da casa. De modo que, quando estava na pousada, eu podia observá-lo trabalhar nas suas peças de imaginária religiosa e de móveis antigos. Hoje, olhando de modo pretérito, constato que à experiência religiosa nos edifícios de culto, à experiência acadêmica da História Arte Sacra na pós-grad, foi acrescida uma outra que me permitiu ver o processo de produção de obra de arte religiosa e da vida doméstica. Havia acontecido uma imersão, sem que eu me desse conta de que o fazia.

Talvez, o/a leitor/a esteja se perguntando porque narro o itinerário religioso, institucional, geográfico, intelectual e vivencial de uma pergunta de investigação. Não

faço, apenas, porque quero. Faço-o, porque, “não existem considerações, por mais gerais que sejam, nem leituras, tanto quanto se possa estendê-las, capazes de suprimir a *particularidade* do lugar de onde falo e do domínio em que realizo uma investigação. Essa marca é indelével”, reflete Michael de Certeau acerca da operação historiográfica (2011, p.45). De forma que, as informações aparentemente prosaicas que lhe apresento e apresentarei constituem a marca irrecusável do meu lugar social de fala, nesta pesquisa.

Nesta segunda etapa do estudo, também foram retomadas as aulas de campo, quando pude visitar novas igrejas históricas, assim como, algumas oficinas de escultores recentes, no tempo livre que dispunha. Nesta imersão inconsciente, quis ocupar-me também com o ofício da talha em madeira, que produziu e produz muitas obras de imaginária naquele contexto. De modo que, todos os dias após as aulas eu comparecia numa carpintaria, nos finais de tarde e começos de noite, para aprender a esculpir em madeira com o Mestre Escultor Thico. Aprendizado que pretendo retomar mais adiante. Desta hospedagem num ateliê, visitas nas oficinas e nas carpintarias, tive contato com o movimento artístico do Neobarroco. Levado adiante por cerca de quarenta artistas locais, o movimento tenta encontrar novos caminhos para o Barroco na geografia das Minas Gerais. Pude verificar, também, que tanto nas expressões da imaginária sacra antiga, quanto nas novas peças de imaginária religiosa produzidas, havia uma continuidade da aplicação da legislação que coincidiu com a presença do estilo artístico Barroco na América Portuguesa. Naquele momento, me ocorreu que também para esta produção que, em virtude de um estilo, obedeceu e obedece uma legislação, era necessário aprofundar um estudo. Ainda que esta inquietação não tenha sido recepcionada no meu escopo de pesquisa, mais adiante, foi fundamental para a escolha da imaginária no vasto universo das produções de Arte Sacra.

Em síntese, diante da experiência religiosa e usufruto da arte sacra nos edifícios de culto, em contato com a reflexão sobre História da Arte Sacra no Brasil e uma introdução na prática artística de talha em madeira, muitas perguntas povoaram a minha cabeça. Entre uma coisa e outras, fui atraído pelo desejo de aprofundar a normativa para Arte Sacra, presente nas Constituições Primeiras. E, no vasto âmbito da arte sacra, que envolve afrescos em tetos e paredes, instrumentos musicais, ornamentos litúrgicos, paramentos litúrgicos, objetos litúrgicos, iluminuras dos livros, arquitetura sacra, optei por concentrar a minha atenção na imaginária sacra.

Como pode ser verificado, a inquietação acadêmica não foi despertada num único momento, mas foi construída ao longo do tempo e a partir de interpelações que me alcançaram, vindas de muitas direções. Estas ao invés de oferecerem a sua contribuição no apaziguamento de uma questão, suscitaram ainda mais perguntas. Sem que eu me desse conta, no contexto pretérito que me conduziu e situou no caminho entre a Colina de São Pedro e a Oficina do Mestre Escultor, foi iniciada nova estrada acadêmica que encontrou sua pavimentação e futuro no Distrito Federal, na Universidade de Brasília (UNB).

Três meses depois, no meio de um *sem-número* de trabalhos, na Semana Santa de 2018, escolhi um aspecto da vasta inquietação, transformei-a numa pergunta de investigação que compôs o pré-projeto de pesquisa para o Programa de Pós-Graduação em História Social da UNB. Neste processo, as referências encontradas ao longo da graduação em Teologia, na Universidade Católica do Salvador, e da Pós-grad. em História da Arte Sacra, ainda inconclusa, na Faculdade Dom Luciano Mendes, foram reunidas às leituras indicadas para o processo seletivo do Mestrado. Cito isto para já dizer que, embora se trate de um trabalho autoral, feito na solitude de confrontar-se com uma pergunta, na distinção de acontecimentos e fatos históricos, na investigação das fontes, na decupagem das informações e no uso das categorias de interpretação, esta empreitada não pode ser conjugada na solidão do pronome “eu”.

Dentro da Universidade de Brasília, fui indicado ao Prof André Honor que me acompanhou em todo este processo, auxiliando-me no amadurecimento do pré-projeto, na atualização da linguagem para um trabalho de História Social, e esclarecimento com solicitude das dúvidas surgidas neste estudo. Processo que encontrou a sua maturação no rito da qualificação para continuidade da pesquisa. Esta etapa me trouxe novas categorias hermenêuticas ao problema investigado, e mostrou-se imprescindível, uma vez que não sou um puro-sangue da História. Até então, a minha formação deitava raízes na Teologia. E, embora tivesse feito alguns ensaios no campo da historiografia, tive de me aprimorar no ofício de historiador, dando-me conta de que, entre as exigências acadêmicas e o diálogo com os meus limites, encontrava-me na gradualidade de um processo. Este, no entanto, não foi o único desafio.

Ainda que se trate de um estudo no programa de pesquisa em História Social, o trabalho se revelou demasiado interdisciplinar. Fui obrigado a conhecer autores e

metodologias da História, do Direito, da Arte Sacra e da Teologia. Estas inteligências foram recepcionadas de diversos lugares: documentos jurídicos, bulas pontíficas, correspondências régias, historiografia antiga e nova, como também, dos professores dos componentes curriculares do mestrado, atuais pesquisadores do campo, colegas de mestrado e doutorado, entre outros. De modo que, este trabalho é resultado da contribuição de muitas inteligências históricas, antigas e novas, que contracenaram por mais de dois anos, neste estudo sobre a Legislação para Imaginária Sacra na América Portuguesa. Como reflete Michael de Certeau acerca do lugar social do autor na operação historiográfica, “é um sujeito plural que ‘sustenta’ o discurso” (2011, p.55). Prossegue o autor:

“A mediação desse “nós” elimina a alternativa que atribuiria à história ou a um indivíduo (o autor, sua filosofia pessoal etc.) ou a um sujeito global (o tempo, a sociedade etc.). Substitui a essas pretensões subjetivas ou a essas generalidades edificantes a positividade de um lugar onde o discurso se articula sem, entretanto, reduzir-se a ele” (2011, p.56).

Sendo assim, na construção desse texto busquei afastar-me do personalismo e da generalização de que poderia ser acusado no exercício historiográfico que produziu esta dissertação. Portanto, em respeito e deferência à comunidade científica, que com suas dúvidas e certezas contribuíram com este caminho, de agora em diante, deixo de falar em primeira pessoa do singular, e assumo a conjugação na segunda pessoa do plural. Certo de que a conjugação de um *sujeito plural* na narrativa historiográfica me parece mais apropriada, ela nos conduzirá deste momento até a conclusão desta dissertação.

O trabalho estuda a Legislação para a Imaginária Sacra, na América Portuguesa, no século dezoito. O que estava contido nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia não nos pareceu infenso das influências da jurisdição eclesiástica e do contexto baiano colonial. Investigamos também a jurisdição e o contexto. Posicionamo-los sob o signo da seguinte perquirição: Qual o papel exercido pela Legislação para Arte Sacra Imaginária, presente nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, nos propósitos do Governo Português e da Igreja Católica na América Portuguesa (Séc. XVIII)?

A metodologia qualitativa nos pareceu mais apropriada para a pesquisa sobre a legislação para imaginária sacra na América Portuguesa Setecentista. Fontes e categorias hermenêuticas nos conduziram num itinerário que envolveu uma exposição sobre a jurisdição eclesial temporal e espiritual e a eficácia do ordenamento jurídico-eclesiástico vigente, uma investigação sobre o processo de elaboração das constituições sinodais

adaptadas ao contexto sócio-religioso da América Portuguesa, e uma análise sobre o projeto de sociedade, partilhado entre a Sé Romana e a Coroa Lusa, para o qual foram constituídos jurisdição eclesial e instrumento jurídico, tudo isto, a partir da especificidade da imaginária sacra. Os dados foram coletados através de pesquisa documental e bibliográfica.

Para a parte documental desta pesquisa foi feito o levantamento da legislação sobre o tema da imaginária sacra presente nos decretos conciliares, ordenamentos jurídicos-eclesiásticos, atas do sínodo diocesano e correspondência entre o arcebispo metropolitano e o monarca português. Para a parte bibliográfica da pesquisa, foi feito o levantamento de materiais científicos (livros, artigos científicos, dissertações e teses), categorias de interpretação, conceitos e marcos teóricos de diversos autores relevantes para o desenvolvimento do estudo proposto.

Na parte de natureza documental dos dados, constaram como principais fontes dessa pesquisa as Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa (1656), as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707), Relação da Procissão e Sessão do Sínodo Diocesano (1707) e as Notícias do Arcebispado da Bahia para se poder suplicar a S. Magestade em favor do Culto Divino, e da Salvação das Almas (1712). Fonte importante para o entendimento do tema da imaginária sacra foram os Decretos do Concílio de Trento (1545 -63) e o conjunto das Bulas Pontifícias sobre o tema dos Direitos de Padroado (1420 – 1551).

Para a abordagem qualitativa da pesquisa obedecemos ao seguinte recorte: na amplidão dos decretos conciliares e ordenamentos jurídico-eclesiásticos, presentes nas fontes de pesquisa, destacamos os cânones referentes à arte sacra. A legislação para imaginária sacra lisboeta e brasílica foi considerada dentro das seguintes coordenadas geográficas e temporais, quais sejam, contexto sócio-religioso da América Portuguesa e o séc. XVIII, no qual foram elaboradas as constituições autóctones.

Nesse sentido, a pesquisa considerou na coleta dos dados, através da identificação e da classificação dos cânones referentes à arte sacra imaginária, presentes nos decretos do Concílio de Trento, nas Constituições Sinodais de Lisboa e nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Recolheu também os dados das bulas pontifícias referentes aos temas do exercício da jurisdição eclesiástica temporal e espiritual que se relacionaram diretamente ao escopo de estudo. E levantou os principais aspectos sócio-religiosos da Capitania da Bahia que se relacionaram às temáticas custodiadas pela legislação em estudo, apresentados em missiva ao monarca português pelo próprio

arcebispo metropolitano. Após a classificação e sistematização das informações, os dados receberam tratamento científico na medida em que foram analisados com o auxílio da bibliografia, de modo a averiguar a hipótese levantada no projeto de pesquisa.

A nossa confiança foi hipotecada na seguinte hipótese: a legislação para a produção da imaginária sacra, presente nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (séc. XVIII), serviu aos projetos de controle social do Governo Português e de expansão da fé cristã por parte da Igreja Católica, na América Portuguesa. Para averiguar a hipótese levantada, nos aproximamos das fontes pesquisadas a partir das seguintes categorias de análise e entendimento do problema: jurisdição, retórica e consciência. Essas categorias hermenêuticas foram consideradas como unidades históricas capazes de fazer articular os acontecimentos históricos aos fatos históricos¹ num discurso desdobrado dentro de um horizonte de sentido. “Com efeito, a escrita histórica compõe, com um conjunto coerente de grandes unidades, uma estrutura análoga à arquitetura de lugares e de personagens numa tragédia” (CERTEAU, 2011, p. 106). Sobre uma arquitetura histórica da Imaginária Sacra, que reúne fontes e categorias, no cenário do Império Português refletimos neste trabalho.

Segundo Manuel Hespanha (2015), entre os sécs. XV – XVIII, a jurisdição consistiu no poder dizer o direito e estabelecer a equidade, por parte de uma autoridade pública, dentro de delimitado contexto. A categoria mostrou-se necessária ao entendimento do uso legislativo da imaginária sacra, uma vez que, por Direitos de Padroado, as Conquistas Ultramarinas compunham a ambiência da jurisdição eclesial do Monarca Português, e através do instrumento jurídico-eclesiástico se exerceu a jurisdição eclesial na América Portuguesa.

Por sua vez, a exigência do entendimento da produção de novos efeitos jurídicos para imaginária sacra, pelos quais se pudessem exercer de modo mais apropriado a jurisdição eclesial para o contexto sócio-religioso da América Portuguesa, obrigou-nos recorrer ao conceito de retórica de João Adolfo Hansen. Segundo o historiador da literatura colonial (2013), nos diferentes gêneros literários, a retórica consiste no instrumento através do qual busca-se falar, ordenada e inventadamente, com o objetivo de produzir a persuasão. Compreender o meio pelo qual se readequou o texto do gênero

¹ Segundo Michael de Certeau, “o acontecimento é aquele que recorta, para que haja inteligibilidade; o fato histórico é aquele que preenche para que haja enunciados de sentido. O primeiro condiciona a organização do discurso; o segundo fornece os significantes, destinados a formar, de maneira narrativa, uma série de elementos significativos. Em suma, o primeiro articula, e o segundo soletra” (2011, p.104).

jurídico em vista da eficácia normativa à jurisdição e ao contexto, levou-nos a assumir a retórica como categoria hermenêutica da legislação autóctone da imaginária sacra.

A jurisdição eclesial e o jurídico-eclesiástico relacionaram-se conflitivamente em inúmeros aspectos do projeto de sociedade para a América Portuguesa, partilhado pela Santa Sé e Coroa Lusa. Com a oferta de Giuseppe Marcocci, servimo-nos da categoria de consciência para a hermenêutica do esforço de equação dos conflitos, entre poder secular e eclesiástico, entorno dos temas custodiados pela legislação da imaginária sacra no projeto de sociedade. Segundo o historiador político-cultural (2019), no âmbito jurídico-religioso do Império Português, a categoria da consciência tinha a incumbência de resolver os possíveis conflitos de interesses entre a política régia e a política eclesial.

Além destes autores e das suas categorias apresentadas, outros autores nos ajudaram no confronto de aspectos do tema na investigação. Para o aprofundamento das relações entre a Bahia Colonial e D. Sebastião Monteiro da Vide, nos auxiliaram Bruno Feitler (2010), Evergthon Sales (2010) e Cândido Costa e Silva (2000). Para o entendimento das relações entre Igreja Católica e Império Português, nos auxiliaram José Pedro Paiva (2011) e Alceu Kuhnen (2005). Para uma apropriação da relação entre as Reformas Religiosas e a Imaginária Sacra Hans Belting (2009), Vítor Serrão (2012) e Giuseppe Alberigo (2003). Para uma interpretação das vicissitudes da expansão da fé cristã católica nas Conquistas nos socorreu Adone Agnolin (2011), entre outros autores.

A análise dos dados à luz das categorias hermenêuticas e referenciais teóricos contribuiu significativamente para o desenvolvimento da última etapa desta investigação científica. O resultado deste esforço acadêmico foi estruturado nos três capítulos que compõem a presente dissertação.

No primeiro capítulo, apresentamos a evolução da compreensão dos Direitos de Padroado para o Império Português, que constituíram a jurisdição eclesial a partir da qual o Governo Luso exerceu certo grau de controle da Igreja Católica nas Conquistas Ultramarinas. Na altura do séc. XVIII, o Monarca Português já cumulava, através dos Direitos de Padroado Régio e Universal, a jurisdição eclesial temporal e espiritual na América Portuguesa. A jurisdição concedia ao Monarca Português direitos e obrigações junto a Igreja Católica nas Conquistas, entre elas, arrecadar dízimos, propagar a fé cristã, edificar igrejas, manter os edifícios de culto e clérigos seculares, e indicar bispos e clérigos para funções específicas.

A constituição da jurisdição, que tomamos em categoria hermenêutica, se configurou como um retrato da busca de autonomia da Coroa Lusa em relação à Santa Sé

nas Conquistas Portuguesas. Mas, observe-se que, embora a jurisdição eclesial estivesse nas mãos do Monarca Português, o meio pelo qual foi exercido o Direito de Padroado (edificar igrejas, propagar a fé...), foi apresentado pelo instrumento jurídico eclesiástico das constituições sinodais. Subjazia nesta relação de poderes seculares e eclesiásticos uma mútua interferência, que pontuavam aqui e acolá acordos e conflitos de interesses entorno do projeto de sociedade partilhado entre a Santa Sé e a Coroa Lusa.

Como é sabido, os ordenamentos jurídico-eclesiásticos traduziram os decretos do Concílio de Trento para os contextos locais dos arcebispados e bispados, que, no caso do nosso objeto de estudo, foi analisado a partir da imaginária sacra. De todo modo, até a chegada de D. Sebastião Monteiro da Vide, a Arquidiocese Metropolitana na América Portuguesa era governada através das Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa. Encontrou-a com este vínculo no tocante a aspectos da justiça eclesiástica, porque o Bispado da Bahia esteve em situação sufragânea ao Arcebispado de Lisboa até o ano de 1676.

Depois de realizadas visitas pastorais pela Capitania da Bahia, D. Sebastião Monteiro consolidou a percepção de que os desafios pastorais deviam-se aumentados pelas distâncias geográficas entre os párocos e os fiéis, pela ausência de edifícios de culto em ordem da proximidade gente dispersa, pela necessidade de mais párocos e meios para a educação cristã da comunidade crente, formada a partir de diversidade étnica, sendo a sua maioria de negros africanos, inseridos na condição de escravidão. Uma realidade a ser domesticada se impunha à instituição eclesial que pretendia responder-lhe as necessidades pastorais. No entanto, o ordenamento jurídico-eclesial lisboeta não dava conta da realidade sócio-religiosa mantida, por Direitos de Padroado, sob jurisdição eclesiástica temporal e espiritual do Monarca Português.

O ordenamento jurídico-eclesiástico vigente carecia de uma atualização de entendimento, a fim de que respondesse de modo adequado à jurisdição eclesial do Monarca Português e ao contexto apresentado pela América Portuguesa. As novas “constituições próprias” deste arcebispado precisariam dialogar com o complexo normativo social que plasmava a vida na América Portuguesa. Até porque “antes de mais, as normas jurídicas apenas podem ser entendidas se integradas nos complexos normativos que organizam a vida social. Neste sentido, o direito tem um sentido meramente relacional (ou contextual)” (HESPANHA, 2012, p.25).

No segundo capítulo averiguamos como o instrumento inadequado foi aprimorado ao contexto sócio-religioso que se pretendia regular. Para servirem de instrumento

apropriado ao exercício da jurisdição eclesial temporal e espiritual, as novas constituições do arcebispado precisaram considerar o contexto luso-americano com o qual estabeleceram relação. A construção do relacionamento entre contexto e normativa compreendeu um processo que envolveu a convocação de um Concílio Provincial, a instalação de um ato canônico-pastoral para elaboração da legislação e a constituição de relações jurídico-eclesiásticas específicas para esta finalidade.

Reconstituímos o roteiro ou mapa percorrido por D. Sebastião Monteiro no processo de negociação com pessoas, com contexto sócio-religioso e com projeto de sociedade almejado, em vista da elaboração do ordenamento jurídico-eclesiástico brasileiro. A utilização dos instrumentos de que dispôs o arcebispo canonista na concretização desta empreitada iniciou após as visitas pastorais e culminou na opção por um complexo aparelho canônico-pastoral, retomado na Igreja Católica após o Concílio de Trento, qual seja, o Concílio Provincial.

A utilização deste aparelho eclesiástico envolveu a convocação para o evento, conforme rito próprio, a preparação espiritual da sociedade eclesial local, a organização das equipes de trabalho, a apresentação dos referenciais teológicos, o encontro com os juízes, examinadores e procuradores sinodais até a ratificação das Constituições Primeiras. No itinerário de produção dos novos efeitos jurídicos, os padres sinodais serviram-se da técnica retórica como ferramenta discursiva em vista da eficácia normativa pretendida para a imaginária sacra.

A elaboração da normativa para imaginária sacra foi analisada à luz da categoria retórica aplicada ao sub gênero jurídico, nas expressões da mnemônica, mimese, emulação, alegoria, além dos preceitos da instituição retórica. Do ponto de vista temático, os cânones nos permitiram distingui-los nos seguintes tópicos: educação da comunidade crente, culto aos membros do hagiológico cristão e enfrentamento da reforma protestante, importância do culto eucarístico, excessos dos artífices, combate às práticas heterodoxas de fé e a visibilidade do sagrado fora dos edifícios de culto. O itinerário possibilitou a elaboração de um instrumento autóctone para o exercício da jurisdição eclesiástica temporal e espiritual, que é analisado no específico da produção da arte sacra imaginária na América Portuguesa, na medida em que contribuíram com um projeto de governo político e eclesial.

No terceiro capítulo, apresentamos as vicissitudes e limitações do projeto de sociedade para a Capitania da Bahia, partilhado entre a Coroa Lusa e a Sé Romana, a partir da imaginária sacra. A consagração de um instituto ao tema da consciência dentro

do Império Português, conhecida por Mesa de Consciência e Ordens, permitiu nova interferência da Igreja Católica num relacionamento pontuado por conflitos. Em vista desses, foi constituída a instância para iluminar as desordens seculares e religiosas no projeto de sociedade. Mas, não deixe-se de considerar que o desejo de autonomia da Coroa Lusa viu-se contido pela conveniência da diminuição da interferência da Santa Sé nos seus assuntos nas Conquistas.

O imbricamento entre política secular e teologia moral possibilitou a formação do sentido religioso do Império Português. Dada a importância, tomamos a consciência como categoria hermenêutica na conflituosa relação entre objetivos legislativos da imaginária sacra, jurisdição eclesial e o contexto sócio-religioso da Capitania da Bahia. Utilização que decorre do reconhecimento da importância da categoria da consciência e do sentido religioso produzido na criação de um cenário político e cultural comum, no qual a legislação para imaginária sacra exerceu o seu papel em vista de um projeto mais amplo de organização social.

Esta imposição e exigência contou, no âmbito jurídico-religioso, com o apoio de um rígido controle da imaginária sacra produzida como forma de custodiar o sentido religioso e a sua finalidade no projeto de sociedade para a América Portuguesa. O sistema criado envolveu inquisidores, procedimentos, dispositivos e penalidades aos que se distanciavam da normativa. O sistema de controle desenvolvido prestava serviço à jurisdição eclesial, e, ao seu modo, custodiava aspectos do projeto da sociedade luso-americana.

Cinco anos após a conclusão das Constituições Primeiras, D. Sebastião Monteiro foi obrigado a reconhecer os limites do projeto de sociedade para os quais foram constituídos jurisdição eclesial e instrumento jurídico. Viu-se obrigado a dialogar com os limites institucionais e atores do processo que exerciam influxo sob o alcance pensado, a partir da legislação, para a arquitetura e imaginária sacra na comunidade cristã da Sé Metropolitana da Bahia. Os limites do projeto reclamavam remédio diverso do aplicado pelo cura d'almas canonista no lugar de encontros e conflitos estabelecidos por jurídico e jurisdição na América Portuguesa.

Por fim, lugar social, sujeito plural, acontecimentos e fatos históricos, pergunta de investigação, estabelecimento das fontes e categorias de interpretação situam-se no interior de um discurso desdobrado por quase três anos de pesquisa. Esforço que nos deixa diante da seguinte pergunta: “O que é que o historiador fabrica quando se torna escritor? Seu próprio discurso deve revelá-lo” (CERTEAU, 2011, p.93). Para as mãos do/a leitor/a,

segue um estudo que almeja ser uma contribuição ao lado daquelas pesquisas já produzidas, e que, em meio a possibilidades interpretativas e reflexões, causou ocupação, exigência e cansaço além do imaginado.

1. Jurisdição Eclesiástica, Constituições Lisboetas e América Portuguesa

As coordenadas geográficas que direcionaram o caminho do cristianismo, em seu percurso temporal bimilenar, foram marcadas pelo signo de visibilidade do sagrado, a imagem. O percurso da religião cristã assumiu diferentes feições, conforme as compreensões eclesiais e antropológicas, no decurso temporal que encaminha o cristianismo do acontecimento pascal nas origens, para o acontecer escatológico, conclusão da caminhada humana, na perspectiva católica. No meio das contradições e ambiguidades protagonizadas pela instituição que lhe propunha, a imagem se configurou como um sinal do transcendente e do eterno no imanente e no tempo. Em diversos vértices do mapa da espacialidade e temporalidade cristã, o Cristianismo marcou a sua expansão no Ocidente através da visibilidade do sagrado instituída em cruzeiros, edifícios de culto, oratórios domésticos e nas esculturas dos membros do hagiológico que ocuparam espaços nas vidas pública e privada.

Um dos vértices paradoxais do Cristianismo no Ocidente situou-se no projeto histórico de expansão da fé cristã para a América Portuguesa. Em 25 de fevereiro de 1551, através da Bula *Super Specula Militantis Ecclesiae*, foi criado o Bispado da Bahia, delimitado por “cinquenta léguas² em longitude ao longo do mar” e “vinte³ em longitude perto da povoação como diocese” (KRIEGER, 2019, p. 34). Dois meses depois (01.05.1551) foi reaberta a segunda parte do Concílio de Trento, que prosseguiu no enfrentamento da iconoclasta Reforma Protestante, em matéria doutrinal e disciplinar. Durante a sua realização, foi acordado que a Sé Romana e a Coroa Lusitana trabalhariam em conjunto no Regime do Padroado, como definido pela *Bula Praeclara* (30. 12. 1551). Ainda que a bula não tenha sido um símbolo unívoco da pretendida convergência, se aproximavam com intenções e finalidades as instituições da Igreja Católica e do Governo Português no Novo Mundo.

Um dos objetos de aproximação dos interesses das duas instituições na América Portuguesa foi a população reunida, qual seja, os católicos advindos do Reino, os autóctones, aqui, encontrados, os africanos inseridos em regime de escravidão, os judeus convertidos e seus descendentes, na condição de cristãos novos, e indivíduos de outras naturalidades da Europa não-Íberica. Esta gente diversa, ajuntada na geografia eclesial

² Trezentos quilômetros.

³ Cento e vinte quilômetros.

brasílica, estavam sob a jurisdição eclesiástica temporal e espiritual do Monarca Português, a partir do ano de 1551. Importante esclarecer que “o sentido genérico de jurisdição era – como sugeria a própria palavra (*dictio iuris*) – o poder introduzido pela autoridade pública, que compreende a faculdade de dizer o direito e de estatuir a equidade (HESPANHA, 2015, Posição 1130). A jurisdição do Rei de Portugal para o ambiente eclesiástico foi exercida através da Mesa de Consciência e Ordens, órgão da administração central da Coroa Lusa criada em 1532.

Marcado por uma série de limites e impasses, o histórico processo colonizador na América Portuguesa serviu-se dos ordenamentos jurídicos eclesiásticos como balizador do exercício da aproximação de propósitos entre a Igreja Católica e o Governo Luso. “Mais do que regular o clero e os fiéis (...) regravam a vida em sociedade do país” (SENADO FEDERAL in. VIDE, Sebastião Monteiro, Constituições Primeiras, 2007, p.8). Entre os elementos regulamentadores das constituições jurídico-eclesiásticas, destacamos como nosso objeto de estudo a legislação para a visibilidade do sagrado na arquitetura e na arte sacra. Parte integrante de um sistema mais complexo, a normativa específica para a imaginária sacra contribuiu com o projeto e modelo da cristandade no ultramar português.

Importante registrar que ainda no ano de 1551, no Velho Mundo, a Igreja Católica lidava com a turbulência causada pelas Reformas Religiosas, num colorário de situações que iam da contestação dos dogmas de fé à destituição dos edifícios de culto. No campo específico da arquitetura e da arte sacra, os reformadores denunciavam o abuso religioso das imagens e relíquias, acusando a Igreja de idolatria e de simonia. Em lugares, como na região dos Países Baixos, o escarnecimento e a destruição da imaginária sacra constituiu a consolidação da Reforma Protestante. Hans Belting (2009, p.609) reflete que, por denúncia ou motejo, uma nova questão estava posta sobre a imagem, maior expressão da visibilidade do sagrado no Cristianismo Católico.

Para entender como (e se) as imagens foram pensadas no contexto americano é necessário compreender o percurso histórico que possibilitou a aproximação das direções de referência política e eclesiástica na bússola cristã, que será administrada pelos prepostos do Rei e Papa, na América Portuguesa. Demasiado importante para nossa pesquisa, as Constituições Primeiras de Lisboa apresentaram o “saber fazer”, a partir do qual foi concretizado o exercício da justiça temporal e espiritual para o ambiente

eclesiástico no ultramar português. No entanto, todo o empenho materializado em tratativas e ordenamentos jurídicos prosseguiu estrangeiro e alheios ao contexto sócio religioso apresentado pela América Portuguesa.

Acerca da necessidade de diálogo entre os ordenamentos jurídicos e os contextos locais, nos fala o jurista e historiador português, Manuel Hespanha (HESPANHA, 2012, p.15):

(...) o direito existe sempre em sociedade (situado, localizado) e que, seja qual for o modelo usado para descrever as suas relações com os contextos sociais (simbólicos, políticos, econômicos, etc.), as soluções jurídicas são sempre contingentes em relação a um dado envolvimento (ou ambiente). São, neste sentido, sempre locais.

As condições ambientais ultramarinas influenciaram a leitura de D. Sebastião Monteiro da Vide, arcebispo metropolitano da Bahia (Séc. XVIII), acerca do ordenamento jurídico-eclesiástico lisboeta. De fato, “as ditas Constituições de Lisboa se não podiam em muitas cousas acomodar a esta tão diversa Região” (VIDE, 2011, p.31), reconheceu o metropolitano da Igreja da Bahia. O contexto sociorreligioso das Conquistas Portuguesas e a solução jurídica das constituições lisboetas não equacionavam, nem para o Governo Português, nem para a Igreja Católica, em vista das soluções pastorais ao problema apresentado. Sem permanecer infenso à realidade social encontrada na América Portuguesa, outros caminhos jurídico-eclesiásticos foram intuídos pelo antístite do Reino de Portugal para cumprir os interesses da Sé Romana e do Estado Português.

1.1. Relações entre a Sé Romana e a Coroa Lusa para o Ultramar Português: regime de Padroado

Mais do que um mérito condigno. O direito de padroado ou *jus patronatus* eclesiástico antigo, que, concedia um direito honorífico e espiritual aos benfeitores da Igreja Católica, havia se transmutado em um instituto jurídico no séc. XV. Um histórico de patronatos concedidos à importantes fiéis leigos foi deixado por toda cristandade. Depois de alguns abusos, no contexto do Concílio Tridentino, a Igreja Católica reduziu e suprimiu a grande maioria dessas prerrogativas. Manteve apenas os direitos de padroado vinculados aos reis (régios) e de jurisdição temporal e espiritual (universais). O Direito de Padroado Régio e Universal, por sua vez, se desenvolveu de diferentes formas nas relações que os Estados estabeleceram com a Sé Romana, desde a reorganização que os papas reformadores ofereceram para este dispositivo jurídico no exercício dos seus pontificados, entre os séculos XI e XII até o século XV.

Diferentemente dos reis ibéricos, com os quais a Sé Romana estabeleceu o instituto jurídico do Real Patronato dos Reis Católicos sobre a Espanha e o *Real Patronato de las Indías* do ultramar espanhol, os Direitos de Padroado Régio e Universal foram constituídos de outra forma no Reino de Portugal. A Coroa Lusitana nunca arrogou para si as prerrogativas do *jus patronatus*, preferindo manter a autonomia dos arce/bispos e do colégio de cônegos que possuíam do direito de apresentação do candidato à antístite de uma arquidiocese. O governo português gozava apenas direitos de padroado menores, em igrejas, em abadias e novas dioceses⁴. Alceu Kuhnen (2005, p.43) afirma que, de parte da Sé Romana, existia a conveniência ao pedido dos monarcas acerca da confirmação de alguns clérigos no governo das arquidioceses, sem o reconhecido instituto jurídico.

No entanto, para adquirir influência nas decisões eclesiais nas Conquistas Portuguesas, restou como alternativa à Coroa Lusa a assimilação dos direitos de padroado da Ordem Militar Cristo. Até o ano de 1514, os Direitos de Padroado Ultramarino pertenciam à Ordem Militar de Cristo⁵, com a finalidade de reunir os privilégios e espólios

⁴ Como as dioceses de Ceuta, Tânger e Safim no continente africano.

⁵ A Ordem Militar de Cristo foi fundada, em 1319, pelo papa João XXII e por D. Dinis, rei de Portugal. Esta ordem religiosa militar recebeu por herança o patrimônio da Ordem dos Templários e o poder de jurisdição eclesiástica sobre as terras que conquistassem.

da extinta Ordem dos Templários⁶. Vencidos empenhos cruzadistas, as ordens militares receberam outras atribuições como encargos sociais, tutela de territórios e bens eclesiásticos. Quase um século depois, já se constatavam abusos na gestão administrativa e financeira dos bens patrimoniais que estavam sob os cuidados da Ordem Militar de Cristo.

A situação foi solucionada com a nomeação do mestre D. Henrique⁷ em 1420 como interventor régio da ordem militar. Tratou-se de um direito referente a jurisdição eclesiástica temporal da ordem militar. Foi-lhe entregue o direito de governar administrativamente os territórios e os rendimentos das igrejas, das capelas e das abadias. No mesmo 1420, foi nomeado também administrador e governador perpétuo da Ordem Militar de Cristo. Do ponto de vista administrativo, o *jus patronatus* da ordem militar estava vinculado ao monarca português e, por conseguinte, à Coroa Lusíada.

Quase uma vintena depois, o mesmo governador e a ordem receberam do rei D. Duarte doações das ilhas⁸ no ultramar português. Ao governador foram concedidos os direitos de posse e à ordem militar os direitos de jurisdição eclesiástica. No entanto, a incorporação dos direitos de posse à ordem militar prescindia de um rearranjo no seu estatuto jurídico, que só poderia ser conferida pela Sé Romana. Sendo assim, depois de inúmeros serviços prestados, por meio da bula *Etsi Suscepti* (09.01.1442), o Papa Eugênio IV ofereceu à Ordem Militar de Cristo a modificação jurídica que lhe permitiu receber o patrimônio. Na mesma bula, manteve o direito de jurisdição eclesiástica com as suas imunidades tributárias e privilégios sobre os bens móveis e imóveis das igrejas erguidas pelos primeiros cristãos nas ilhas mencionadas.

D. Henrique, o Duque de Viseu, fora nomeado ao cargo de Mestre da Ordem de Cristo por decisão da Santa Sé, para ser administrador das coisas espirituais e temporais da referida Ordem (...) Tanto ele, o Mestre e administrador, quanto a Milícia de Cristo com seus freires, podem ter a posse de terras, bens móveis e imóveis no Reino de Portugal, bem como receber a doação de outros lugares que cristãos queiram fazer à dita Ordem, também ilhas em mar oceânico, mantendo-as todas as doações novas sob as mesmas imunidades, liberalidades,

⁶ A Ordem dos Templários foi instituída no ano de 1118, e constituiu a primeira Ordem Religiosa Militar para o contexto das Cruzadas em Jerusalém (Israel). No ano de 1125 se instalaram em Portugal, aumentando nos anos posteriores o seu patrimônio e influência política. A Ordem dos Templários foi suprimida no ano de 1310 pelo Papa Clemente V.

⁷ Terceiro filho de D. João I (1385 – 1433).

⁸ Ilhas da Madeira, Porto Santo e Deserta.

privilégios e padroados que a Ordem já possuía (WITTE, 1953, p. 715 apud. In KUHNEN, 2005, p. 56).

Á concessão de território das ilhas mencionadas sucederam outras à ordem militar sem a devida regulamentação canônica da Sé Romana. A organização jurídica referente as novas doações só adquiriram novo passo importante, em 13 de março de 1456. Por meio da bula *Inter Caetera*, o Papa Calixto III regularizou e confirmou a jurisdição eclesiástica da Ordem Militar de Cristo sobre as regiões ultramarinas descobertas e a serem descobertas, sob forma não dependente de nenhuma diocese.

Ordenamos, estatuímos e decretamos, que a Ordem e Milícia de Cristo, possa reservar para si e que à ela pertença, a espiritualidade, a jurisdição ordinária omnimoda, o domínio e o poder em matéria espiritual, nas ditas ilhas, vilas, portos, terras e lugares adquiridos e a adquirir, desde o Cabo Bojador e Cabo Nao, decorrendo por toda a Guiné e por todas as plagas meridionais até as Índias. E já que todas estas ilhas, terras, e lugares conquistados e por conquistar, como estão fora de qualquer jurisdição episcopal, elas existem sob a forma de *nullius Dioecesis* (KUHNEN, 2005, p. 62).

Atente-se para o fato de que “a espiritualidade, a jurisdição ordinária omnimoda” concedida diz respeito à uma qualidade de atuação que abrange todos os modos de ser jurídico-eclesiásticos, o que significa que, ainda que sob a forma de *nullius Dioecesis*, a Ordem Militar de Cristo possuía, do ponto de vista eclesiástico, um exercício jurídico-eclesial semelhante ao de um bispo diocesano.

A complexidade também se refere à pessoa a quem se destina a concessão jurídica. O Papa Calixto III concedeu o *jus patronatus* à Ordem Militar de Cristo e não ao governador e administrador D. Henrique, qual seja, “estatuímos e decretamos, que a Ordem e Milícia de Cristo, possa reservar para si e que à ela pertença, a espiritualidade, a jurisdição ordinária omnimoda, o domínio e o poder em matéria espiritual” (KUHNEN, 2005, p. 62). Ou seja, ainda que o Papa Calixto tenha feito esta distinção jurídica, vinculando o direito de padroado à instituição e não à pessoa no exercício do cargo, a distinção esbarrou numa impossibilidade canônica.

Sendo D. Henrique a pessoa autorizada na administração e governo da Ordem Militar de Cristo, deveria ser ele o responsável pelo exercício da jurisdição eclesiástica espiritual (além da temporal). No entanto, as normas canônicas vigentes decretavam que a jurisdição espiritual de uma instituição eclesiástica deveria ser exercida por uma pessoa

investida de um dos graus⁹ das ordens sacras maiores, o que não era o caso de D. Henrique. Em virtude disto, foi decretado que o Prior Mor da Ordem Militar de Cristo pudesse exercer tal função.

O Prior Mor, pelo tempo que for da Ordem de Cristo, tem a faculdade livre e plena de conferir e dar a provisão aos titulares de todos e cada um dos benefícios eclesiásticos, com cura ou sem cura, seculares ou regulares, fundados ou instituídos, ou a fundar ou a instituir, e conferi-los sempre que no futuro vagar. Podem, ainda, proferir como o fazem os Ordinários em qualquer lugar, ordenando excomunhões, suspensões, interditos, e outras sentenças, censuras e penas. (KUHNNEN, 2005, p. 62).

Importante registrar que bula *Inter Caetera* salvaguardou duas prerrogativas para a ordem militar, quais sejam, a jurisdição eclesiástica espiritual provisória independente de diocese e a retenção dos rendimentos. A jurisdição *nullius dioecesis* possuiu um caráter provisório, enquanto não fosse erigido um bispado local, o que só foi concretizado em 1514, com a criação da Diocese de Funchal. De modo que, a retenção dos rendimentos oriundos da administração dos bens e dos dízimos eclesiásticos deveriam ser aplicados nos assuntos eclesiais das próprias Conquistas Portuguesas: manutenção dos clérigos seculares, atividades litúrgicas e sacramentais das paróquias, reformas dos edifícios de culto e novas instalações eclesiásticas. O acordo foi mantido para que existissem meios de exercer a jurisdição eclesiástica temporal.

A seu tempo, D. Henrique foi sucedido por outros interventores régios na governança da ordem militar até que foi operada uma nova mudança. Em 03 de maio de 1487, D. Manuel foi nomeado administrador e governador da ordem militar pelo Papa Inocêncio VIII. Com a nomeação de D. Manuel para Rei de Portugal, foi mantida sob seus cuidados a administração da Ordem Militar de Cristo, submetendo a jurisdição eclesiástica temporal à Coroa Lusíada. A implicação de fato gerou uma implicação de direito, assim como, a transformação da posse da jurisdição eclesiástica temporal em direitos de padroado régio (direito detido pelo rei).

⁹ A definição dos graus da ordem aconteceu no terceiro período do Concílio de Trento, no dia 15 de julho de 1563, na vigésima terceira sessão, sob o governo do papa Pio IV. Nesta oportunidade, conforme a tradição vivenciada desde muito no Cristianismo Católico, definiu as ordens maiores e menores desse sacramento, quais sejam, nas ordens maiores, o episcopado, o presbiterado e diaconado; nas ordens menores, o subdiácono, acólito, exorcista, leitor e o hostiário. Dentro da reflexão tridentina, o sacramento da ordem implica uma mudança de caráter, como o batismo e a confirmação, que não lhe permite encarar o exercício do sacerdócio como o cumprimento de uma função da qual pode ser destituído, conforme passou a acontecer dentro da vida cristã reformada.

Prosseguiram as mudanças que reuniram num único instituto as prerrogativas do direito de padroado régio e do direito de padroado universal. A transferência dos direitos de jurisdição espiritual para não-clérigos se deu com a publicação de duas bulas pontifícias, emitidas pelo Papa Leão X ao rei D. Manoel: *Pro excellenti* (1514) e *Praecelsae Devotionis* (1514). Estes direitos foram ratificados na bula *Dum fidei constantiam* (07/06/1514) pelo mesmo Papa Leão X. Por meio deles, o Monarca Português tinha o direito de apresentar candidatos às funções religiosas que estavam sob jurisdição eclesiástica espiritual da Ordem Militar de Cristo.

Ao Rei de Portugal e Algarve, e aos seus sucessores, por todo o tempo em que existirem, o direito de padroado e o direito de apresentar pessoas idôneas para ocupares todas as Igrejas e Benefício Eclesiástico, de qualquer qualidade que fossem, nas províncias, terras e lugares, conquistadas das mãos de infiéis, ou que viriam a ser conquistadas, cujas igrejas fossem recuperadas e eretas, ou viriam a ser recuperadas e eretas futuramente (KUHNNEN, 2005, p.92).

À medida dos avanços eclesiásticos com a criação de novos bispados nas áreas sob jurisdição *nullius dioecesis* da Ordem Militar de Cristo, outras reformulações foram feitas a fim de regulamentar a sua condição. De modo que, com a criação da Diocese de Funchal, o Papa Leão X retirou a jurisdição eclesiástica espiritual da Ordem de Cristo sobre o lugar, mantendo apenas a jurisdição eclesiástica temporal.

Alceu Kuhnen (2005, p.94) sinaliza que, a partir deste momento, a jurisdição eclesiástica espiritual foi exercida por dois graus de padroado, a saber, o Padroado do rei de Portugal, com o direito de apresentação dos bispos da metrópole e das colônias ultramarinas, e o Padroado do Mestre da Ordem de Cristo, com direito de apresentar candidatos às dignidades, canonicatos, prebendas, instâncias eclesiásticas menores. De modo que, na bula *Praecelsae Devotionis* (03/11/1514), o Papa Leão X retoma o conteúdo das bulas anteriores, concedidas ao Infante D. Henrique e à Ordem de Cristo, num único documento. Com as devidas harmonizações jurídicas, novamente, concedeu os direitos ao rei D. Manuel e seus sucessores do Padroado Ultramarino Régio e Universal. O Regime de Padroado atingiu a sua configuração quase completa.

Mais adiante, com a nomeação do monarca D. João III, o Papa Júlio III, por meio da bula¹⁰ *Praeclara Charissimi*, de 30 de dezembro de 1551, incorporou de modo

¹⁰ Alfim, as bulas pontifícias se tornaram um sufrágio jurídico de fundamental importância, uma vez que, permitia ao Monarca Português defender-se em plano internacional dos outros reis e príncipes católicos,

definitivo a Ordem Militar de Cristo à Coroa Lusitana. Com isto, o monarca português passou a ter definitivamente a jurisdição eclesiástica temporal e espiritual (universal) ultramarina, consolidando assim os Direitos de Padroado Régio e Universal. Transmitiu *perpetuamente* ao Governo Português os Direitos de Padroado Régio e Universal. Riolando Azzi (2001, p.20), registra que toda a primeira fase (colonial) da história da Igreja Católica na América Portuguesa decorrerá sob este regime. Alceu Kuhnen (2005, p.97) não deixa de sinalizar que, depois destas bulas, não houveram mais alterações significativas no regime do padroado, além de explicitações do que já fora estabelecido.

Tenhamos claro que, a prerrogativa da jurisdição eclesiástica temporal (fundar, construir e reparar igrejas, autorizar paróquias e recolher dízimos) foi exercida pelo Padroado Régio Ultramarino. No entanto, o “saber fazer” exigido para o cumprimento deste direito eclesiástico será apresentado pela Sé Romana, nos decretos conciliares tridentinos e nas constituições sinodais, desdobramentos locais do Concílio de Trento, no contexto mais amplo da Reforma Católica.

Centúria e meia mais tarde, D. Sebastião Monteiro encontrou os Direitos de Padroado Régio e Universal em posse do Governo Português, em virtude da mencionada transmissão perpétua favorecida pelo Papa Júlio III (*Praeclara Charissimi*). Sob os limites desse tratado internacional, o antístite português tratará com o monarca lusitano na ocasião de seu governo pastoral na Igreja da Bahia, para as quais foram elaboradas as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, nosso objeto de estudo.

quando desejam interferência de qualquer ordem nas suas jurisdições. Ademais, as bulas se tornaram o fundamento canônico da organização religiosa no ultramar português, entre os quais se incluem as terras brasílicas (KUHLEN, 2005, p.97).

1.2. Reforma Religiosa Católica e Constituições Lisboetas: Legislação para Imaginária Sacra

No dia 31 de outubro de 1517 em Wittenberg na Alemanha, a caminhada do Cristianismo no Ocidente assumiu direcionamento diverso do percorrido pela Igreja Católica na geografia eclesial europeia. A reação de Martinho Lutero¹¹ à proposta de venda das indulgências para reconstrução da Basílica de São Pedro, com a publicação das 95 teses na porta da igreja do Castelo de Wittenberg, não tardou envolver a Igreja Católica no Velho Mundo em um sem-número de situações que foram da contestação dos dogmas de fé à destituição dos edifícios de culto. “Eu não posso me retratar”, concluiu Lutero um ano depois, por carta enviada ao papa Leão X, através do padre Johan Staupitz, superior dos agostinianos (DELEMEAU, 1989, p.91). A situação serviu de estopim para o Protestantismo, que contestou os excessos da Igreja Católica e apresentou a proposta de reforma da vida cristã. As novas direções de referência que foram posicionadas diante dos cristãos europeus criaram, no séc. XVI, uma das maiores instabilidades, já, acontecidas no percurso bimilenar do Cristianismo Católico no Ocidente.

Três temas doutrinários da Reforma Protestante inauguraram um agir cristão diverso dos hábitos estabelecidos na cristandade católica: a justificação pela fé, o sacerdócio universal e a infalibilidade das Sagradas Escrituras. A refração das doutrinas mencionadas encontrou diferentes expressões no comportamento dos pastores e fiéis reformados. Na contestação à visibilidade do sagrado, foi reconhecida uma expressão simbólica apropriada para as mudanças desejadas no seio do Cristianismo Católico. “Fue la reforma general de la Iglesia lo que la convirtió [a imaginária] en el símbolo del cambio. La nueva doctrina se distanció de la antigua Iglesia papal”, afirma Hans Belting (BELTING, 2009, p. 609).

A Reforma Protestante consolidou o domínio da palavra, em detrimento dos demais signos da religião. Com a reforma da vida cristã, foi operacionalizado um deslocamento do lugar teológico da imagem para o lugar teológico da palavra. Destaque-se o fato de que a reflexão calvinista, segundo a qual a revelação do transcendente poderia ser encontrada, apenas, através da Palavra de Deus, ocasionou um problema de desemprego dos artistas, nos lugares da Europa em foi consolidada a Reforma Protestante,

¹¹ A resposta de Martinho Lutero frente à exigência de retratação das 95 teses, que contestavam a associação da venda das indulgências à reconstrução da Basílica de São Pedro, revelou-se como introdução à um corpo de reflexão que bifurcará o percurso do Cristianismo no Ocidente.

uma vez que o mercado secular não consumia os seus produtos artísticos na mesma velocidade que o mercado religioso, do qual demandavam o culto público nas igrejas, e o culto doméstico das relíquias ao qual a produção da imaginária se associara, através dos bustos relicários.

Nesse processo, também foi identificado a mudança do relacionamento do homem e da mulher do Deusesseis com a imagem, a partir da qual a imaginária deixou de ser considerada em sentido sacro, ou seja, para uso de culto, e passou a ser vista em sentido artístico. Se considerarmos a perspectiva do reformador de Wittenberg, observaremos que o sentido religioso da arte é preservado e até incentivado, mas, fora dos edifícios de culto onde poderiam ser utilizadas com finalidade ritual ou objeto de devoções particulares dos fiéis. A mesma tolerância não foi encontrada na perspectiva do reformador da Suíça.

A contestação dos fiéis reformados refratou-se nas imagens com a destituição da imaginária sacra das igrejas, zombamento da estatuária destinada ao culto e destruição da imaginária sacra. As posturas justificavam-se no esforço de retornar a vida cristã às origens, para uma experiência que desobrigava os fiéis de mediadores e dos meios que pudessem favorecer a salvação¹². “La autorrepresentación de los nuevos creyentes requería el rostro de una Iglesia anicónica. La purificación del templo de comerciantes y de imágenes debía restaurar el estado de una Iglesia primitiva que aún no se había desviado” (BELTING, 2009, p.609). A crítica¹³ à relação do cristianismo católico com os membros do hagiológico e com a representação imaginária se desenovelou numa nova postura eclesial, que condicionou a prática do culto e da produção de imagens.

Com a contribuição dos princípios doutrinários reformados e os seus desdobramentos no seio da gente fiel protestante, observamos três mudanças significativas dentro do tema da visibilidade do sagrado: a mudança da imagem para a palavra, o câmbio da imagem do sacramento e a mudança do sagrado para o artístico, sobretudo, nas regiões em que foi consolidada a Reforma Protestante. Neste trânsito, com

¹² A desobriga se amparava na compreensão de que a salvação passava unicamente pelo esforço do indivíduo e pela generosidade da graça de Deus.

¹³ Observamos que, num contexto em que a vida de fé estava imbricada com a vida em sociedade, a controvertida purificação dos templos se enfronta com o contexto político-social. Em muitos casos, os episódios eram protagonizados pelas massas da população, em outras pelos membros de uma cidade em confronto com os mosteiros e conventos proprietários de terras, e, em raras ocasiões, pelos próprios teólogos ou eclesiásticos convertidos. O gesto da destituição, ridicularização ou destruição possuía significado diverso, podendo referir-se à igreja local e romana, ao magistrado local ou aos grandes proprietários, conforme demonstrado acima.

a opção protestante na polaridade, que situou o cristão reformado entre a exatidão da palavra e a ambiguidade da imagem, definiu em seus começos a identidade do protestantismo que carecia de uma diferenciação também do ponto de vista estético, em vista da sua afirmação.

A relação estabelecida entre os fiéis cristãos e a imaginária sacra foi posta em questão, de modo que, houve a necessidade do reposicionamento católico sobre a relação entre a visibilidade do sagrado e a vida de fé cristã. Enfeixado com outros assuntos doutrinários, este tema reclamou uma reflexão antagônica do Catolicismo. Foi convocado um Concílio, que se configurou como o mais longo da história do Cristianismo Católico (1545 – 63), face as inúmeras interrupções sofridas durante a sua realização.

Ao todo, o Concílio de Trento realizou vinte e cinco sessões em três períodos de atividades, ao longo de dezoito anos. O primeiro período realizou dez sessões, entre 1545-47, sob o pontificado do papa Paulo III, o segundo período realizou seis sessões, entre os anos de 1551-52, sob o pontificado do papa Júlio III, e o terceiro período realizou nove sessões, entre os anos de 1562- 63, sob o governo do papa Pio IV. Convocado pelo papa Paulo III, o Concílio Tridentino reuniu, ao longo de sua história, três papas em diferentes pontificados, nove cardeais, trinta e nove arcebispos e patriarcas, duzentos e trinta e seis bispos e dezessete abades ou superiores gerais de ordens religiosas, considerando que o episcopado católico possuía à época cerca setecentos integrantes, sintetiza o historiador Giuseppe Alberigo (1993, p.285).

As reflexões do Concílio foram divididas em duas grandes linhas, doutrinárias e disciplinares. As *matérias doutrinárias* se tornaram uma resposta às teses protestantes, enquanto que as *matérias disciplinares* regulamentaram os excessos praticados pelos ministros ordenados ou com relação ao usufruto dos bens eclesiásticos. Em matérias doutrinárias¹⁴, definiu as Sagradas Escrituras, a Tradição e o Magistério da Igreja como

¹⁴ Tema doutrinário, refletido pelo Concílio Tridentino, demasiado importante para a nossa pesquisa, refere-se aos sacramentos, em virtude do espaço que lhes fora destinado no edifício de culto e da produção da imaginária referente. A partir da sétima sessão, ainda no primeiro período, o Concílio encarregou-se de tratar, quase completamente, acerca dos sacramentos, definindo os seus números em sete e apresentando a doutrina referente à cada um. É consabido que a proposta reformista desconsiderou a eficácia dos sacramentos por si mesmos, condicionando-os à fé de quem o recebe, de modo geral, mantendo apenas o Batismo e a Eucaristia sob outra perspectiva. De modo específico, sobre o sacramento da Eucaristia, o assunto foi tratado no segundo período conciliar, entre os anos 1550-1555, na décima terceira sessão, sob a presidência de um novo pontífice, papa Júlio III, no dia 11 de outubro de 1551.

Acerca do sacramento da Eucaristia, em síntese, se tratou da presença real de Jesus Cristo, a razão da instituição desse sacramento, da excelência da Eucaristia sobre os demais sacramentos, da transubstanciação, do culto e da veneração devidos ao Santíssimo Sacramento, da reserva eucarística e da

fontes da fé, estabeleceu os livros canônicos das Sagradas Escrituras, doutrina da graça, pecado e da salvação, o culto aos membros do hagiológico, determinou os sete sacramentos e o rito romano da missa que ficou conhecido como rito tridentino. Em matérias disciplinares, instituiu os ambientes de formação dos padres diocesanos, clarificou as atribuições dos bispos nas arquidioceses, impôs definitivamente o celibato clerical, redefiniu o uso das indulgências, orientou o usufruto religioso das relíquias e a produção da imaginária sacra.

No que diz respeito às imagens, os teólogos do Concílio viram-se diante do desafio de oferecer uma reflexão que recuperasse a relação entre liturgia e imaginária sacra, assim como, espaço sagrado e sacramentos, diante do apelo calvinista de que a Igreja pudesse retornar às origens sob o signo da “Palavra”. Os padres conciliares encontraram um caminho bifurcado de legitimação do culto relacionado à imaginária sacra. A Igreja católica podia sublimar o culto utilizando as imagens de modo meramente artístico, conforme a postura da Reforma Protestante, ou podiam forçá-lo face o uso de imagens milagrosas ao modo das relíquias, que por sua antiguidade resultavam convincentes. Os dois caminhos esculpiriam distintos futuros ao tema da imaginária sacra no seio do Cristianismo Católico. Segundo Hans Belting:

En uno de los casos, se dejaba en manos del arte la mediación de una idea sublimada de la imagen, que también hacían suya los teólogos. En el otro, se proclamaba la excepcionalidad de las antiguas imágenes, que por su misma fisonomía quedaban fuera del nuevo gusto artístico. En este segundo caso, el culto a la imagen en sentido tradicional no tenía validez para todas las imágenes, sino sólo para aquellas que procedían de otra era. (BELTING, 2009, p. 639).

O posicionamento dos padres conciliares sobre o bifurcado tema da visibilidade do sagrado no Cristianismo foi bastante protelado. Uma decisão só foi assumida na vigésima quinta sessão, a última do Concílio. Nos dias 3 e 4 de dezembro de 1563, o Concílio de Trento posicionou-se contra as denúncias dos abusos levantados pela Reforma Protestante, reafirmou a importância do culto aos membros do hagiológico cristão, e apresentou os princípios norteadores da produção da imaginária sacra. O decreto tridentino contemplou a mediação dos santos na vida de fé, o uso legítimo das relíquias e da imaginária, o culto de *latria* (Jesus Cristo), *hiperdulia* (Virgem Maria) e *dulia* (Santos),

condução do sacramento aos enfermos, assim como, da preparação dos fiéis para o recebimento da Eucaristia.

a educação cristã através das imagens e o controle da produção da estatuária sacra. Analisemos.

“Instruam diligentemente os fiéis, em primeiro lugar, acerca da intercessão dos Santos, sua invocação, a honra devida às relíquias e o uso legítimo das imagens” (DENZINGER, 2006, p.459). O tema fez com que o Concílio de Trento, através do decreto, vinculasse diretamente o exercício do ministério episcopal à instrução acerca do papel dos santos na economia da salvação, assim como, a promoção do culto das suas relíquias e do adequado uso da imaginária sacra. Doravante, o próprio bispo deveria assumir como parte integrante do ministério episcopal a instrução sobre o correto usufruto e a educação na fé no que toca a imaginária, dentro dos contextos locais.

“Ensinando-lhes que os Santos que reinam com Cristo oferecem a Deus as suas orações pelos homens” (DENZINGER, 2006, p.459). A primeira instrução se refere à comunhão dos bens espirituais da qual participam todos os cristãos, e da qual podem se beneficiar espiritualmente por meio da invocação, nas orações públicas e particulares. Participantes da comunhão dos bens espirituais são os membros do hagiológico cristão. Os santos possuem o poder espiritual de obter da parte de Deus graças para aqueles que a eles recorrem, uma vez que já participam, com Jesus Cristo, da vida do próprio Deus. Prossegue o Concílio, afirmando “que é bom e útil invocá-los suplicantes e recorrer às suas orações e a seu poder e auxílio, para obter benefícios de Deus por seu Filho Jesus Cristo, nosso Senhor, que é nosso único salvador e redentor (DENZINGER, 2006, p.459). Conclui contrapondo a Reforma Protestante:

(...) os que opinam impiamente os que negam a invocação dos Santos que gozam no céu a eterna felicidade, ou que afirmam que não rezam a homens ou que invocá-los para que rezem por cada um de nós é idolatria ou se opõe à palavra de Deus e é contrário à honra devida ao “único mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo” [cf. 1Tm 2,5], ou que é tolice rezar com palavras ou com a mente àqueles que reinam no céu. (DENZINGER, 2006, p.459)

A sessão conciliar prosseguiu num novo passo. Dentro do tema do culto referido aos santos, prescreveu acerca da importância e do usufruto religioso das relíquias na vida de fé da comunidade crente. “Devem ser venerados pelos fiéis os santos corpos dos santos mártires e dos outros que vivem com Cristo, que foram membros vivos do mesmo Cristo e templo do Espírito Santo (DENZINGER, 2006, p.459).

O tema das relíquias sagradas se relaciona diretamente com a produção da imaginária sacra, uma vez que, a partir desta forma de devoção iniciou-se a produção dos bustos relicários que serviam de custódia para os objetos sagrados dos membros do hagiológico. Sobre o assunto, contra a postura iconoclasta da Reforma Protestante, afirma o decreto conciliar:

Por isso, aqueles que afirmam que às relíquias dos santos não é devida veneração nem honra, ou que inutilmente os fiéis as honram como também a outros monumentos sagrados, e que em vão frequentam as memórias dos Santos para obter o seu auxílio, devem ser absolutamente condenados, como já outrora a Igreja os condenou e também agora os condena. (DENZINGER, 2006, p. 459 - 460).

Ao incentivar que se devam ter e conservar imagens de Jesus Cristo, da Virgem Maria e dos santos, bem como, lhes prestar o culto esperado, o Concílio de Trento não deixou de advertir os bispos acerca do risco dos fiéis incorrerem em idolatria. “não por crer que lhes seja inerente alguma divindade ou poder que justifique tal culto, ou porque se deva pedir alguma coisa a essas imagens ou depositar confiança nelas como antigamente faziam os pagãos, que punham sua esperança nos ídolos” (DENZINGER, 2006, p.460). O decreto chega ao ponto de descrever a prática idolátrica censurada. Menciona as súplicas e petições dirigidas às imagens e o depósito da confiança que deve ser direcionado ao arquétipo sagrado e não à imagem que lhe representa. Conclui, corrigindo a prática heterodoxa da fé, “mas porque a honra prestada a elas se refere aos protótipos que representam” (DENZINGER, 2006, p. 460). Todo esforço gira em torno da incisiva necessidade de separar a prática idolátrica do usufruto da imaginária sacra.

A última sessão conciliar não deixou de refletir sobre a relação entre arte sacra e educação cristã. Solicitou aos arcebispos que incentivassem a produção da representação de Cristo e dos membros do hagiológico, sobretudo, os que se referem aos artigos da fé, como modo de transmissão da fé cristã e de educação do *modus vivendi* da gente fiel. “Para que agradeçam a Deus por eles e modelem a vida e os costumes à imitação dos Santos e sejam incentivados a adorar e amar a Deus e a cultivar a piedade” (DENZINGER, 2006, p. 460). A produção da imaginária sacra possuirá um papel fundamental na Reforma Católica que foi iniciada com o Concílio de Trento, uma vez que, por seus critérios de produção serão custodiadas matérias doutrinárias tridentinas, e, através dos objetos produzidos será educada na fé cristã católica a gente fiel, no modelo de sociedade da cristandade.

“Os bispos ensinem diligentemente que, por meio das histórias referentes aos mistérios da nossa redenção, expressas em pinturas ou de outros modos, o povo é instruído e confirmado na comemoração e na assídua contemplação dos artigos da fé” (DENZIGER, 2006, p. 460). O assunto é considerado de tal forma relevante que o Concílio de Trento reitera a vinculação da tarefa de ensinar dos bispos à educação dos mistérios centrais da fé cristã, através das representações de arte sacra imaginária que foram abolidas em alguns segmentos da Reforma Protestante. Além deste esforço do ministério episcopal, o Concílio reconhece que as imagens sacras possuem, por si só, uma contribuição pedagógica salutar à justificação do fiel, que deve se esforçar na cooperação com a graça de Deus recebida, pelos méritos redentores de Jesus Cristo, em vista da sua salvação.

e que de todas as sagradas imagens tira grande fruto, não só porque o povo recorda os benefícios e os dons que lhe foram conferidos por Cristo, mas também porque entram pelos olhos dos fiéis os milagres e os exemplos salutareos de Deus por intermédio dos Santos (DENZIGER, 2006, p. 460).

O incentivo tridentino acerca do papel pedagógico da imaginária prossegue incluindo no decreto conciliar algumas advertências, que precisam ser analisadas amiúde. “Se nestas práticas santas e salutareas se tiverem difundido abusos, o santo Sínodo deseja ardentemente eliminá-los” (DENZIGER, 2006, p. 460). A primeira observação do concílio alerta os bispos para o risco de abusos na produção da imaginária sacra produzida. O termo abuso é empregado no decreto de modo amplo, referindo-se tanto ao uso incorreto nas práticas devocionais e nos atos de culto, quanto aos excessos cometidos na retratação do arquétipo sagrado que lhe inspira.

O alcance do termo abuso é desdobrado e esclarecido nas observações seguintes ao falar-nos das imagens de falso dogma e das ocasiões de perigoso erro. “De modo que não sejam erigidas imagens que favoreçam doutrinas errôneas e para as pessoas simples sejam ocasião de algum erro perigoso” (DENZIGER, 2006, p. 460). Os falsos dogmas mencionados se referem às heresias combatidas ao longo da história do Cristianismo Católico, a saber, destacamos as principais, o pelagianismo, o gnóstico-maniqueísmo, o alumbranismo, o nestorianismo e o arianismo. Na mesma perspectiva, a expressão “perigoso erro” se direciona aos juízos em desacordo com as verdades da fé, aos quais estão mais submetidos aqueles que se encontram distantes geograficamente dos representantes eclesiásticos, custodiadores da ortodoxia da fé.

A sessão conciliar conclui advertindo os bispos acerca da idolatria entre os pobres. No caso das produções artísticas serem feitas pela população que não goza do conhecimento das matérias doutrinárias, os bispos devem esclarecer que nelas não se encontra a presença da divindade que representam.

Se eventualmente forem expressas e figuradas histórias e narrativas da Sagrada Escritura, como convém ao povo pouco instruído, ensine-se-lhe que nem por isso representam a divindade, como se esta pudesse ser vista com os olhos do corpo ou expressa em cores ou figuras. (DENZIGER, 2006, p. 460).

O decreto tridentino ordena a completa eliminação das obras distantes do proposto. Em virtude disto, concluímos que as censuras impostas, as medidas de controle e o empenho dos tratadistas como Gabriele Paleotti, Carlo Borromeu e Leon Batisti, esforçaram-se pela consolidação de um programa estético que padronizasse a iconografia no mundo católico.

O papa Pio IV sancionou as diretrizes do Concílio de Trento, no ano de 1564. Desta feita, as reflexões conciliares foram adequadas aos contextos locais através dos Sínodos Diocesanos e da elaboração das Constituições Sinodais¹⁵. Évora, Lisboa e Porto não tardaram elaborar os seus ordenamentos jurídico-eclesiásticos. Em pouco mais de vinte anos, existiam nestes arce/bispados do Reino de Portugal as Constituições Synodales do Arcebispado de Évora (1565), as Constituições Extraugantes Primeyras do

¹⁵ Embora não trate do nosso objeto de estudo, consideramos pertinente incluir uma nota acerca da relação entre o Concílio e a Arquitetura Sacra, em virtude da relação com o objeto de estudo. Com o que diz respeito à matéria arquitetônica, o Concílio de Trento não se ocupou explicitamente. O desdobramento da sua reflexão neste campo se deu através da contribuição do Cardeal Carlos Borromeu (1538 – 84), após deixar a sua função de Secretário de Estado do Vaticano. Expomos, aqui, em virtude da sua importância para o lugar que assumirá o culto eucarístico na vida da comunidade crente, após o Concílio de Trento. Em 1577, no exercício do episcopado em Milão, foi escrita a obra *De Fabrica Ecclesiae*, com orientações específicas acerca da arquitetura das igrejas, conforme a inspiração tridentina. Importante observar que, na ausência de disposições conciliares sobre o assunto, a obra do Cardeal Borromeu se tornou a principal referência da arquitetura sacra tridentina para os cânones das Constituições Sinodais nos arcebispados da Metrópole e do ultramar português. Em sua obra, Carlos Borromeu não se ocupará do estilo ou decoração interna do edifício de culto, mas se ocupará da funcionalidade da arquitetura sacra. Segundo o *De Fabrica Ecclesiae*, a igreja deve ficar isolada, num lugar elevado, afastada de residências e lugares barulhentos. Recomenda-se que a planta da igreja deve ser feita em formato de cruz latina, como a mais apropriada ao culto cristão, diferente da planta centralizada proposta pelo Renascimento. Propõe que o tamanho da Igreja deva ser apropriado à comunidade local, chegando ao ponto de sugerir, até mesmo, um espaço mínimo de um côvado e oito onças por pessoa. Recomenda, ainda, que as portas sejam emolduradas por uma arquitrave, conforme as antigas basílicas romanas, evitando o arco presente nas portas “pagãs” da urbe. Considera que referências aos santos e Nossa Senhora, estejam no frontispício da igreja, onde são empregados materiais mais nobres e a visibilidade aos transeuntes é maior. Na parte interna, reforça a importância e centralidade da Eucaristia, oferece instruções precisas sobre o lugar do tabernáculo, dentro do edifício de culto, que deveria ficar em ordem de proximidade do altar mor, ao seu lado. A continuidade destes esforços conciliares no âmbito da arquitetura dos edifícios de culto e da arte sacra, desenvolveu-se nos âmbitos locais dos arcebispados, por meio das Constituições Sinodais.

Arcebispado de Lisboa (1588), as Constituições Synodais do Bispado do Porto (1585). Mais adiante, também constituíram as suas os arcebispos de Braga e Coimbra, com os seguintes textos Constituições do Arcebispado de Braga (1639) e as Constituições Synodales do Bispado de Coimbra (1639).

“Para o governo universal da Igreja no espiritual e no temporal (...) quiseram que Arcebispos, e Bispos tivessem poder, e obrigação de fazer leys, e constituições synodales, para o governo particular de suas Igrejas, e Dioceses” (CUNHA, 1656, p.2). Desdobramento do Concílio de Trento (1545 – 63), num contexto local, foram as Constituições Synodales do Arcebispado de Lisboa. Amalgamados, as Constituições Lisboetas e os decretos do Concílio de Trento constituíram a direção de referência eclesial para o projeto da cristandade no Reino e nas conquistas.

Produzidas a partir dos sínodos diocesanos, as constituições sinodais foram documentos jurídico-eclesiais que balizaram canonicamente a administração eclesiástica nos âmbitos espirituais e temporais, a partir das quais deveriam performar os patronos, fiéis leigos, religiosos regulares e seculares. O sínodo diocesano, por sua vez, foi um dispositivo reafirmado pelo Concílio de Trento para publicidade e atualização disciplinar da normativa tridentina e canônica à realidade local, como bem se observa na introdução do próprio texto.

(...)são obrigados os arcebispos e bispos a celebrar Synodo Diocesano em suas Dioceses cada anno para bom governo de suas Igrejas, reformação dos costumes, composição e determinação de controvérsias, publicação dos Decretos feitos nos Concílios Provinciais, e para o mais estatuído no Direito Canônico (CUNHA, 1656, p.5).

D. Rodrigo da Cunha, arcebispo de Lisboa, ao convocar o Sínodo Diocesano, em 1640, listou os tópicos sobre os quais deveriam se informar os participantes, assim como, apresentou a relação de informações a serem levadas ao evento eclesiástico. Os párocos e as pessoas constituídas testemunhas sinodais possuíam a tarefa de apresentar as informações solicitadas, a fim de que não escapasse nenhum dado considerado necessário. No tocante ao objeto do nosso estudo, destacamos: “e dos Templos, e Igrejas, se tem o necessário para o seu serviço, assim de ornamentos, como do mais: e se tem necessidade de reparo, ou de reedificação (...) E de tudo o sobredito tragam relação, e informação para no-la darem de palavra e por escrito” (CUNHA, 1656, p.6).

Seja observado que detrás desta inquirição subjaz o esforço de responder aos desafios encontrados na prática pastoral, subsidiando com informações os patronos responsáveis pela jurisdição temporal das paróquias e capelarias do arcebispado. De modo que, o Sínodo se constituía de um dispositivo eclesial no qual se fomentava a aplicação teórica dos decretos tridentinos aos problemas identificados na prática pastoral, como também, dele se serviam os bispos para mapear a situação dos edifícios de culto situados dentro de determinadas circunscrições. Deste esforço, resultavam as Constituições Sinodais que eram atualizadas sempre que necessário.

É pertinente ao nosso estudo analisarmos a legislação jurídico-eclesial lisboeta, por ser o Bispado da Bahia sufragâneo ao Arcebispado de Lisboa até se tornar Sede Metropolitana e Primacial do Brasil, em 1676. Embora a primeira edição tenha sido publicada em 1588, utilizaremos como fonte do nosso estudo a edição organizada pelo Arcebispo de Lisboa, D. Rodrigo da Cunha, escrita no sínodo realizado em 30 de maio de 1640, entre as solenidades da Páscoa e Pentecostes, e publicada em 1656.

Diluídas no extenso documento, as principais diretrizes acerca da imaginária sacra estão contidas nos Livros I e IV das Constituições Sinodais de Lisboa¹⁶. Para este estudo, delimitaremos a abordagem aos objetos da arte sacra imaginária que possuem vinculação direta com os temas debatidos no Concílio Tridentino, quais sejam, as relíquias e os bustos relicários, os sacrários do culto eucarístico, a imaginária sacra e a disposição das imagens nos altares conforme a sua importância na economia salvífica.

O Livro I, título V, decreto I, inciso IV, do ordenamento lisboeta constam as orientações de “como devem ser adoradas e veneradas as imagens, e que se pintem, e laurem decentemente, com forma de sanctidade, e se não possam por nas Igrejas e Altares, sem licença nossa, ou do nosso Provisor” (CUNHA, 1656, p.19). Logo de início, atente-se para o fato de que as legislações vinculam a feitura da imaginária, o culto que lhe será destinado e as medidas de controle. A peças da arte sacra destinada ao culto de *latria* ou *hiperdulia* e *dulia* deveriam ser feitas com as características virtuosas exteriores daqueles

¹⁶ Para este estudo, não abordaremos mais as matérias doutrinárias apresentados nos decretos tridentinos, mas versaremos acerca do desenvolvimento das matérias disciplinares que envolvem a produção da imaginária sacra, uma vez que não existem alterações em matéria de doutrina nas constituições sinodais. Os temas da justificação, das fontes da fé, da *latria* (culto a Jesus Cristo), *hiperdulia* (culto à Virgem Maria) e *dulia* (culto aos Anjos e Santos), do sacerdócio hierárquico e dos sacramentos serão tratados na medida em que influenciarem a legislação da imaginária sacra. Também, neste sentido,

que participam da vida de Deus, e, apenas, deveriam ser apresentadas ao público após a licença do arcebispo ou pessoa autorizada.

A primeira orientação refere-se à especificidade da arte sacra produzida. No vasto campo da arte sacra, as reproduções dos santos deveriam ser feitas em pintura ou escultura. “Por tanto mandamos que as ditas Images, ou seião de pintura, ou escultura, se faça a mesma veneração que aos originaes, e significados que representam, não se atribuindo as mesmas Imagens em sy dignidade alguma, senão so aos prototypos, que significao” (CUNHA, 1656, p.19). O cânon prossegue com duas outras orientações, a saber, que o culto fomentado pela imaginária seja o mesmo que destinado ao original que lhe inspira, e que, quanto ao significado religioso que a arte sacra produzida representa não seja diferente do significado apresentado pelo seu arquétipo sagrado. E, mais do que isso, afasta a possibilidade da idolatria ao sinalizar que a dignidade é do protótipo que inspirou a obra e não da imagem em si.

As recomendações prosseguem orientando que a estatuária e pintura devem ser ornamentadas com decoro e respeito, externalizando as virtudes que caracterizam a vida de santidade do membro do hagiológico cristão. Estas virtudes devem estar expressas no rosto, na posição do corpo e nas vestimentas, de modo que, quando estivesse diante da imagem, a gente fiel não tivesse condições de mudar o pensamento face a representação do protótipo religioso.

E pore encarregamos que as taes Images, e pinturas se laurem, ou pintem com a decência, e forma de sanctidade, devida aos originaes, fazendose o rosto, e habito, ornato e forma do corpo, de maneira q se no de occasia a se mover com a vista delas outra representação ao pesameto (CUNHA, 1656, p.19).

Embora não seja sinalizado um estilo artístico específico, como sendo o mais apropriado para o fomento da veneração e da adoração devida aos protótipos religiosos representados, a legislação canônica prescrevia que a produção da imaginária deveria estar à serviço do convencimento com relação à vida de santidade dos membros do hagiológico e com relação aos movimentos da interioridade do fiel que caracterizarão posteriormente a espiritualidade devota e comportamento social.

O ordenamento prossegue com medidas de controle da produção imaginária: as imagens de culto público não podiam ganhar publicidade, antes de serem vistas e aprovadas pelo pároco, ainda que se tratassem de uma produção imaginária dos membros

do hagiológico a que se estavam acostumados fazer. Sendo uma produção artística incomum, pelas inspirações, feições ou indumentárias, e, ainda que produzidas para serem instaladas fora de um edifício de culto, em outro espaço eclesiástico, não poderão ganhar divulgação sem a prévia autorização especial do antístite ou pessoa eclesiástica autorizada. Seja observado que, além dos bispos, existiam no Arcebispado de Lisboa, figuras intermediárias de inquirição para estes casos, quais sejam, o pároco, autoridade eclesiástica dentro de determinada circunscrição geográfica, e o provisor, magistrado eclesiástico que coadjuvava o bispo em situações específicas.

E para assi se cuprir, e guardar se não poderam pór nos altares, se primeiro sere vistas, e aprovadas pelos Parochos, q darão primeiro cota a nosso provisor, ainda q sejam images ordinárias, e pinturas de N. S. e dos Sactos q commumete se costumao fazer, e pintar. E sendo algumas extraordinárias, se não poderão pòr em Igreja, ou outro lugar, ainda que seja izento, sem a aprovação nossa especial” (CUNHA, 1656, p.18 - 19).

Havia ainda uma legislação para o caso das pinturas ou imaginária sacra produzida em desacordo com a vida de santidade do membro do hagiológico que lhe inspirava, por imperícia do artista ou motivos alheios à sua vontade. Nestas situações, os párocos precisavam dar conhecimento ao bispo, a fim de que, coadjuvado por um conselho de pessoas que gozassem de conhecimento e piedade religiosa, pudessem emitir juízo necessário ao caso. O parecer já possuía duas sentenças pré-estabelecidas, quais sejam, retirar de todo a imagem do edifício de culto ou alterá-las por emenda ou mutilação, refazendo-a como lhes parecesse apropriado, de modo à evitar o desconforto institucional prescrito acima.

E, havendo alguas já pintadas, e feitas, nas quais por imperícia dos officiaes, ou por outra razão esteja pintada, ou esculpida algua cousa indecente, os Parochos nolo farão a saber, pera que com o conselho de pessoas doctas, e pias, ou as mandem tirar de todo, ou emmendallas na forma que parecer (CUNHA, 1656, p.19).

O Livro I, título V, decreto II das Constituições Sinodais de Lisboa prescrevem acerca do usufruto das relíquias dos santos, à qual oferecemos destaque em virtude da produção dos bustos relicários, custódias dos restos mortais dos santos. “E seus sagrados corpos, que nesta vida forao templos do Spiritu Sancto, e suas sanctas Reliquias devem também ser veneradas e, reverenciadas, como tudo dispoem o Sagrado Concilio Tridentino” (CUNHA, 1656, p.18).

O primeiro destaque com relação ao uso das relíquias se deve à reserva de objetos e espaços que possam acolhê-las com o zelo e reverência devidas ao seu aspecto sagrado. “Em razão da veneração, e culto que se deve às relíquias dos Sanctos. Ordenamos que estejam postas em engastes, vasos, relicários, e guardadas em lugares tão decentes como convem” (CUNHA, 1656, p.18). A deferência aos relicários deve-se à proteção que eles oferecem a objetos sagrados que suscitam a veneração dos fiéis. Neste sentido, o relicário não se trata de receptáculo comum, mas também não possui a extraordinariedade de um sacrário, que tem a finalidade de custodiar as espécies sagradas do Corpo de Cristo.

O reconhecimento da importância das relíquias na vida de fé cristã católica, não vem desacompanhado da advertência sobre os riscos de abusos por exposição frequente, idolatria ou, mesmo, simonia. As observações acerca dos riscos provenientes de ganho ou esmola devem-se aos abusos conhecidos e praticados no final da Idade Média, que desovelaram na proposta de reforma da vida cristã, promovida pelo Protestantismo.

Em razão da veneração, & culto que se deve às reliquias, (...) mostrarse hão aos fieis Christãos, & se darão a beijar com o intento sòmente, & fim de piedade, & devação & não de ganho, & interesse de esmolas. E pera se isto evitar, se não mostrarám, nem exporão frequentemente, senão nos dias de suas festas, & em outras principaes (CUNHA, 1656, p.18).

Opção assumida pelo Concílio de Trento, a Reforma Católica também propôs o culto aos santos através das relíquias a fim de favorecer um retorno às origens sob a perspectiva católica, em contraposição à proposta reformista calvinista que reclamava um retorno às origens, unicamente, através do contato com as Sagradas Escrituras. Observe-se que o culto às relíquias também foi rerepresentado aos fiéis como forma de aclimatar a recuperação da importância dos lugares paleo-cristãos, ou como meio de aproximar o cristianismo primitivo dos lugares de expansão da fé cristã, ao largo dessa geografia cristã inicial. Num único empenho se alcançavam dois propósitos através do usufruto das relíquias, a promoção da veneração aos santos e o retorno às origens do cristianismo primitivo.

Com relação à reprodução imaginária do Cordeiro de Deus, imagem simbólica, de Jesus Cristo, possuem as Constituições Lisboetas uma orientação particular. O ordenamento não propõe nenhuma pintura além da cor natural, nem, além disto, ornamentos excessivos à exemplo dos douramentos, ou artifícios de iluminação utilizados para oferecer relevo à obra retratada. Normalmente, eram instalados nos sacrários ou

altares que lhe faziam referência, em virtude do espaço reservado ao Sacramento da Eucaristia.

No que toca ao Agnus Dei. Mandamos que se guarde o motu próprio do Papa Gregório XIII, de memória, passado sobre eles, não se fazendo senão com a sua própria cor natural, sem nenhum gênero de pintura, ou illuminacao ou ouro” (CUNHA, 1656, p.18).

No mesmo Livro I das Constituições Sinodais de Lisboa, título IX, decreto V, encontramos orientações acerca dos sacrários. A descrição amiúde oferecida pela Constituição Sinodal acerca da confecção do sacrário permite-nos entrever a centralidade que o culto eucarístico assumiu na vida cristã e no edifício de culto, após o Concílio Tridentino. “o Sacrario será lavrado ao menos de páo, & dourado todo por fóra, podendo ser ou ao menos pintado; & por dentro será forrado de setim, tafetá, ou outra seda carmesim, & terá porta com fechadura, & chave de fecho mourisco dourado também” (...) (CUNHA, 1656, p.57). As observações acerca da confecção do sacrário merecem consideração amiúde.

Internamente, o sacrário deveria ser forrado por tecidos de seda, preferencialmente, setim ou tafetá, na cor carmesim. A cor carmesim, vermelho forte e profundo, faz referência ao sacrifício cruento, de derramamento de sangue, mediante o qual, Jesus Cristo realizou o seu sacrifício na cruz. Em virtude do sacrifício cruento, no legou de modo antecipado, na Última Ceia, o sacrifício incruento, qual seja, a Eucaristia que é custodiada no objeto.

A segunda observação concentra-se no aspecto exterior do sacrário. Primeiramente, falemos acerca do material com o qual deveria ser produzido o tabernáculo. Por se tratar de um dos principais objetos dentro do edifício de culto, na ausência de materiais mais sofisticados como mármore ou ouro, o sacrário deveria ser esculpido todo em madeira. Externamente, todo objeto deveria receber um douramento que caracterizaria o seu valor, entre os outros objetos sagrados dentro do edifício de culto. Ademais, o douramento dentro do edifício de culto faz referência à glória de Deus da qual já participa Jesus Cristo, com o corpo glorioso, nova realidade do Cristo, após os episódios da sua Paixão e Morte.

Alguns aspectos precisam ser observados acerca desta orientação para o sacrário. A primeira delas diz respeito à própria feitura do objeto. O material empregado, as cores

escolhidas e os tecidos revestidos possuem uma finalidade pedagógica: apresentar sinais que reproduzam os mistérios da entrega de Cristo na Cruz, misticamente, antecipados na Última Ceia e atualizados pelo sacerdote em cada celebração da Eucaristia. O segundo aspecto diz-nos acerca da construção de certa gramática iconográfica, padronizando no arcebispado e nas regiões sufragâneas a produção da imaginária acerca da Eucaristia, na perspectiva fomentada pelo Concílio de Trento em resposta à Reforma Protestante, que apresentou outras perspectivas à Eucaristia como sacramento. Observemos, ainda que, o decreto sinodal corrobora com a importância oferecida pelo Cardeal Carlos Borromeu ao indicar, no *De Fabrica Ecclesiae*, que o sacrário ocupe lugar de relevância, dentro da Igreja, ao lado do altar mor.

Além deste tema, parece-nos relevante para este estudo analisar o livro IV, título I, decreto I, que versa acerca da “Dos Retabulos, & Imagens, que se poderám pòr nas Igrejas, & Altares”. O decreto sinodal ordena que, a partir daquele momento, a imaginária sacra produzida para o edifício de culto passasse a ser de vulto, pintada ou estofada. De modo que, em virtude da decência, não se fizessem mais imagens sacras de roca ou de vestir, bastante usadas nos ritos processionais (CUNHA, 1656, p.333). A medida intenta coordenar a produção imaginária sacra, muitas vezes, feitas ao gosto do encomendante ou do artista, quando não em desacordo à vida do retratado. Embora nesse caso específico, as imagens mencionadas sejam as processionais, portanto, solicitadas pela comunidade crente. No entanto, este tipo de imagem pedia um zelo maior fora do contexto processional, nos lugares de guardar ou nas ocasiões de vestir, quando as representações dos membros do hagiológico ficavam desnudas.

A Constituição Sinodal de Lisboa em conformidade com a doutrina tridentina, ainda prescreve, em mesma página, ao estabelecer a disposição das imagens no edifício de culto, o culto de *latria* (Jesus Cristo), *hiperdulia* (Virgem Maria) e *dulia* (Santos), segundo a ordem de importância na fé cristã católica, sem desconsiderar o papel da Virgem Maria e dos Santos na economia da salvação.

(...) declaramos que sempre as de Christo nosso Senhor devem preceder a todas, & estar no melhor lugar, & logo as da Virgem Nossa Senhora, & depois as dos Principes dos Apostolos. E a do Sancto Patrão ou Titular da Igreja, terá o primeiro, & o melhor lugar, quando no mesmo altar não estiverem as de Christo nosso Senhor, ou da Virgem Nossa Senhora (CUNHA, 1656, p.333).

Por fim, observamos que as Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa fizeram parte da aproximação de propósitos, entre a Sé Romana e a Coroa Lusa, na medida em que apresentaram orientações para o exercício da jurisdição eclesiástica temporal. Desde o Regime de Padroado Régio e Universal, esta jurisdição passou a ser partilhada, em determinados aspectos, com o Monarca Português e Mestre da Ordem de Cristo. No tocante à sua contribuição, como patrono régio e universal, possuía o Rei de Portugal a tarefa de prover o necessário à fundação, edificação e reparo de igrejas na Metrópole Portuguesa e no Ultramar Português. No específico da produção da arquitetura e arte sacra, as Constituições Lisboetas apresentavam como cumprir a jurisdição eclesiástica temporal e espiritual nos seus dispositivos canônico-pastorais.

1.3 A América Portuguesa e as Constituições Lisboetas: problemas de aplicabilidade.

Por mais de um século, 119 anos, as Constituições do Arcebispado de Lisboa serviram de orientação jurídico-eclesiástica à Igreja Católica na América Portuguesa. “Sendo obrigados a recorrer ao nosso venerável irmão arcebispo de Lisboa, metropolitano do Reino de Portugal, muito distante deles, ou abandonar seus direitos sem defesa, o que sempre acontece (...) sabendo-se que é difícil devido à ampla e extensa diocese” (*Inter Pastoralis Officii Curas* in. KRIEGER, 2019, p.57). Marcada por distâncias geográficas e desamparo institucional, a conformidade da Igreja no ultramar português à normativa lisboeta deveu-se ao fato do Bispado da Bahia ser sufragâneo ao Arcebispado de Lisboa até o ano de 1676.

Em 22 de novembro de 1676, o Papa Inocêncio XI elevou a Diocese de São Salvador da Bahia à condição de Sé Arquiepiscopal e Sé da Igreja Metropolitana, por meio da Bula *Inter Pastoralis Officii Curas*. “Isso foi feito visto que naquelas partes, com imensa e ampla extensão, não existe nenhuma igreja metropolitana, à qual seus habitantes possam recorrer nas suas queixas e apelações, a fim de obterem o complemento da justiça” (KRIEGER, 2019, p.57), diz a bula pontifícia. A distância entre o bispado sufragâneo e o arcebispado metropolitano português figura como um primeiro aspecto de obstáculo ao exercício pleno da jurisdição eclesiástica.

No entanto, seja considerado que o fato do Bispado da Bahia ter sido desobrigado do vínculo canônico-pastoral com a Igreja Lisboense, não foi retirada a obrigação da jurisdição eclesiástica temporal e espiritual, junto ao Monarca Português, mantida pelos Direitos de Padroado, a qual, continuou recorrendo para tratar dos assuntos administrativos. O próprio documento pontifício recordou a manutenção desses direitos ao Monarca Português por incorporação da Ordem Militar de Cristo à Coroa Lusa:

(...) segundo o direito de padroado do referido [príncipe e governador] Pedro e de seus sucessores, reis de Portugal e Algarves, os quais devem tê-lo perpetuamente sobre a mesma Igreja Metropolitana, como até agora tinham sobre a catedral brasileira de São Salvador, ficando igualmente salva e mantida a referida autoridade (KRIEGER, 2019, p.57).

Mesmo com elevação do Bispado da Bahia ao *status* de Igreja Metropolitana, a Sé Arquiepiscopal de São Salvador da Bahia continuará servindo-se do ordenamento jurídico-eclesiástico lisboeta. No bojo do paradoxo, face a ausência de ordenamento

jurídico-eclesiástico local, as constituições lisboetas seguirão como direção de referência no ultramar português por mais trinta e um anos. Sobre os esforços para um ordenamento adaptado, por parte dos arcebispos, nessas três décadas diz-nos o preposto do Papa, D. Sebastião Monteiro Da Vide: “supposto todos nossos digníssimos Antecessores as procurassem fazer, o não conseguirão, ou por sobra das ocupações, ou por falta de vida” (VIDE, 2011, p.31).

D. Sebastião Monteiro Da Vide foi nomeado arcebispo pelo Papa Clemente XII, em 08 de agosto de 1701. O quinto timoneiro da Igreja da Bahia, ex-capitão militar e canonista formado na Universidade de Coimbra, trouxe da sua vida pregressa experiências importantes para condução do seu governo pastoral. José Pedro Paiva diz que:

A sua escolha é um paradigma da política que norteou a seleção de bispos para as conquistas até 1720. Confirma-o uma atenta observação do seu perfil e carreira. Tratava-se de um clérigo secular, canonista, com formação superior obtida em Coimbra, possuidor de longa e variada experiência em funções de justiça e administração diocesana, quase sempre desenvolvida no arcebispado de Lisboa sob o patrocínio do arcebispo d. Luís de Souza (FEITLER; SOUZA, 2011, p.45).

A leitura das referências políticas e eclesiásticas permitiu ao antístite português regulamentar os serviços da Cúria Arquiepiscopal (Auditório Eclesiástico), reestruturar o Cabido da Sé, edificar a residência dos arcebispos (Palácio da Sé), organizar um Catecismo para Escravos, empreender visitas de campo-pastoral, que resultaram na subdivisão da geografia eclesial do bispado em novas paróquias, promover um Sínodo Diocesano, em vista do novo ordenamento jurídico-eclesiástico, qual seja, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, e, como se fosse pouco, ainda governar interinamente a América Portuguesa Colonial, posto que ocupou no ano de 1719 por ocasião do falecimento do Governador e Vice-Rei, D. Sancho de Faro (VIDE, 2011, p.26).

Os primeiros anos do governo pastoral de D. Sebastião Monteiro a frente da arquidiocese foram marcados por visitas pastorais que se encarregaram de apresentar ao arcebispo português a fisionomia da comunidade crente e as vicissitudes da presença da Igreja na América Portuguesa, dentro da circunscrição da Sé Metropolitana. Este retrato da Bahia Colonial no começo do Setecentos nos é apresentado pelo próprio D. Sebastião Monteiro, através de uma carta enviada ao rei D. João V, em 1712. A correspondência

possui grande importância histórica, uma vez que, obteve em resposta a autorização para a criação de vinte freguesias, de única vez, seis anos depois. Na missiva, o autor invoca “a experiência que tenho em dez anos que n’elle [Arcebispado] assisto”. Situa-se, portanto, cinco anos após a realização do Sínodo Arquidiocesano (1707) e dez anos depois da sua chegada (1702).

A partir da sua experiência pastoral e militar, D. Sebastião Monteiro observou que a “distancia do lugar, e difficuldade dos caminhos” (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p.39) geravam uma série de outros problemas ao trabalho pastoral na Bahia Colonial. Os obstáculos apresentados na sequência foram reconhecidos em todas as freguesias, à exceção daquelas que eram situadas na Cidade da Bahia. Nos dediquemos às primeiras circunstâncias que se referem a *difficuldade dos caminhos*:

“O Reconcavo da Bahya pela mayor parte he cheio de maos caminhos para se andar, por q[ue] sao montes, outeyros e Ladeyras” (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p.39). Abandonando a costa litorânea, a parte de dentro da topografia baiana é marcada por acidentes geográficos que tornam difíceis os deslocamentos. Os maus caminhos descritos tornavam-se ainda mais desafiadores em virtude da sazonalidade das chuvas, colocando em risco os párocos e fiéis transeuntes, em ordem do serviço eclesial e atendimento das suas necessidades espirituais. Prossegue a narrativa:

A superfície (...) (chamam-lhe massapé) que em chovendo fica hum lodo que embaraça muyto aos viandantes; e continuando as chuvas pelo inverno, em que ordinariamente durão mais de trez meses, rezultão tays lamas, que quazi e impossível andar os caminhos, e os que os andão he com perigo, o qual he mayor para os que andão a cavalo, por q[ue] atolando estes sucede cahirem, e sahirem as pessoas difficultosamente dos attoleyros, onde já tem acontecido morrerem algumas (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p.39).

O segundo obstáculo à prática pastoral se refere a *distância do lugar*. No começo do séc. XVIII, a geografia eclesial da Sé Metropolitana já havia aumentado consideravelmente em relação à sua métrica inicial. “Para sima de seis centas léguas” relata D. Sebastião Monteiro ao rei D. João V, em 1712 (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p.40). “E não haver em todo elle fora da Cidade mais que trinta, y oito Igrejas Parochiays, entrando neste número os quatro Curatos, a saber, vinte no Reconcavo, seis banda Sul e doze da banda do Norte” (COSTA E SILVA, 2001, p.40). Nesta medida que ultrapassa os três mil novecentos e sessenta quilômetros não estão incluídos os territórios dos bispados do Rio de Janeiro (criada em 1575) e de Olinda (criada em 1676). A

distância do lugar, portanto, caracterizava o relacionamento entre os párocos e fiéis, marcado por extensas separações geográficas nas freguesias.

Damos destaque às informações das freguesias porque, em que pese não estar na exatidão na órbita do centro do governo da Cúria Metropolitana, apresentam melhor o cotidiano do Arcebispado. Como também, pela evidente situação canônica das freguesias como instituição específica de um espaço institucional, mais amplo, a arquidiocese. Nelas, se desenovelavam o relacionamento entre párocos e fregueses, no qual recebiam a cura d'alma dos párocos, marcando a vida cristã e social por meio dos sacramentos. Ademais, foram para os edifícios de culto das freguesias e para o seu patrimônio sacro, que existiram a demanda da arquitetura e da arte sacra e foram referidos os cânones de legislação, objeto do nosso estudo.

Na Igreja da Bahia foram criadas dezesseis paróquias no Seiscentos, e outras vinte e três no Setecentos, quantidades divididas nos seguintes lugares do bispado: Cidade Episcopal, Recôncavo, Sertão de Cima, Sertão de Baixo, Litoral Sul, Litoral Norte e Sergipe (SANTOS, 2011, p.29).

À medida da sua criação, as freguesias se encarregaram de urbanizar e congregar a gente dispersa na extensa Capitania da Bahia¹⁷ na América Portuguesa. No entanto, “ (...) se as ditas freg[uezi]as se repartissem em destritos iguays teria cada huma quazi vinte léguas de termo, e com effeyto, algumas há que se estendem a mais de vinte léguas, e certamente todas as de fora da cidade excedem de duas léguas” (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p. 40), reflete D. Sebastião Monteiro sobre as grandes distâncias que separam, umas das outras, as seções menores do Arcebispado, as paróquias.

Considerando a *urbe* e *sub-urbe*, a Sé Arquiepiscopal na América Portuguesa compreendia, na altura do governo pastoral de D. Sebastião Monteiro, 40 igrejas paroquiais e 4 curatos. “Nestas 44 Igrejas há mais de noventa mil almas. O número dos fregueses não he igual em cada huma, e o mesmo he a respeyto das distâncias, per que humas freg[uezi] tem mayor termo do q[ue] outras” (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p. 39). Os números decerto obtidos nos censos e registros paroquiais, contidos nos livros de batismo e de óbito, revelam que havia um número pequeno de edifícios de culto paroquiais para acolher um grande número de fiéis que estavam distribuídos numa

¹⁷ A lista das Freguesias do Arcebispado da Bahia (1549 – 1889), bem como, o ano de criação podem ser encontrados na obra *Os Segadores e a Messe: O Clero Oitocentista da Bahia* (COSTA E SILVA, 2000, p.67 – 73).

extensa geografia, e que apresentava sérios obstáculos ao contato dos párocos e fregueses, e destes entre si.

As circunstâncias da *distância do lugar* e da *dificuldade dos caminhos* na topografia eclesial da Bahia Colonial constituíram parte do cenário que fizeram reconhecer inapropriadas as Constituições Lisboetas. Da distância e dificuldade citados decorriam uma série de outros problemas. Neste contexto, a performance pastoral do curas e o comportamento dos fiéis, diante das imposições da ambiência local, aconteciam entremeados de dificuldades.

As dificuldades apresentadas pelo arcebispo metropolitano revelaram como limitada e restrita a oferta do serviço eclesial dos párocos à comunidade crente. Não se cumpriam as recomendações sacramentais de batismo da criança em até oito dias depois de nascidas, não se descobriam os impedimentos para o recebimento do sacramento do matrimônio, ficavam os fiéis enfermos desassistidos dos sacramentos da Eucaristia, por Viático, e da Extrema Unção, “por q[ue] se faltão na administração dos Sacramentos he por assim o permitirem as distâncias, em que moram as suas ovelhas”, os párocos (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p.41).

Só por sua geografia, a realidade da Bahia Setecentista condicionava a prática pastoral dos clérigos e a vida de fé dos fregueses impedindo-os de cumprirem as orientações canônico-pastorais. O metropolitano da Bahia ainda registra:

Quanto ao preceyto de ouvir Missa, sem temeridade se pode affimar, que nos Domingos e nos dias Santos, em q[ue] se deve ouvir, a não ouve a decima parte de todos os fregueses, compreendendo neste número não são os que vão nas Matrizes mas ainda as Capellas (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p.41).

Dentre os membros da comunidade crente, formado a partir de diversidade étnica, D. Sebastião Monteiro confere particular atenção aos africanos inseridos na América Portuguesa em regime de escravidão. Começa por sinalizar que eles constituem o maior número das almas do arcebispado, estimando o número de cinquenta mil, entre os noventa mil presentes, na circunscrição eclesial do arcebispado (COSTA E SILVA, 2001, p.44). São expostos à difíceis condições de viagem e chegam à Bahia Colonial em condições deploráveis. “Poys os miseráveis que quando se lhes acaba a viagem chegam enfermos, magros e famintos da dilatada navegação, ou de algu’s achaques que lhes sobrem no

mar; como bexigas, sarampo, etc.” (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p.46). Á saúde fragilizada se acresce o desamparo material do negro africano nas situações de escravidão.

Importante registrar que, no final do Setecentos, “havia na Bahia cerca de 220 engenhos de propriedade de 176 indivíduos e duas ordens religiosas. Em 1820, o número de engenhos cresceu para 340, distribuídos por 250 proprietários, sinal de uma fase próspera e da capacidade dessa indústria” (SCHWARTZ, 1995, p. 228). Nestas fábricas de açúcar se distribuía, a grande maioria dos escravos que chegavam na Bahia Colonial. Africanos eram submetidos aos trabalhos domésticos, instituições eclesiásticas, trabalhando em ordem dos deslocamentos, entre outras ocupações. De todo modo, “poucos são os que tem a fortuna de serem bautizados dentro de hum anno”, depois de chegados no Porto da Bahia (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p.46).

Se hoje se quisesse ver o numero de escravos que estão por bautizar, acharsehia por todas as freg[uezi]as grande número deles com dous, trez, quatro, e mais anos de assistência entre cristãos sem estarem capazes de serem bautizados por falta de sufficiente instrucção (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p.46).

Encontrando-se em condições ainda piores que os demais fiéis, os africanos não conseguiam ser educados na fé para converterem-se da religião de origem. Sobre este aspecto, considera D. Sebastião Monteiro:

(...) e a este respeyto dos escravos que vem da Costa da Mina, e de Guiné se deve procurar meyo que hajam pessoas que aprendão as línguas dos oriundos naquelas partes, para que pela língua mais facilmente os instruaõ na Santa Fé Catholica, e se livrem por este meyo muytas Almas do Inferno” (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p.46).

Os escravizados encontravam-se impossibilitados da educação cristã, permanecendo nas antigas práticas de fé, nem podiam receber os sacramentos, muito menos, receber plenamente o conforto espiritual na hora da morte. O arcebispo justifica a desassistência pastoral na quantidade insuficiente de igrejas paroquiais e párocos (COSTA E SILVA, 2001, p.47). “Por esta dilação que se tem com os pobres infieys são muytos os que morrem no paganismo e se enterram no campo” (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p.46).

Os desafios eclesiais citados possuíam duas causas que eram reiteradamente citadas na correspondência. “Pois segundo o estado em que de presente está se acha em extrema necessidade, de que parece he a total cauza o faltarem-lhe muytas Igrejas e

Ministros que cultivem esta dilatada vinha”, relata D. Sebastião Monteiro (VIDE in COSTA E SILVA, 2001, p. 33). Para o arcebispo metropolitano, dos problemas pastorais hauridos da *distância do lugar* e da *dificuldade dos caminhos*, alguns seriam solucionados com o aumento dos edifícios de culto e de clérigos seculares que oferecessem os serviços eclesiásticos em ordem de proximidade dos lugares onde viviam os fiéis. Implicitamente, pedia a criação de novas freguesias. Esta solução pastoral e estratégia implicavam em alguns aspectos da administração da jurisdição eclesiástica temporal e espiritual, que tocam o nosso tema de estudo.

A missiva que apresenta a geografia eclesial arquidiocesana, a comunidade crente reunida e parte dos desafios pastorais ao Rei de Portugal, deixa patente para nós que a pungente ambiência local extrapolava a prescrita orientação jurídico-eclesial lisboeta. Embora as constituições vigentes pleiteassem materializar o espírito dos Decretos do Concílio de Trento para a Arquidiocese de Lisboa e para os Bispados Sufragâneos, categoria na qual esteve inserida o Bispado da Bahia, o sistema colonial ultramarino escapava a regulação jurídica estrangeira nas suas contingências geográficas e étnicas. O jurista e historiador português Manuel Hespanha nos recorda que “o papel da regulação jurídica não depende das características intrínsecas das normas do direito, mas do papel que lhes é atribuído por outros sistemas normativos que formam o seu contexto” (HESPANHA, 2012, p.26).

A exploração dos africanos na condição de escravos, a dinâmica do trabalho nos engenhos de açúcar, a topografia eclesial e os climas sazonais imprimiam à América Portuguesa uma disciplina de trabalho, funcionamento da vida religiosa e social e exercício dos dispositivos eclesiásticos diversos daqueles encontrados na sede do Reino de Portugal. Tratamos estes aspectos sob o signo do sistema normativo que forma o contexto, sinalizado por Manuel Hespanha. Depreendemos assim que, na Bahia Colonial, um sistema normativo não reconhecido oficialmente atribuía um papel secundário ou menos relevante ao sistema normativo oficial e autorizado para regular o contexto, cumprindo de modo enviesado o previsto na jurisdição eclesiástica temporal e espiritual. Continua o historiador, “estes sistemas são inúmeros – da moral à rotina, da disciplina doméstica à organização do trabalho (...). O modo como eles se combinam na construção da disciplina social também é infinitamente variável” (HESPANHA, 2012, p.26). O contexto que impunha uma organização social diversa, também reclamava um tratamento eclesial apropriado.

O retrato da Bahia Colonial nos permite entrever uma comunidade crente formada, a partir de diversidade étnica, portanto diversa da grande maioria dos fiéis europeus, apresentando exigências diferentes ao cumprimento da jurisdição eclesiástica temporal. Um e outro desafios invocarão a necessidade da adoção de novas expressões no ordenamento jurídico-eclesial que contemple as peculiaridades da Igreja Católica na Bahia Colonial. Em virtude disto, reconhecia D. Sebastião Monteiro, “considerando nós, que as ditas Constituições de Lisboa se não podiam em muitas cousas acomodar a esta tão diversa Região” (VIDE, 2011, p.31). As consequências do descompasso entre o jurídico e a jurisdição são listadas pelo próprio arcebispo português “resultando dahi alguns abusos no culto Divino, administração da Justiça, vida e costumes de nossos subditos: e querendo satisfazer ao nosso Pastoral officio, e com opportunos remédios tão grandes danos, fizemos, e ordenamos novas Constituições” (VIDE, 2011, p.31). Ou seja, a jurisdição eclesiástica temporal e espiritual não podia ser plenamente cumprida pelos responsáveis e prepostos, causando dano ao projeto de sociedade pensado pelo Governo Português e Igreja Católica.

As referidas Constituições de Lisboa responderam bem ao problema da visibilidade do sagrado suscitado pela Reforma Protestante, mas não o fizeram com relação às peculiaridades da Igreja Católica nas Conquistas Portuguesas. As observações de D. Sebastião Monteiro sinalizam que realidades específicas como a necessidade de conversão dos escravos africanos à fé cristã e os problemas decorrentes da distância entre párocos e fregueses escapou ao prescrito nas Constituições Lisboetas. A influência geográfica e social do ambiente exigirá uma nova leitura das direções de referência eclesiástica para o alcance do norte proposto, num projeto e modelo de sociedade para a América Portuguesa.

A necessidade da construção de edifícios de culto no contexto da terra de massapê açoitado por chuvas sazonais, que precisam servir-se da arte sacra para educar na fé uma comunidade crente, composta majoritariamente de negros africanos escravizados, contribuíram no reconhecimento da inadequação das legislações lisboetas. Para este cenário e atores que foi reclamada a construção de novas igrejas e, conseqüente, produção imaginária, bem como, revisão da reconhecida necessidade de instrução e conversão à fé cristã. Feitler e Souza refletem que “este conhecimento profundo da diocese, obtido através da experiência direta das visitas pastorais, pode também ser visto como uma das

precondições para a redação de constituições adaptadas às necessidades locais” (FLEITER; SOUZA, 2010, p. 14).

Alfim, a jurisdição eclesiástica temporal e espiritual não dispunha de instrumento jurídico-eclesial adequado, através do qual as autoridades constituídas podiam exercer a faculdade de aplicação do direito e de estabelecimento da equidade nas situações de conflito e na distribuição dos recursos, a fim de que as instituições cumprissem as finalidades para as quais foram criadas. Mostrou-se então inequívoco que a intenção de D. Sebastião Monteiro, propositor das novas Constituições Sinodais, foi colocar nas mãos das autoridades competentes (rei e prepostos, bispo e párocos) um instrumento adequado pelo qual se cumprisse a jurisdição, ou seja, o seu poder de mandar. Este instrumento e poder também englobavam o específico da arquitetura e da arte sacra, nos seus edifícios e ornamentos, pelos quais também se cumpriam a propagação da religião cristã nas Conquistas Portuguesas.

Capítulo 2: Novo Instrumento de Exercício da Jurisdição Eclesial na América Portuguesa, a partir da Legislação para Arte Sacra Imaginária.

“Esta foi a fôrma, e modo com que se celebrarão as tres Sessões do Synodo Diocesano na Santa Sé da Cidade da Bahia, de que se fizerão autos, e instrumentos, que se guardão no Cartório da Câmara Archiepiscopal para perpetua firmeza desse acto” (VIDE, 2011, p. 526).

2.1 Processo de elaboração das Constituições Sinodais para a América Portuguesa.

“Achou que a total causa era não haver Constituições próprias neste Arcebispado, pelas quaes, como por leis certas, e infalíveis julgassem os Ministros, e se governassem os Parochos, e mais súbditos deste Arcebispado” (VIDE, 2011, p. 511). Diante do débito apresentado pela realidade da Bahia Colonial à instituição Igreja Católica, uma hipoteca foi feita nas “leis certas” que poderiam regulamentar de modo mais apropriado a vida da comunidade crente. Afinal, “se experimentavão muitos, e graves abusos, e falta na administração da Justiça, e no governo espiritual das almas” relatou o cronista da *Relação da Procissão e Sessões do Synodo Diocesano* (VIDE, 2011, p.511).

Se havia uma relação causal entre ordenamento jurídico e abusos no governo temporal e espiritual de uma realidade indócil, o fármaco estaria numa Constituição Autóctone, conforme perspectiva de D. Sebastião Monteiro. Um esforço por ordenamento jurídico próprio havia sido realizado por D. Constâncio Barradas, quarto antístite do Bispado da Bahia, em 1605, “fizera Constituições, como se não imprimirão, andavão viciadas, e se não tinham posto em observância, e por esta causa estavam esquecidas, e quase derogadas” (VIDE, 2011, p.511). Continua o cronista, “tanto assim que já se não governavam senão pelas do Arcebispado de Lisboa, que cabalmente se não podiam accomodar a este em muitas coisas” (VIDE, 2011, p.511). Um novo feixe de cânones eclesiásticos só seria reconhecido como instrumento de jurisdição mediante processo formal, qual seja, a elaboração a partir de um Concílio Plenário.

Recepcionados da tradição jurídico-eclesiástica e secular portuguesa, ferramentas institucionais, discursivas e comunicacionais socorreram D. Sebastião Monteiro na correção do instrumento que deveria orientar o exercício da jurisdição nos assuntos eclesiais. Antônio Manuel Hespanha nos diz que:

o trabalho de produção de novos efeitos jurídicos (novas normas, novos valores, novos dogmas) é levado a cabo com ferramentas recebidas da tradição: ferramentas institucionais (instituições, papéis sociais), ferramentas discursivas (linguagem técnica, tópicos, modelos de argumentação e de prova, conceitos e dogmas), ferramentas comunicacionais (bibliotecas, redes acadêmicas ou intelectuais). É dessa forma que o passado modela o presente. (HESPANHA, 2012, p.34).

Segundo o autor, a elaboração de nova normativa para regulação de contextos específicos é concretizado mediante a aplicação de instrumentos provenientes do costume das instituições e do âmbito a que se referem, para o qual serão desenhados os efeitos jurídicos desejados. “Não pela imposição directa de valores e normas, mas pela disponibilização de uma grande parte da utensilagem social e intelectual com que se produzem novos valores e novas normas” (...) (HESPANHA, 2012, p.34). Parte da cultura jurídica europeia elucidada pelo historiador compõe o rito no qual serão produzidos os novos efeitos jurídico-eclesiásticos para as Conquistas do Império Português, no Dezoito.

De modo que, “mandou passar cartas Convocatorias, em que promulgava a celebração do dito Concílio para o dia do Espírito Santo, do anno de 1707 que então ocorria aos 12 dias do mês de Junho” (VIDE, 2007, 512). Conforme as disposições promulgadas na vigésima quarta sessão do Concílio de Trento, deveriam ser realizados concílio provinciais, trienalmente, os sínodos diocesanos, anualmente. Acerca dos concílios provinciais “esta instituição canônica tornou-se, a partir deste momento [Concílio de Lateranense IV, séc. XIII], um modo de transmissão entre o Concílio geral e o Sínodo Diocesano, assumindo, assim, um perfil, tipicamente jurídico-pastoral”, diz-nos Alberto Montealegre (2019, p.91). Aos eventos que se encarregaram de manter a continuidade pastoral do clima de reforma religiosa (conciliar), em matéria de correção dos abusos e reforma dos costumes, deveriam concorrer as pessoas com representatividade na vida eclesial. Sob este ânimo, reuniu, D. Sebastião Monteiro, as *ferramentas institucionais* (instituições, papéis sociais) de que fez uso eclesial.

Servimo-nos aqui da categoria de Manoel Hespanha (2012, p. 34) ao considerar as ferramentas institucionais, quais sejam, instituições e papéis sociais, como parte integrante dos instrumentos recebidos da tradição jurídico-eclesiástica e sócio-religiosa para a produção de novos efeitos jurídicos. As instituições são propostas pelo jurista e historiador português como instâncias criadas em vista das soluções de necessidades das pessoas, e os papéis sociais, por sua vez, são considerados como elementos de representatividade dos contextos locais para os quais as instituições existiam. No caso do

nosso estudo, instituições e pessoas serão co-responsáveis na aplicação do remédio jurídico que foi proposto pelo antístite em vista da recuperação da homeostase entre o governo da sociedade eclesial ultramarina e instrumento jurídico para uma jurisdição existente.

Inicialmente pensava-se num Concílio Provincial, “o qual nunca nesta America se havia celebrado” (VIDE, 2007, p.512). E, para tanto, foram convidados os titulares das dioceses sufragâneas do Arcebispado Metropolitano da Bahia, quais sejam, do Rio de Janeiro, de Pernambuco, de São Tomé e de Angola. As autoridades eclesiásticas das dioceses sufragâneas foram solicitadas, porque no poder temporal da jurisdição estavam subordinadas sob determinados aspectos ao Arcebispado Metropolitano do Brasil. Ademais, do ponto de vista sócio-político no Império Português, como D. Sebastião Monteiro, os outros prelados das dioceses sufragâneas, confirmados pela Santa Sé, foram apresentados pelo Monarca Português às suas funções, em virtude dos Direitos de Padroado, possuindo portanto o seu exercício assegurado pela Coroa Lusa. De modo que, a produção de novos efeitos jurídicos, eram ferramentas duplamente importantes, do ponto de vista eclesial e do ponto de vista político. Entretanto, encontravam-se vacantes as dioceses de Pernambuco e São Tomé e com limitadas condições de saúde do bispo do Rio de Janeiro. Compareceu somente o bispo de Angola, D. Luís Simões D. Sebastião Monteiro achou por bem mudar o Concílio Plenário em Sínodo Diocesano (VIDE, 2007, p.512). Seja observado dificuldade de aplicação do instituto jurídico do concílio no âmbito regional em virtude da fragilidade da estrutura provincial. Em decorrência a isto, seja considerado que foi posto em relevo as demandas e estrutura local arqui-diocesana.

Além dos bispos citados, também foram convidados e estiveram presentes os clérigos seculares que compunham o cabido, clérigos regulares convidados, os párocos de todo o arcebispado e outras autoridades eclesiásticas e civis presentes. Do segundo grupo de autoridades solicitadas, os clérigos do cabido possuíam a sua importância justificada na malha administrativa do arcebispado. Porção distinta do presbitério por formação, cargos ou lugares de atuação, os cônegos compunham grupo mais próximo do arcebispo para as atividades temporais e espirituais. Junto com os outros párocos, seriam os principais guardiões do exercício do ordenamento jurídico-eclesiástico nas freguesias, zoneamentos menores do arcebispado. Os clérigos regulares para o evento compareceram como pareceristas, a partir das diferentes áreas teológicas de atuação. Mas, não só por isto. Também eles, embora com certo grau de isenção da autoridade episcopal pelo

pertencimento às congregações religiosas, mantinham-se vinculados ao antístite da arquidiocese pela jurisdição espiritual, conferida pelo Rei possuidor dos Direitos de Padroado, além de possuir uma atuação com o conjunto dos fiéis arquidiocesanos que carecia de orientação litúrgico-sacramental.

Entre as autoridades civis se destacava o Sr. Luiz Cesar de Menezes, alferes –mor do Reino e capitão general e governador do Estado do Brasil. “Concorrerão mais a assistir em todos os três dias do Synodo Religiosos de todas as Religiões, muitas pessoas doudas e de autoridade” (VIDE, 2011, p.515). A presença da cabeça do governo secular na América Portuguesa no Sínodo Diocesano representa aquele que assegura temporalmente o funcionamento da jurisdição eclesial para a qual foi feito o instrumento jurídico, D. João V. Preposto do Rei, materializava o auxílio do poder secular quando requerido. Registre-se também “o tempo do Synodo estivesse na Sé mulher alguma” (VIDE, 2011, p.513). As mulheres estavam excluídas sem formalidades para o gesto.

Fizeram-se públicas num ato religioso as ferramentas institucionais de que dispunha D. Sebastião Monteiro para elaboração do novo ordenamento jurídico. No entanto, precisavam ocupar o seu lugar na liturgia de instalação do ato canônico-pastoral de elaboração das Constituições Primeiras. Sobre a celebração do Sínodo Diocesano diz-nos o historiador Cândido Silva, “da ritualística do Sínodo muito resta por analisar: do gestual às fórmulas oracionais. Desse teatro sagrado emerge a comunidade católica que se queria (...) mas, nela também se reflete aquela mesma que resistia em se converter”. (FEITLER; SOUZA, 2011, p.142). Adiante.

“Valendo-se para este efeito do tempo do inverno” (VIDE, 2011, p. 511), em que não se podiam realizar as visitas pastorais no interior do Arcebispado Metropolitano, pelos motivos expostos anteriormente, realizou o Sínodo Diocesano. 12 de junho de 1707 fez coincidir o Sínodo Diocesano com a solenidade de Pentecostes. Do ponto de vista histórico-teológico, a solenidade de Pentecostes marca a fundação da instituição e representa a continuidade dinâmica entre Cristo e Igreja. Ter solicitado os representantes hierárquicos da instituição para o evento sinodal, que por sua etimologia evocava a caminhada conjunta eclesial, na solenidade do Espírito Santo, manifestou para o contexto local a intenção da atualização da continuidade dinâmica entre fundador e instituição. Da interioridade dos fiéis à exterioridade dos templos, era intenção do antístite que a vida de

fé na circunscrição eclesiástica ultramarina foi envolvida no clima eclesial de reforma pastoral, jurídica e administrativa.

A preparação espiritual para o sínodo teve inícios nas três semanas anteriores ao 12 de junho. Nos três domingos que antecederam o evento, foram realizadas procissões no entorno da catedral e das matrizes paroquiais, acompanhadas de ladainhas e concluídas com a Oração do Espírito Santo. As procissões nos espaços públicos marcavam com sentido religioso a vida cívica da sociedade colonial e eclesial, que estava para receber um instrumento que regulasse “os graves abusos”. A preparação pública para o recebimento de um instrumento de reforma dos costumes também foi irradiada sobre a vida privada dos fiéis. No dia 05 de junho, uma semana antes, através de um edital, foi apresentado à gente fiel uma forma de vivenciar o tempo do sínodo: “se exhortava a todos os fiéis a que no tal tempo se confessassem, e comungassem muitas vezes, e fizessem obras de piedade, e caridade Christã agradaveis a Deos” (VIDE, 2011, p.513). A interioridade do fiel também precisava entrar em acordo com a preparação que já havia tomado conta dos espaços públicos da vida de fé.

Entre a quinta-feira e o sábado que antecederam o Sínodo Diocesano, um tríduo preparatório foi realizado na catedral, nas igrejas matrizes da cidade, e nas capelas dos conventos religiosos masculinos e femininos. Nestes edifícios de culto, houve a exposição do Santíssimo Sacramento seguida de súplicas e adoração eucarística. Seja registrado que este foi um registro da presença do culto eucarístico na preparação espiritual que envolveu a produção dos novos efeitos jurídico-eclesiásticos para o arcebispado. Nos referimos a expressão culto eucarístico, de modo mais abrangente, porque contemplava outros aspectos da espiritualidade cristã além da celebração litúrgica da Eucaristia (a Missa). Surgido no séc. XIII e estruturado no séc. XV, o culto eucarístico foi reafirmado pelo Concílio de Trento como sinal da identidade e da originalidade católica frente aos não-cristãos, aos dissidentes protestantes e, mesmo inimigos de Roma, segundo Vicent e Lemaitre (CORBAIN, 2009). A inserção de elementos do culto eucarístico na preparação dos fiéis arquidiocesanos para os dias da assembleia sinodal, diz-nos que a correção dos abusos e a reforma dos costumes objetivada acontecerá assentada na identidade e originalidade cristã católica.

Fosse pouco, um repicar de sinos da catedral, igrejas e conventos da cidade anunciaram solenemente, na véspera, o acontecimento do Sínodo Diocesano na

Solenidade de Pentecostes. O núcleo do sínodo diocesano e os seus desdobramentos transcorreram entre os edifícios de culto e curial, respectivamente, Catedral Metropolitana e Palácio da Sé. Símbolos arquitetônicos do governo eclesial temporal e espiritual do arcebispado marcavam o alcance do pretendido ordenamento jurídico e a universalidade (temporal e espiritual) dos Direitos de Padroado, possuídos pelo Monarca Português e confiados ao Arcebispo Metropolitano.

Para tanto, foi adaptada a Catedral da Sé Metropolitana. O cronista quis registrar para a história a ordinariedade dos custos de manutenção do principal edifício de culto do arcebispado, bem como, a jurisdição que a permitiu erigir e a fonte do soldo mantenedor. “Pois se fez por ordem de Sua Majestade (...) em quem também se manifesta o zelo, e piedade Christã dos devotos das Irmandades particulares, pois no ornato de seus altares, e Capellas tem feito uma considerável despesa, mas luzida despesa” (VIDE, 2011, p.512) Colados estavam à jurisdição temporal os dízimos eclesiásticos, desde os começos deste arcebispado em vista desse e de outros provimentos já citados, garantidos pelos Direitos de Padroado. “De todo modo, “armou-se toda a Igreja o melhor que foi possível. E do arco para dentro se não vio nunca tão bem ornada” (VIDE, 2011, p.512).

Esta visão só foi alcançada quando o séquito, saído do Palácio da Sé, alcançou a porta principal da Catedral Metropolitana. Na procissão da hierarquia no evento se apresentava a alegoria do sínodo diocesano e de sua relação com o governo eclesial. Como é sabido, a etimologia grega da palavra sínodo significa “caminhar juntos”. A procissão evocava a caminhada conjunta da hierarquia eclesiástica em vista da produção da normativa necessária ao governo eclesial temporal e espiritual, simbolizados nos edifícios de saída e destino do cortejo. À frente da procissão, uma cruz e estandarte. Detrás, vinham os membros da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Sé, seguidos pelos religiosos de N. Sra. do Monte do Carmo (carmelitas), colocados aí por uma distinção do arcebispo. Mais atrás, um subdiácono trazia a cruz. Outros vestidos de sobrepeliz se enfileiravam, atrás dos quais estavam situados os párocos do arcebispado revestidos de capas pluviais. “Depois dos parochos hia um Clerigo revestido com dalmática, que levava a Cruz do Reverendo Cabido, a muzica, e Capellães da Sé” (VIDE, 2011, p.514).

A ordem do séquito reproduzia a hierarquia eclesiástica para a sociedade colonial. Do ponto de vista simbólico, através do rito processional, a Igreja também comunicava a

sua organização hierárquica, a capilaridade da sua estrutura pelas lideranças que se enfileiravam e a autonomia possível diante do Império Português que lhe assegurava a manutenção da vida de fé e propagação da religião nas Conquistas. Outro diácono trazia a cruz arquiépiscopal ladeado por dois acólitos com velas acesas. “E logo os Reverendos Capitulares por suas antiguidades”. Outros clérigos de graus maiores da ordem. E, no fim, D. Sebastião Monteiro, entre dois diáconos assistentes, encimando as pontas da capa de asperges. O antístite metropolitano “levava na mão esquerda o Bago¹⁸, e pelo caminho com a direita foi lançando a benção” (VIDE, 2011, p.514). Nas relações de subordinação que espelhavam o cortejo processional, com graus sucessivos de poderes, de situação ou de responsabilidades, refletia-se também o modelo eclesial de sociedade desejado e a gente fiel reunida que pelas circunstâncias do viver se mostrava resistente em sê-lo.

Quando alcançou a porta da catedral, após “dá volta pelo Terreiro, que chamam JESUS” (VIDE, 2011, p.514), D. Sebastião Monteiro aspergiu com água benta os membros do cabido e fiéis participantes. Terminado o gesto, adentrou a catedral e prosseguiu para a Capela do Santíssimo, onde depôs a mitra e pôs-se em genuflexão diante do Santíssimo Sacramento. Levantou-se e no trajeto para a Sede Pontifical, fez reverência à cruz e outra breve oração de joelhos. Prosseguiu para a Capela Mor, dentro da mesma catedral, onde assentou-se para dar início aos trabalhos.

Foi introduzido o hino *Veni Creator Spiritus*, e prosseguiram o salmo, gestos litúrgicos e oração prevista no Missal. Concluída a troca dos paramentos pluviais pelos cerimoniais, iniciou a Missa do Espírito Santo conforme prevista no Cerimonial Romano. Concluída a Eucaristia solene, foi colocada no altar-mor uma cadeira episcopal móvel, sem encosto com apoio para os braços. A cadeira-móvel posta no coração do edifício de culto representa a cátedra, lugar de fala do arcebispo aos fiéis reunidos, de onde deriva a própria palavra catedral. A fala do arcebispo dirige-se aos fiéis, mas se destina a todo o arcebispado sob o seu governo pastoral. No Império Português, este lugar de fala encontrava-se enfeitado entre o Rei e o Papa que, respectivamente, lhe indicava para o exercício episcopal e lhe sagrava/confirmava para o desempenho. Deste lugar, D. Sebastião Monteiro presidiu a primeira e as seguintes sessões do Sínodo Diocesano.

As três sessões do Sínodo Diocesano foram introduzidas pela escuta das Sagradas Escrituras e pregação homilética. Para cada sessão do sínodo foi escolhido um tema e

¹⁸ Báculo.

pregador. Eles deveriam iluminar com a Palavra de Deus as discussões e os trabalhos sinodais. Ocuparam o púlpito os seguintes pregadores: 1º dia: Revdo. Pe. Dr. Frei Manoel da Madre de Deus, religioso ex-provincial dos carmelitas; 2º dia: Revdo. Mestre Escola Pe. Sebastião Do Valle Pontes, desembargador da relação eclesiástica; 3º dia: Revdo. Pe. Mestre Frei João Baptista, religioso agostiniano e presidente do Hospício de Nossa Senhora da Palma. Em cada pregação foi aprofundado a tônica do itinerário espiritual e jurídico que os padres sinodais deveriam percorrer nos dias de trabalho e sobre os quais nos ocupamos nesta etapa.

Na sessão de instalação, o Frei Manoel da Madre de Deus pregou sobre João 14,26: *Paraclitus autem Spiritus Sanctus, quem Pater mittet in nomine, meo, ille vos docebit omnia*¹⁹. Pela escolha do tema foi refletido que a confiança sobre a correta instrução para a elaboração dos cânones necessários à reforma dos costumes deveria vir do Espírito Santo, garantidor da correta continuidade dinâmica entre Cristo e a Igreja. Na sequência foi publicado e lido o Decreto do Sagrado Concílio²⁰ (Sessão 24), em que se determinou o tempo dos sínodos e as pessoas que dele deveriam participar. Prosseguiu o secretário do Sínodo com a inquirição acerca da anuência dos presentes com o início dos trabalhos e com o acolhimento das determinações que deles resultassem. *Placet*, responderam todos. *Deo Gracias*, respondeu o arcebispo (VIDE, 2011, p.518).

O consentimento precisava ser acompanhado de uma confissão da ortodoxia da fé (Credo do Papa Pio IV, 1564) e de juramento sobre o texto dos Evangelhos. Considere-se que, a recitação da forma eclesial da fé do Papa Pio IV apresentava a tensão da história da Igreja vivenciada com as Reformas Religiosas do Dezesesseis. Elemento distintivo da fé cristã católica, apresentava nas suas fórmulas dogmáticas o presente e o futuro do cristianismo para o cristão católico. Também conhecida como Profissão de Fé Tridentina, mostrava para a sociedade eclesial que a Sé Metropolitana da América Portuguesa estava em comunhão com a Sé Apostólica, em Roma. Á oração da profissão de fé feita de joelhos nos genuflexórios, gesto que corresponde aos realizados na oração de *Latria*, seguiu-se ao comparecimento diante de D. Sebastião Monteiro para o juramento proposto. Tendo assinado o decreto, encerrou a sessão de instalação do ato canônico-pastoral de elaboração das Constituições Sinodais com a benção.

¹⁹ Jo 14, 26: Ora, o Paráclito, o Espírito Santo que o Pai enviará em meu nome, Ele vos ensinará tudo.

²⁰ Cf. Decreto do Sagrado Concílio in. VIDE, 2011, p. 517 – 518.

No segundo dia dos afazeres sinodais, os atores e inteligências foram divididos em grupos de trabalho, que os consideramos sob categoria definida por Manuel Hespanha de ferramentas comunicacionais. Segundo o autor (2012, p. 34), as ferramentas comunicacionais constituem bibliotecas, redes acadêmicas ou intelectuais, que, integrados aos instrumentos institucionais e discursivos, produzirão os novos efeitos jurídicos adaptados à realidade social que lhe reclama. E, para este dia de trabalhos, a pregação feita pelo Revdo Revdo. Mestre Escola Pe. Sebastião Do Valle Pontes inspirou-se no texto de Lucas 10,1: *Designavit Dominus, et alios septuaginta duos*²¹. O texto mostra a designação de outros colaboradores além dos previstos inicialmente para a missão confiada. Dois membros do Cabido coadjuvaram D. Sebastião Monteiro na coordenação executiva dos trabalhos do Sínodo Diocesano. O Cônego João Calmon, desembargador da Relação Eclesiástica, na condição de promotor do sínodo, e o Cônego Gaspar Marques Vieira, na condição de secretário. Também auxiliaram nos trabalhos, os notários Manoel Ferreira Mattos e Ignacio de Abreu.

No rol das ferramentas comunicacionais, ganharam relevo dois grupos distintos, quais sejam, os juízes delegados e os examinadores sinodais. Embora não seja citado, presume-se que o juiz ordinário era o próprio arcebispo canonista, enquanto que os juízes delegados eram os eclesiásticos constituídos no poder de julgar os cânones, por áreas específicas. Os juízes delegados deveriam dar ordem ao processo, averiguar o aspecto dogmático e coordenar a interpretação da justiça referente aos cânones em questão. Os examinadores sinodais, por sua vez, deveriam avaliar a legitimidade dos cânones, apresentar informações relevantes e colaborar na identificação do caminho que deve ser seguido.

O cronista do Sínodo Diocesano (2007, p.521 – 522) relata que, ao todo, foram nomeados treze juízes delegados. Entre os juízes delegados figuravam as seguintes dignidades eclesiásticas, quais sejam, deão, chantre, tesoureiro, mestre-escola, desembargador da Relação Eclesiástica, arcediogo, protonotário apostólico e membros do Cabido. Os examinadores sinodais, por seu turno, foram constituídos em número de dezenove. Em sua grande maioria, os integrantes do segundo grupo se tratavam de religiosos jesuítas, beneditinos, carmelitas, franciscanos, agostiniano e teresianos.

²¹ Lc 10, 1: Depois disso, o Senhor designou outros setenta e dois.

Aos dois grupos citados, foi reunido um terceiro feixe no terceiro dia de instalação do Sínodo Diocesano. “Elegessem Procuradores, a quem darião as advertências, que lhes parecessem, e as instruções necessárias para os requerimentos que em seus nomes houvessem de fazer nas ditas Congregações, onde serão ouvidos com atenção, e se lhe differeria como fosse justiça” (VIDE, 2007, p.522 – 523). Os procuradores sinodais se enquadravam numa espécie de elemento acessório do juízo e deveriam fazer a defesa técnica das partes do clero secular do arcebispado no processo de elaboração dos cânones. Este terceiro dia de trabalho aconteceu sob o signo da pregação do Revdo. Pe. Mestre Frei João Baptista, que refletiu sobre Ex. 18, 20: *Ostendasque populo caeremonias, et ritum colendi, viamque, per quam ingridi debeant, et opus, quod facere debeant*²². A reflexão do último dia de instalação do Sínodo Diocesano, que identificou os procuradores sinodais e encerrou a distribuição das atividades, terminou sob a inspiração bíblica de um mandato. Foi esclarecendo que a legislação, feita naqueles dias, rege a jurisdição do próprio Deus sobre o povo, a semelhança de Moisés, diante do sogro Jetro, que apresentou aos israelitas a legislação divina para os seus negócios.

Agrupados foram *dez procuradores* tirados dos participantes do sínodo por regiões e instâncias do arcebispado, quais sejam, dois do colégio de cônegos, dois do clero da cidade, dois do clero do subúrbio, dois do clero sertão e dois do clero do recôncavo. Representaram o presbitério distribuído na geografia do Bispado da Bahia, e, em certa medida, foram considerados porta-vozes eclesiásticos dos contextos locais e suas vicissitudes que reclamavam um novo ordenamento jurídico-eclesiástico. Doravante, chamaremos de padres sinodais os eclesiásticos que exerceram as funções de juizes delegados, examinadores e procuradores sinodais na elaboração do ordenamento jurídico-eclesiástico. Estas três categorias de participação constituem o conjunto de relações jurídicas estabelecidas pelo arcebispo para a escrita, avaliação e aprovação do documento. Observe-se que, no conjunto destas relações não constam mulheres, nem homens não eclesiásticos, retrato da configuração hierárquica eclesial da época.

Reunido o conjunto das relações jurídico-eclesiais e concluído o ato canônico-pastoral que instalou o Sínodo Diocesano, foi chegado o momento de passar à terceira fase do processo de elaboração do ordenamento. “Dalli por diante havião de haver Congregações, em que se resolvessem, propusessem as matérias pertencentes à

²² Ex. 18, 20: Esclarece o povo a respeito do preceito e das leis; dá-lhe a conhecer o caminho a seguir e o que deve fazer.

reformação dos costumes, melhora do estado Ecclesiastico, e aumento do serviço de Deos, e se havião de conferir as Constituições do Arcebispado” (VIDE, 2007, p.522 – 523). Nas Congregações do Sínodo foram aplicadas as ferramentas discursivas, tomadas como categoria de análise de Manuel Hespanha (2012, p.34). As ferramentas discursivas constituem de linguagem técnica, tópicos, modelos de argumentação e de prova, conceitos e dogmas.

Estes instrumentos conjugaram-se a outros comunicacionais e institucionais em ordem da construção dos novos valores e novas normas que balizaram o instrumento de jurisdição eclesiástica temporal e espiritual. Com o auxílio das ferramentas discursivas, as relações jurídicas estabelecidas serviram-se do conteúdo haurido da tradição eclesial, em vista da identificação das soluções canônicas necessárias à correção dos abusos e reforma dos costumes identificados por D. Sebastião Monteiro nas visitas pastorais no Arcebispado Metropolitano²³. Dedicaram-se, portanto, à produção das novas normas jurídico-eclesiásticas num trabalho que se desnovelou por mais três semanas, nas referidas congregações sediadas na residência do arcebispo, principiando no dia 20 de junho (VIDE, 2011, p.435). Cândido da Costa e Silva afirma “tratava-se evidentemente de ratificar o texto que há algum tempo vinha sendo elaborado, incorporando ou aclarando o que parecia faltar ou menos evidente que fosse” (FEITLER; SOUZA, 2011, p. 142).

O trabalho de leitura e conferência das Constituições Primeiras foi concluído no dia 08 de julho na sede do Palácio Arquiepiscopal (VIDE, 2011, p. 435). Deste trabalho lido e conferido ao longo de três semanas, nos aproximamos sob a luz das técnicas retóricas para textos antigos que constituem os instrumentos discursivos que nos possibilitam a análise historiográfica dos critérios de produção da imaginária sacra e sua contribuição no projeto de governo da sociedade eclesial. Exegese das Constituições Primeiras e análise historiográfica precisam caminhar *pari passu*. Nessa abordagem nos socorrerão João Hansen e Marcello Moreira com suas reflexões sobre técnica retórica, mnemônica, mimese e emulação, ao tempo de uma consideração crítica sobre a normativa

²³ Porta-voz das ferramentas discursivas da elaboração do ordenamento jurídico-eclesiástico foi o secretário do sínodo, o Cônego Gaspar Marques Vieira. Por ele, foram apresentados aos participantes a dogmática tridentina para realização do evento, a exemplo das funções e integrantes dos grupos de trabalho citados acima: “Mandou o Secretario ler pelo Notario Manoel Ferreira de Mattos os Decretos do Sagrado Concílio Tridentino na Sessão 24 de Reformat. cap. 18 à vers. Examinadores até o fim, onde dispõem, que nos Synodos se nomeem Examinadores ao menos seis para assistirem ao concurso das Parochias; e na Sessão 25 de Reformat. cap. 10 onde manda que nos Synodos se elejão pessoas, em quem concorrão as qualidades que aponta o Texto in cap. Statutum do rescriptis, para serem Juizes delegados, e subdelegados, e se lhe commetterem os rescriptos para decisão das causas” (VIDE, 2011, p.521).

elaborada. Sem deixar de seguir a orientação apresentada por Manuel Hespanha (2012, p. 34), em sua obra *Cultura Jurídica Européia*, considerando primeiro a linguagem técnica e modelo de argumentação, e posteriormente o significado dos conceitos e dogmas para o governo da sociedade eclesial.

2.2 Normativa para a imaginária sacra nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.

Recebeu a alcunha de Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, doravante, Constituições Primeiras. O minucioso ordenamento jurídico-eclesiástico reúne 1318 cânones acerca das condições de acesso e a vivência litúrgico-sacramental, regula a admissão, formação e a moralidade dos presbíteros, regula a vida moral sexual dos fiéis, versa sobre a apresentação das ofertas, pagamento do dízimo e provimento das igrejas, instruí sobre os atos públicos comunitários da vida de fé, orienta acerca do cuidado com o patrimônio da Igreja, salvaguarda o foro privilegiado dos clérigos, prescreve direitos de sucessão dos eclesiásticos, regula o tratamento dos heréticos, feitiçarias e superstições, aplicações de excomunhão e crimes de simonia, entre outros.

A legislação para imaginária sacra está presente nos Livros I e IV, e encontra-se subsumida no ordenamento de cânones maior que constitui o instrumento de jurisdição eclesiástica temporal e espiritual. No seu específico, englobam os seguintes temas: educação cristã da comunidade crente, enfrentamento às posições da vida cristã reformada sobre a imaginária e culto aos membros do hagiológico, excessos da produção artística dos artífices, produção de acordo à disposição no edifício de culto, combate das práticas heterodoxas da vida de fé e a visibilidade do sagrado nos ambientes públicos. Todos estes temas estão açambarcados na necessidade de ornamentar os edifícios de culto, mencionados por D. Sebastião Monteiro ao Monarca Português, em correspondência de 1712 (COSTA E SILVA, 2001, p.34). Passemos à própria letra normativa que situa-se entre o contexto e a jurisdição.

“Manda o Sagrado Concílio Tridentino que nas Igrejas se ponhão as Imagens de Christo Senhor nosso, de sua sagrada Cruz, da Virgem Maria Nossa Senhora, e dos outros Santos que estiverem Canonizados, ou Beatificados” (VIDE, 2011, p.256). A legislação para imaginária sacra, presente no Título XX do novo ordenamento jurídico, começa com um imperativo acerca da visibilidade do sagrado nos edifícios de culto. Para tanto, os padres sinodais utilizaram do argumento de autoridade como ferramenta discursiva conceitual e dogmática na modalidade apresentada por Manuel Hespanha, manifestada na expressão “manda o Sagrado Concílio Tridentino”, instância máxima em termos de decisões pastorais colegiadas na vida da Igreja Católica.

Ante o apelo iconoclasta da Reforma Protestante de desconstrução da relação do Cristianismo com o tema da representação imagética do sagrado, a orientação permaneceu a mesma para a Igreja Católica na América Portuguesa. Embora pareça uma metonímia jurídico-pastoral afirmar que para as novas Constituições Sinodais permanecem as mesmas orientações outrora assumidas pelo Concílio de Trento, não pode ser esquecido que a comunidade dos fiéis para a qual é dirigida o documento, no ultramar português, se desenvolvia n'outra geografia eclesial e incorporou outros atores que a tornaram diversa das experiências cristãs europeias. As comunidades cristãs europeias e a gente fiel reunida no contexto luso-americano não são uma e mesma. Neste sentido, ainda que sejam outros destinatários das orientações tridentinas, no âmbito dos arcebispados, com relação ao papel e importância deste dispositivo (representação imagética do sagrado) no seio da comunidade crente existe uma continuidade semântica no discurso pastoral.

No entanto, alertamos para o fato de que a semelhança das palavras utilizadas no ordenamento jurídico-eclesiástico lisboeta e no ordenamento jurídico-eclesiástico brasílico podem nos induzir a pensar que se tratam de uma e mesma construção jurídica. Mas, “se avançarmos um pouco na sua interpretação, logo veremos que, por baixo da superfície da sua continuidade terminológica, existem rupturas decisivas no seu significado semântico”, nos alerta Manuel Hespanha (2012, p. 19). Disrupção que nos alerta para a necessidade da utilização das categorias de análise das ferramentas discursivas citadas por nosso autor a fim de enxergar com detalhes o sentido previsto pelo legislador.

“Se ponhão as imagens” (...) “e se pintem retabolos” (VIDE, 2011, p.256). A continuidade semântica no discurso jurídico-eclesiástico também se refere ao instrumento ou objeto da visibilidade do sagrado. A manifestação plástica do sagrado no edifício de culto se encontrava autorizada, pelo Concílio Trento, através da estatuária sacra e das pinturas dos painéis que ficavam detrás dos altares. Segundo Carmona Muela (1998, p.19), a imagem possui uma função didática que justifica a sua existência, de modo que, se o cristianismo triunfou como uma religião de massas foi precisamente por aceitar a imagem como meio de difusão das suas crenças entre a maioria da população pagã e analfabeta que abraçou a nova fé.

“Imagens de Christo Senhor nosso, de sua sagrada Cruz, da Virgem Maria Nossa Senhora, e dos outros Santos” (VIDE, 2011, p.256). Além do meio pelo qual se deveria tornar visível o sagrado, os arquétipos a serem representados ganham destaque no ordenamento jurídico-eclesiástico. Observa-se uma permanência de importância e significado do hagiológico cristão no seio da comunidade crente ultramarina frente a proposta da vida cristã reformada. Conforme explicitado anteriormente, esta propunha a ausência de mediadores para a vida de fé, a partir da teologia protestante da justificação somente através da fé.

“Se ponhão figuras dos mysterios, que obrou Christo nosso Senhor em nossa Redempção, por quanto com ellas se confirma o povo fiel em os trazer á memoria muitas vezes” (VIDE, 2011, p.256). Observemos que o imperativo acerca da visibilidade do sagrado existe em ordem da educação da sociedade eclesial, por meio da técnica retórica da mnemônica, a fim que “se lembrão [povo fiel] dos beneficios, e mercês, que de sua mão [Cristo] recebo e continuamente recebe” (VIDE, 2011, p.256). De modo que, ao expor a gente fiel no edifício de culto às imagens dos mistérios cristãos repetidas vezes a comunidade se recorde que as graças recebidas procedem de Cristo. Como nota de introdução, de uma só vez, o cânon apresenta a Teologia da Graça e uma aplicação da técnica retórica mnemônica na proposta da própria imagem.

Antes de explorarmos o texto deste cânon (696), é importante que seja apresentado o conceito de retórica, uma vez que, a técnica mnemônica e outras que apresentaremos adiante se constituíram de elementos das ferramentas discursivas das quais se serviram os padres sinodais na elaboração do ordenamento jurídico, como também, de elemento na construção da retórica da imagem dentro dos edifícios de culto. Segundo Adolfo Hansen, “como técnica, “retórica” relaciona-se à fala – não a qualquer, mas à inventada e ordenada segundo técnicas de escorrer ou discorrer com a eficácia persuasiva do falar bem definido” (...) (HANSEN, 2013, p.11). De modo que, a técnica retórica existia em ordem da eficácia do convencimento. Neste primeiro momento, observamos que o convencimento da gente fiel dava-se por meio da técnica retórica mnemônica, sempre que “os trazer [mistérios redentores] à memoria muitas vezes” (VIDE, 2011, p.256).

Segundo Hansen (2013, p.13), esta técnica e outras sobre as quais falaremos sempre estão situadas na dissimetria entre significante (imagem acústica da palavra para formar o signo linguístico - fonema) e significado (conteúdo revelado pelo signo

linguístico - semântica), qual seja, as variantes que compõe a retórica. Nas Constituições Primeiras, uma das formas assumidas pela dissemetria é o formato da mnemônica. Esta pedagogia da repetição dos conteúdos da fé no próprio texto do ordenamento canônico para os clérigos e como metodologia pastoral para a comunidade crente, existirá em ordem do convencimento dos eclesiásticos e dos fiéis.

No entanto, observe-se que o método mnêmico bastante utilizado na formação da comunidade crente, através dos quais se buscava comunicar e reter informações através da repetição, aqui, é associado ao tema da representação imagética do sagrado. Dentro do conceito de Hansen, fora do campo da fala, os elementos da técnica retórica significante e significado serão, respectivamente, identificados com a representação imagética do santo e com o seu arquétipo sagrado. Mudando o que deve ser mudado no sistema de signos, “com ellas [figuras dos mistério] se confirma o povo fiel” (VIDE, 2011, p.256). A estratégia pastoral consistia em que, comparecendo aos edifícios de culto, estivessem os fiéis frequentemente expostos aos temas importantes da fé cristã, e, que, através da repetição gestual se dessem por convencidos acerca do iter que deveriam percorrer na vida privada e em sociedade.

Os padres sinodais hipotecaram a confiança na estratégia da retórica da imaginária, manifestada logo no primeiro cânon 696, que trata do assunto. Tendo falado do significante, passemos ao significado abordado na ferramenta discursiva e explicitado no ordenamento. Entre os temas importantes do cristianismo católico, ganham relevo para o ordenamento jurídico aqueles que envolvem os “mysterios, que obrou Christo nosso Senhor em nossa Redempção” (VIDE, 2011, p.256). Dois são os mistérios centrais da fé cristã católica, quais sejam, os mistérios da Encarnação e o da Paixão, Morte e Ressurreição de Cristo. Os dois mistérios da fé ocorreram em vista do projeto de salvação de Deus para a humanidade, qual seja, a redenção dos pecados, que consiste no resgate do homem e da mulher feridos pelo pecado original. Diz o Catecismo Romano sobre o tema: “Em vista de tal ruína e desgraça, não restava, pois, outro remédio, senão o infinito poder com que o Filho de Deus, assumindo a fraqueza de nossa carne, devia destruir a infinita malícia do pecado, e pelo seu Sangue reconciliar-nos com Deus” (1950, p.104).²⁴

²⁴ Catecismo publicado em 1566, três anos após a conclusão do Concílio de Trento, para instrução dos párocos não-doutos, que reúne a síntese da Teologia Tridentina, proposto pelo Papa Pio V.

A redenção de Cristo e a vida dos santos estão intimamente ligados. Socorridos por Deus que lhes concedia (como concede a todo homem as virtudes espirituais), por meio do cultivo das virtudes heroicas, havia uma cooperação dos santos com o projeto redentor de salvação de Deus, através de seu Filho, Jesus Cristo. A participação dos santos como mediadores da fé, também, responde teologicamente à proposta de vida cristã reformada, que considera apenas a justificação pela fé, sem o esforço das virtudes heroicas por meio das quais são realizadas obras/caridade, e, por conseguinte, conquistada a salvação segundo a fé católica.

Em virtude disto, “Se incita também, vendo as Imagens dos Santos, e seus milagres, a dar graças a Deus nosso Senhor, e aos imitar (VIDE, 2011, p.256). O processo educativo mnemônico existia ainda em ordem da reprodução da exemplaridade de vida dos membros do hagiológico. Nesse processo, estavam reunidos significado e significante de que nos fala João Hansen. A evocação dos milagres, pelos quais há uma irrupção do mistério na realidade, torna ainda mais credíveis os protótipos que devem ser imitados pelos fiéis. Para aqueles que imitam e recorrem aos santos há a promessa de um socorro espiritual em suas necessidades particulares. Nesta aproximação do modo de vida dos fiéis com o modo de vida dos santos, numa vida virtuosa, se encontravam os projetos e modelo para a sociedade no contexto da cristandade. Em um só tempo, através dos membros do hagiológico cristão, o ordenamento jurídico-eclesiástico respondia à Reforma Protestante e projetava um aspecto do modelo de sociedade no ultramar português.

Até então refletimos sobre a importância dos santos na redenção humana e na educação da comunidade crente, proposto pelo Concílio de Trento e reafirmado pelas Constituições Primeiras. Nos ocupamos, agora, acerca do culto aos santos e sua relação com a imaginária. Seguimos a lógica da técnica retórica como recurso da ferramenta discursiva, por meio da qual será construída a normativa pela equipe de trabalho sinodal. A dissimetria entre significado e significante da técnica retórica, que no primeiro cânon assumiu a técnica da mnemônica, agora, no específico do culto aos membros do hagiológico cristão assumiu o formato de mimese e da emulação.

As Constituições Primeiras à semelhança dos decretos do Concílio de Trento assumiram a linguagem apologética, no contexto da cristandade, em resposta às afirmações da Reforma Protestante. A técnica retórica figura neste artigo como uma das

formas de preenchimento da dissemetria entre significante e significado, quais sejam, o aspecto material da linguagem eclesiástica empregada (sequência de fonemas) e a reafirmação do sentido do culto aos membros do hagiológico cristão (conteúdo semântico), no período da Reforma Católica. Segundo Marcello Moreira, a partir das contribuições de Aristóteles, em sua obra Poética, no texto Imitação e Emulação nas Letras luso-brasileiras, a mimese possui em seu cerne a imitação, de modo que, os caracteres são postos em ação, no esforço de reproduzir, textualmente, por imitação (2018, p.41).

“E no que toca á preferencia dos lugares, que entre si devem ter nos Altares, declaramos, que sempre as Imagens de Christo nosso Senhor devem preceder a todas, e estar no melhor lugar (VIDE, 2011, p.256). Antes de ser analisada a técnica retórica, observemos que é apresentado ao leitor o *significado*, dentro da perspectiva de João Hansen, que comporá a técnica retórica da mimese, materializado na hierarquia das representações imagéticas no altar-mor do edifício de culto. “(...) E logo as da Virgem nossa Senhora; e depois a de S. Pedro Principe dos Apostolos: e que a do Patrão, e Titular da Igreja terá o primeiro, e melhor lugar, quando no mesmo Altar não estiverem Imagens de Christo nosso Senhor, ou da Virgem Nossa Senhora” (VIDE, 2011, p.256). A presença de imagens dos santos no altar principal e a ordem escolhida se referem sua função mediadora no catolicismo, bem como, a uma hierarquização de importância dentro do hagiológico cristão católico, aspectos combatidos pela Reforma Protestante.

Adiantamos que, a forma como o tema da imaginária aparece neste segundo e terceiro cânons (256) se referem ao culto litúrgico dos membros do hagiológico. Na medida em que apresenta as características que devem possuir a imaginária sacra, o cânon distingue as imagens de culto público, em imagens de retábulo e imagens processionais. O culto religioso possível, a partir do arquétipo representado nos cultos públicos e privados, foi distinguido pelo Concílio Tridentino em três níveis, quais sejam, *dulia* (santos), em *hiperdulia* (Virgem Maria) e em *latria* (Jesus Cristo).

A etimologia grega nos auxilia na compreensão das três expressões. O termo *latreuo* significa que trata-se de um culto de adoração. O termo *douleuo* quer dizer que o culto prestado é de honra e veneração. A conjugação dos termos *hyper* com *douleuo* significa que o culto devido é acima do culto de honra, sem se tornar um culto de adoração. Tomemos como exemplo, a forma como o ordenamento jurídico apresenta a

produção da imaginária destinada ao culto da Virgem Maria, a quem é referido a *hiperdulia*.

“Com muito mais cuidado se guardará nas Imagens da Virgem Nossa Senhora; porque assim como depois de Deos não tem igual em santidade, e honestidade, assim convêm que sua Imagem sobre todas seja mais santamente vestida, e ornada” (VIDE, 2011, p.256). Observemos como os padres sinodais articulam a *hiperdulia*, “porque assim como depois de Deos não tem igual em santidade, e honestidade”, com prescrições para a sua ornamentação, uma vez que, “assim convêm que sua Imagem sobre todas seja mais santamente vestida, e ornada”. Esta instrução reúne o *significado* e o *significante*, dentro da perspectiva de João Hansen, para composição da técnica retórica da mimese usada na normativa que prescreve o saber fazer da imaginária.

A normativa prossegue permitindo entrever uma prática produtora imaginária distante da realidade do retratado. Em virtude disto, legisla “que [as imagens] sejam decentes, e se conformem com os mysterios, vida, e originaes que representam...” (VIDE, 2011, p.256). Nesta percepção, observamos que é feito o uso da técnica retórica da mimese aplicada à imaginária sacra. A técnica objetiva que não haja desacordo entre a vida do retratado e a representação do arquétipo santo. Ao retratar o membro do hagiológico o encomendante e o artífice deveriam recorrer, do ponto de vista plástico, à imitação da vida dos protótipos que representavam.

Outro ponto de construção da normativa refere-se ao usufruto das relíquias e dos seus objetos relicários. Através das relíquias, por meio dos bustos relicários, foi incentivada a produção da imaginária sacra, bem como, os legisladores serviram-se da técnica retórica da emulação como ferramenta discursiva de resposta à postura protestante de retorno às fontes. Antes, porém, entendamos o conceito de emulação.

Marcello Moreira nos diz que a emulação consiste na indústria realizada, textualmente, para suprir a falta ou a carência, reconhecendo-as para tornar-se, em seguida, apto a superá-las (2018, p.40). Para o autor, a técnica retórica da emulação consiste no processo de imitação com vistas a superar o objeto da mimese. Esta técnica retórica foi utilizada como ferramenta discursiva na construção do ordenamento jurídico. Observemos.

Uma censura à desconfiança. “Nem-um Catholico póde duvidar, que as Reliquias dos Santos approvadas pela Igreja, ou sejam parte do seu corpo, ou outras cousas que em vida, ou depois da morte os tocassem (...) (VIDE, 2011, p.9). O cânon 22 começa com uma repreensão à dúvida diante do descrédito que repousou sobre as relíquias, desde a Reforma Protestante. “Devem ser veneradas porque assim dispõem o Sagrado Concílio Tridentino” (VIDE, 2011, p.9). Prossegue com o argumento de autoridade, evocando o Concílio de Trento, ferramenta discursiva bastante utilizada em todo ordenamento. Fora isto, nos diz que as relíquias sagradas podem ser referidas o culto reservado aos santos, *dulia*.

Entretanto, o próprio texto das Constituições Primeiras se encarrega de expor os dois motivos do descrédito em que caíram as relíquias sagradas ou imaginária produzida para lhes custodiar, na Europa e na América Portuguesa. “Sejam veneradas; não por que se creia que nellas ha alguma Divindade, porque devão ser veneradas; mas porque o culto que se lhes dá, se refere somente, ao que ellas representam” (VIDE, 2011, p.10). O ordenamento jurídico nos permite entrever a existência da prática da idolatria no contexto da comunidade crente da América Portuguesa. Em um só tempo, na normativa, reforçou o culto de *latria* e a condenação da idolatria, que reivindicava a presença da divindade nas imagens. Em virtude da prática idolátrica, o culto ao hagiológico cristão foi duramente criticado e a imaginária, em muitos lugares da Europa, destruída no período da Reforma Protestante.

“Mandamos também que não se comprem, ou vendão Reliquias, como dispoem os Sagrados Canones (...) entendendo-se que, na compra e venda delas se ofende muito a Religião Christã, e commete o grave crime de simonia” (VIDE, 2011, p.10). Ainda no Título VIII, o próprio ordenamento se encarregou de explicitar o segundo motivo do descrédito dos fiéis com relação às relíquias dos santos ou imaginária produzida. Em virtude dos abusos causados por simonia e idolatria cometidos no uso das relíquias, a Reforma Protestante adotou uma postura iconoclástica destruindo as imagens dos santos e incentivando o retorno às fontes do cristianismo, através das Sagradas Escrituras.

A Reforma Católica, por sua vez, fez uso da técnica retórica da emulação para apresentar os novos critérios para a produção da imaginária sacra referente às relíquias sagradas, valorizando os lugares paleo-cristãos, e, em sua falta, como nas terras bráslicas, a valorização do culto das relíquias dos santos primitivos da Igreja Católica. “Por tanto

mandamos, que assim se faça, e guarde, e que estejam postas em engastes, vasos ou relicários (...) se mostrarem, e expuzerem, seja com velas accesas no Altar, estando o Ministro com a sobrepeliz vestida” (VIDE, 2011, p.9). Conforme refletido no primeiro capítulo, o culto às relíquias dos antigos santos/as surge como uma opção para aproximar os fiéis da proposta de recuperação da importância dos lugares paleocristãos.

A legislação determinou o significado e com a retórica da imagem fixou o seu alcance. “Evidentemente, a instituição [retórica] tem regras para emular sem meramente reproduzir os autores ou roubá-los” (HANSEN, 2013, p.16). Na retórica da fala, a regra da emulação dá-se do seguinte modo: identifica-se a propriedade (essência) do *predicado*, acrescenta-se uma de suas diferentes espécies, por meio do exercício do *engenho*, e se provoca a mudança com o auxílio da diferença encontrada, criando assim uma nova variação do predicado.

Se observarmos o texto das Constituições Primeiras em comparação com o texto das Constituições Lisboetas, vemos que os padres sinodais fizeram uso da técnica na emulação, no mesmo tópico, ao falar acerca da honestidade das relíquias sagradas. O ordenamento lisboeta diz “E porem se ouuer alguas presunçoes, ou indícios de nao serem verdadeiras, se nos dara conta, pera conforme a qualidade dellas, mandarmos fazer informação na forma do Direito, & averiguarmos a verdade que se puder apurar (CUNHA, 1656, p. 19). O trecho emulado do ordenamento brasílico diz: “E havendo algum indicio, ou presunção, de que não sejam verdadeiras, se nos dará conta, para mandarmos fazer informação jurídica, e averiguarmos a verdade, que se puder alcançar” (VIDE, 2011, p10). Foi captada a essência do predicado do termo “informação *na forma do Direito*”, qual seja, *contornos da lei*, emulando através do engenho, num novo predicado “informação *jurídica*”. “Na emulação, as variações engenhosas dos predicados da obra imitada são “novidades” que repetem diferencialmente os preceitos da instituição” (HANSEN, 2013, p.16).

Opção assumida pelo Concílio de Trento, o culto às relíquias e produção da imaginária derivada desta valorização, propõe um retorno às origens sob a perspectiva católica, em contraposição à proposta reformista calvinista que reclamava um retorno às origens, unicamente, através do contato com a Palavra de Deus. Neste processo, foi utilizada a técnica retórica da emulação na imagem, como ferramenta discursiva, face a

proposta da Reforma Protestante de retorno às fontes do Cristianismo, de modo que imita o retorno às fontes do cristianismo, superando-o por outros meios.

Neste aspecto, constatamos a utilização da técnica retórica da emulação no texto jurídico e na imagem, na medida em que se reformula a autocompreensão do instrumento jurídico da jurisdição, e em que a Reforma Católica aproxima-se da recomendação protestante de retorno às fontes para superá-la. Enquanto nos arcebispados da Metrópole Portuguesa o aspecto apologético manifestou-se na reativação de edifícios de culto paleocristãos e lugares tradicionais de veneração às relíquias, na Colônia Portuguesa se reforçou o culto às relíquias e santos que reiteravam os dogmas católicos e origens do cristianismo. Concluímos que a utilização das técnicas retóricas na imagem, além da sua utilização no texto jurídico, também contribuíram para resolver o problema da visibilidade do sagrado após a Reforma Protestante, reposicionando o tema da representação do sagrado.

A técnica retórica da emulação, utilizada como ferramenta discursiva no esforço de construção das Constituições Primeiras, também serviu ao enfrentamento das práticas religiosas heterodoxas dos fiéis. O canôn 696, que propõe o tema “Das Santas Imagens”, conclui com o seguinte imperativo “E encarrega muito aos Bispos a particular diligencia, e cuidado que nisto devem ter, e tambem em procurar que não haja nesta materia abusos, superstições, nem cousa alguma profana, ou inhonesta” (VIDE, 2011, p. 256).

Os legisladores sinodais, em diálogo com os decretos tridentinos, recordam a tarefa precípua dos bispos de acompanhar a instalação da imaginária, de modo que não haja abusos, superstições, coisas profanas ou desonestas. Explique-mo-las: as coisas profanas ou desonestas se referem a associação da imaginária sacra a elementos externos da esfera sagrada, os abusos se referem às heresias citadas em desacordo com a ortodoxia da fé católica, as superstições se referem ao tema da idolatria ou, seu desdobramento o misticismo, no qual era reconhecida uma divindade ou poder divino na imagem sacra, transformando-a num amuleto.

Nas Constituições de Lisboa, estes termos aparecem com as seguintes incidências: duas vezes a palavra abusos e superstições e uma vez a palavra coisa profana ou desonesta, cada (CUNHA, 1656, p. 331 – 332). Sendo que da segunda incidência, aparecem evocando o Concílio Tridentino e relacionados à instalação da imaginária sacra nos edifícios de culto. Nas Constituições Primeiras, por sua vez, a segunda incidência

dedica um cânon (705) inteiro ao tema, e aparece em ordem do exame das imagens já instaladas nos edifícios de culto. No entanto, alerta-nos Manuel Hespanha ao afirmar que “por detrás da continuidade aparente na superfície das palavras está escondida uma descontinuidade radical na profundidade de sentido” (HESPANHA, 2012, p.19). Sigamos com a exumação do cânon.

Na segunda incidência dos termos nas Constituições Primeiras aparecem “para que nas Imagens Sagradas se evitem totalmente as superstições, abusos, profanidades, e indecências que já houverem , e se possam introduzir (...) encarregamos muito a nossos Visitadores, e mais ministros” (VIDE, 2007, p.258). Assim prossegue o cânon 705:“Fação exame, se nas Sagradas Imagens, assim pintadas, como de vulto, ha algumas indecências, erros, e abusos contra a verdade dos mysterios Divinos, ou nos vestidos, e composição exterior cousa contra a fórmula de direito, e nossas Constituições (VIDE, 2007, p.258).

Observamos que, a continuidade do cânon captura a essência dos predicados abusos e profanidades, por meio da técnica do engenho, e provoca a alteração com o auxílio da diferença identificada, criando as variações: *abusos contra a verdade dos mysterios Divinos* e *composição exterior cousa contra a verdade do Direito*. De modo que, o legislador sinodal faz uso da ferramenta do engenho para produzir a emulação desejada no texto legislativo lisboeta, criando uma nova variação do predicado, mais apropriada ao contexto local.

Pressupomos que estas novas variações do predicado que não contam no similar estrangeiro se referem a dois riscos particulares, quais sejam, as verdades contrárias à fé cristã católica propagadas pela Reforma Protestante e ao risco do sincretismo religioso possível face a uma comunidade de fiéis, cuja maioria era considerada negros africanos, “escravos, que he o mayor numero de Almas, de que consta o meu Arcebispado. Ja assimia disse que haveria nelle mais de noventa mil Almas, e deste numero certamente posso afirmar que muyto mais de sincoenta mil são escravos” (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p.44), destaca D. Sebastião Monteiro ao Monarca Português em correspondência. Em que pese também haver enfrentamentos aos temas da vida cristã reformada e presença dos negros africanos na comunidade dos fiéis no Reino de Portugal, na América Portuguesa estes temas causavam maior preocupação ao antístite português em virtude dos motivos citados, quais sejam, a distância entre párocos e fiéis que dificultava o

acompanhamento pastoral e a presença majoritária de negros africanos em regime de escravidão no Arcebispado Metropolitano.

Este último dado não repercute em apenas um cânon destacado nas Constituições Primeiras. O próprio D. Sebastião Monteiro incluirá uma “Breve Instrução dos Mystérios da Fé aos escravos” (VIDE, 2011, p.219) no elenco de temas que envolvem esta parcela da comunidade dos fiéis na América Portuguesa. Observamos que, em se tratando do combate das práticas heterodoxas de fé relacionadas à imaginária, representarão uma descontinuidade radical na profundidade do significado semântico nas Constituições Lisboetas. “E esta descontinuidade semântica frustra por completo essa pretensão de uma validade intemporal dos conceitos embebidos nas palavras, mesmo que estas permaneçam” (HESPANHA, 2012, p.19). Sinalizamos isto, em virtude dos inúmeros autores que citam haver nenhuma ou poucas mudanças entre o ordenamento jurídico-eclesiástico estrangeiro e ordenamento jurídico eclesiástico brasileiro. Nesta reflexão socorrem-nos Feitler e Souza, ao afirmarem que “Uma das fontes mais citadas são, naturalmente, as constituições do arcebispado de Lisboa, em uso na Bahia antes de 1707, mas Monteiro da Vide não seguiu estritamente a forma utilizada pelas normas lisboetas” (FEITLER; SOUZA, 2010, p.57).

Adone Agnolin (2011, p.31) reflete que, para além do empenho jurídico do magistério dos papas, esses instrumentos disciplinares, com valores diferentes em termos de qualificação teológica, constituíram uma obra de jurisdicização dos sacramentos que caminhou ao lado do esforço de quantificar o mínimo de conhecimento necessário aos fiéis para que fosse permitido o acesso ao sacramento. A representação do sagrado, por meio da imaginária, atuou de modo subsidiário educando pelo olhar e suplantando as lacunas da formação cristã. Neste sentido, no vasto compêndio de normas, os redatores sinodais não deixaram de se ocupar da imaginária sacra em torno do Sacramento da Eucaristia. “Pelo que ordenamos, que em todas as Parochias desta Cidade, e do Arcebispado, em que de presente ha Sacrarios” (VIDE, 2011, p.42). As ferramentas discursivas empregadas na legislação jurídico-eclesiástica para os sacrários se destinarão a dois assuntos, quais sejam, a sua localização no edifício de culto e a confecção dos objetos.

“Se conservem com todo a decência possível, estando sempre no Altar maior, ou em outro, se o houver mais accommodado para o culto de tão Divino Sacramento” (VIDE,

2011, p.42). Embora o legislador sinodal reconheça que o Santíssimo Sacramento possa estar numa capela lateral, se mais acomodado, registra que o altar-mor é o lugar mais apropriado à Sua instalação. Este relevo pode ser considerada uma evolução, no sentido do aumento do grau de importância, à proposta do Cardeal Carlos Borromeu que indicava no *De Fabricae Ecclesiae* que o lugar de relevância para o sacrário era ao lado do altar-mor. O câmbio do lugar de importância dentro do edifício de culto, quase dois séculos depois, nos permite verificar que o sacramento da Eucaristia havia adquirido ainda mais importância na vida da Igreja Católica.

A centralidade que o culto eucarístico assumiu, por seu turno, enfrentava a proposta de um, somente, sacerdócio *universal* dos fiéis que se constituiu de uma das três principais doutrinas protestantes. Na perspectiva da Reforma Católica, a existência do sacerdócio *comum* dos fiéis não tirava a importância do sacerdócio *hierárquico*, mediante o qual se tinha acesso ao Sacramento da Eucaristia. Esta bifurcação teológico-sacramental possuiu o seu epicentro numa transmutação maior no seio do Cristianismo, uma vez que, a reforma da vida cristã protestante operacionalizou uma mudança do lugar teológico da imagem para o lugar teológico da palavra. Ainda que o Cristo tenha se tornado visível, quando feito carne, em virtude do mistério da Encarnação, e permanecido no meio da gente fiel, por meio da instituição do sacrifício incruento da Eucaristia, imagem do seu sacrifício cruento na Cruz, na perspectiva da Reforma Protestante, o Cristo deveria ser encontrado apenas na Palavra.

“Serão os ditos sacrários dourados por fora, e muito melhor se também forem por dentro: e quando não possa ser, serão por dentro forrados de setim, damasco, veludo raso carmesim, ou ao menos de tafetá da mesma côr” (VIDE, 2011, p.42). Não nos alongaremos na explicação dos tecidos, cores e aplicações, posto que não há mudança da redação se comparado ao seu similar lisboeta, já, citado. Permanece na normativa jurídico-eclesiástica o mesmo significado teológico acerca dos elementos utilizados para confecção do sacrário. No entanto, uma mudança chama-nos atenção. A alteração passará pela recomendação de que os sacrários também fossem dourados por dentro, enquanto que a legislação lisboeta desobrigava da galvanização do seu interno. O douramento do sacrário, por dentro e por fora, atesta mais ainda o grau de importância do Sacramento da Eucaristia para o contexto local e no seio da comunidade crente.

Concluimos que, por meio do sacramento da Eucaristia, buscava-se recuperar o relacionamento da imaginária sacra com a Liturgia. E mais, ambas as alterações verificadas no texto lisboeta e no *De Fabricae Ecclesiae*, quanto ao lugar no edifício de culto e quanto à confecção do sacrário, apontam para o aumento do grau de importância do Sacramento da Eucaristia para o Séc. Dezoito e para a comunidade crente na América Portuguesa. A centralidade eucarística que ganha lugar no edifício de culto extrapola para a vida dos fiéis, nos termos da preocupação pastoral expressa por D. Sebastião Monteiro ao rei D. João V, ao falar acerca dos inconvenientes da participação eucarística dos fiéis que moravam distantes das igrejas paroquiais, dos escravos que não eram catequisados e dos enfermos que não recebiam o viático antes da morte (2001, p.41 e p.46). Como pode ser observado, a ferramenta discursiva utilizada nos permite constatar uma descontinuidade semântica, em virtude do aumento do grau de importância do Santíssimo Sacramento para um outro tempo (século) e outro lugar (Conquistas).

No iter sinodal, os legisladores serviram-se dos preceitos da instituição retórica como ferramenta discursiva, a partir do qual foi continuada a filigrana jurídico-eclesiástica para conter as contribuições dos artífices que se afastavam da ortopraxis desejada na arte sacra imaginária. Os preceitos de medida ou proporção, decoro e verossimilhança serviram aos padres sinodais como ferramenta discursiva na elaboração do instrumento jurídico.

Na instituição retórica, todos os atos discursivos mobilizam preceitos genéricos e apenas indicativos do que deva ser o discurso bem feito, como os de *mésou* ou *proportio* ou *commensuratio*, medida ou proporção; *prépon* ou *decorum*, decoro; *eikós* ou *verisimilis*, verossimilhança (HANSEN, 2013, p.15).

Os preceitos retóricos possuem alcinha na obra de João Hansen, e o descomedimento artístico no ordenamento de D. Sebastião Monteiro também. “Uns painéis, a que se chamão ricos feitos, e que estão muito mal pintados alguns Santos” (VIDE, 2011, p.257). O próprio ordenamento denota a presença da falta de bom senso dos artífices nas obras de arte sacra que chamavam de *ricos feitos*.

“Que sejam decentes, e se conformem com os mysterios, vida, e originaes que representão...” (VIDE, 2011, p.256). O historiador da literatura colonial nos ajuda a entender, quando reflete que, na instituição retórica, os discursos não são a expressão do conceito, mas o conceito expresso (HANSEN, 2013, p.15). Nesse sentido, o conceito expresso no ordenamento jurídico, através do preceito retórico, impõe uma adequação

entre a retratação sacra do membro do hagiológico cristão e o protótipo sagrado. Essa adequação era imprescindível aos propósitos da Igreja na comunidade crente formada no Novo Mundo. Diante da exigência de educação na fé cristã católica apresentada aos africanos inseridos em regime de escravidão, a ambiguidade favorecida por uma retratação equívoca do arquétipo sagrado poderia apresentar grave obstáculo ao projeto eclesial na Bahia Colonial, além daqueles sinalizados por D. Sebastião Monteiro ao Monarca Português, “começando pela doutrina digo que dela são necessitadíssimos assim os escravos infieys, que vem da Costa da Mina, como os já bautizados” (VIDE, 2001, p. 45).

Neste quesito, “a técnica retórica implica o ‘parecer’ do verossímil mimético” (HANSEN, 2013, p.15). A imitação, própria da mimese, existe no ordenamento jurídico-eclesial em ordem da verossimilhança, qual seja, da característica daquilo que possui uma probabilidade de ser verdadeiro. Com a devida adaptação da técnica retórica para a retórica da imagem, a verossimilhança pode também ser considerada como um atributo da imaginária que pretende reproduzir os mistérios e a vida de quem está sendo representado. De modo que, se na ambiência da técnica retórica, “o verossímil é uma relação entre discursos operada como semelhança de 2º grau que sempre pressupõe a comparação do discurso efetuado com outro já existente, que é considerado *endoxon*, verdadeiro” (HANSEN, 2013, p.24), na ambiência da retórica da imaginária sacra, o verossímil se constituirá da mesma relação entre retratação e retratado, entre a imagem e o seu arquétipo sagrado.

“E se incita também, vendo as Imagens dos Santos, e seus milagres, a dar graças a Deos nosso Senhor, e aos imitar (VIDE, 2011, p.256). Neste ponto das constituições sinodais, os redatores sinodais fazem uso do preceito retórico da medida ou da proporção na construção do ordenamento jurídico. Antes, entendamos a respeito do preceito retórico em questão. Trata da “doutrina que regra os efeitos dos estilos, adequando-os aos preceitos dos gêneros, aos *topoi* ou lugares comuns das matérias tratadas, aos destinatários e às circunstâncias” (HANSEN, 2013, p.25). O preceito da proporção em questão se revela na construção do enunciado. No enunciado, “alguém fala alguma coisa sobre alguma coisa para alguém”. De modo que, o enunciado pode ser decomposto em três partes:

1. “Alguém fala”: um ato contingente de enunciação constitui um processo de identificação gramatical e lógica que inventa ‘a primeira pessoa’ e o tempo da sua fala;
2. “alguma coisa sobre alguma coisa”: o ato contingente que inventa a enunciação do sujeito lógico e gramatical produz um enunciado, que relaciona um sentido a uma referência e a uma significação;
3. “para alguém”: o ato de enunciação que constitui a 1ª pessoa e o enunciado constitui simultaneamente o destinatário, 2ª pessoa (HANSEN, 2013, p. 25);

Neste sentido, analisamos o enunciado do cânon 696. O trecho nos revela que o “alguém [que] fala” constitui a figura de uma das expressões da instituição proponente. O cânon inicia da seguinte forma “Manda o Sagrado Concílio que nas Igrejas” (VIDE, 2013, p.256). Portanto, a primeira parte do enunciado apresenta a 1ª pessoa, o Sagrado Concílio, cujo pessoa gramatical corresponde à terceira pessoa do singular. O cânon mostra o verbo conjugado no tempo presente do subjuntivo para a terceira pessoa do singular da seguinte forma: “(...) se incita também” (VIDE, 2013, p.256).

No mesmo cân. 696, o ato contingente de “alguma coisa sobre alguma coisa” revela-se na continuidade da oração “vendo as Imagens dos Santos, e seus milagres, a dar graças a Deos nosso Senhor, e aos imitar” (VIDE, 2011, p.256). Na enunciação é estabelecida uma relação *entre* o ato de ver a imagem dos santos e dos seus milagres e *entre* o ato de agradecer e imitar a postura dos santos. Referência e significação são relacionados no enunciado.

O mesmo cân. 696, apresenta no ato de enunciação o “para alguém”, ou seja, o destinatário do enunciado. No caso analisado, o destinatário do enunciado é primeiramente o ministro ordenado, pessoa autorizada e responsável pelo edifício de culto, no esteio enfileira-se o artífice para quem é encomendada a obra de arte imaginária, e, por fim, surge como destinatário a comunidade crente que fará o usufruto da imagem, custodiadora de uma finalidade dentro do projeto da sociedade eclesial

De modo que, a conjugação da primeira pessoa e do seu tempo de fala, com o relacionamento entre referência e significação e com os destinatários do enunciado constituem a arquitetura jurídica do enunciado. Passemos à modelagem da normativa, a partir do preceito retórico da proporção, que compõem o quadro das ferramentas discursivas utilizadas na construção do ordenamento jurídico-eclesiástico brasileiro. “Na instituição, era costume dizer que a enunciação produz o enunciado segundo três divisões de procedimentos que envolvem várias técnicas: 1. *Euresis, inventio*, invenção; 2. *Táxis, dispositivo*, disposição; 3. *Lexis, elocutio*, elocução” (HANSEN, 2013, p.25).

Segundo Hansen, por meio da técnica da *invenção* o autor identifica lugares comuns específicos do gênero do discurso para produzir argumentos. “Lembre-se que o termo ‘invenção’ deriva do latim *inventio*, do verbo *invenire*, achar, encontrar” (HANSEN, 2013, p.25). Nessa perceptiva, dentro do gênero do discurso, o lugar comum específico para a interlocução é a vida comum dos santos e da gente fiel. À semelhança da gente fiel, os membros do hagiológico passaram por desafio semelhante em suas vidas, isto é, na solidão do exercício de coordenar a si próprios frente aos obstáculos que encontravam, no entanto, souberam viver de modo virtuoso não consentindo com o mal e o pecado. Nesse sentido, o lugar comum serviu de ferramenta discursiva aos redatores sinodais para a produção do argumento da gratidão e imitação apresentado no enunciado.

A segunda técnica por meio do qual é exercida o preceito retórico da proporção no texto legislativo-eclesiástico é o procedimento da disposição. A disposição se constitui da ordem linear da prosa.

Como o fundamental é o modo mimético com que o autor inventa o discurso segundo os preceitos do seu gênero, um historiador, por exemplo, pode narrar sua história usando o verso, do mesmo modo que um poeta pode recorrer à prosa, como ocorre nas epopeias em prosa seiscentistas (HANSEN, 2013, p.26).

A *dispositio* do enunciado pastoral acontece dentro do gênero jurídico. Dentro do gênero são apresentadas as normas de conduta que devem gerar um comportamento específico. No caso do cânon específico (696), a conduta desejada é o comportamento de gratidão e de imitação da vida dos santos. De modo geral, a estrutura apresenta um suporte fático e uma consequência jurídica. Naturalmente, que, isso deve ser considerado no conjunto de cânons e sessões que formam o ordenamento mais amplo. O cânon analisado se encontra dentro de uma classe específica do gênero jurídico, o subgênero jurídico-eclesiástico.

A terceira técnica por meio do qual é exercida o preceito retórico da proporção é o procedimento da elocução. “Corresponde ao uso de palavras de sentido próprio e figurado como adequação às coisas do discurso, *topoi*, *res*, e à ornamentação regrada do seu estilo” (HANSEN, 2013, p.26). No enunciado são usadas palavras de sentido próprio, quais sejam, *imagens*, *santos*, *milagres* e *Deus*. Existem os *topoi* do discurso a *vida comum* e as *virtudes* próprias dos santos e propostas aos fiéis, que aparecem de modo pressuposto e implícito. A adequação das palavras de sentido próprio aos lugares comuns do discurso são feitos através dos verbos *dar* (graças) e *imitar*. A técnica da elocução se

encarrega de conjugar palavras, lugares comuns e verbos de adequação. A técnica materializa o preceito retórico da medida ou proporção usada como elemento da ferramenta discursiva utilizada na construção do ordenamento jurídico.

Por seu turno, o princípio retórico do decoro também é aplicado como instrumento discursivo no ordenamento jurídico eclesiástico, com o que tange ao específico das imagens de vulto, ou imagens de roca ou de vestir. Este novo preceito está intimamente ligado ao preceito retórico da medida, segundo o qual, “faz entender que a virtude de qualquer arte está dividida em virtudes parciais: a falta de uma delas corresponde à *kakia* ou *vitium*, vício” (HANSEN, 2013, p.40). De modo que, quando se pensa no decoro “a própria *areté* ou *virtus* se torna *kakia* ou *vitium* quando há excesso (hipérbole) ou falta de sua aplicação, uma vez que a virtude sempre coincide com o meio termo racional posto entre dois extremos, o da falta e o do excesso da virtude” (HANSEN, 2013, p.40).

Para o autor, o decoro assenta-se na concepção aristotélica de virtude e está a serviço de uma adequação que o distingue em decoro interno e decoro externo. De modo que, a “adequação das partes ao discurso do todo, como decoro interno, e adequação urbana dele ao costume de um bom uso, como decoro externo”. (HANSEN, 2013, p.40). O decoro interno e externo, situa o texto ou objeto, de modo virtuoso e adequado às partes com que compõe o todo e com relação ao contexto externo a que se refere. Rodrigo Bastos em sua tese de doutorado, *Maravilhosa Fábrica de Virtudes*, à luz de João Hansen, reflete que:

o decoro conservou sempre a responsabilidade por orientar o artista na procura do que é *adequado* e *conveniente*, tanto em relação aos aspectos internos e implícitos à obra (matéria, gênero, estilo, proporções, ordem, disposição apropriada de elementos e partes, ornamentos e elocução característica, ética e patética, proporção de comodidades e efeitos adequados) quanto também em relação aos aspectos externos e circunstâncias a ela, a recepção que a obra deveria ter pelos destinatários (BASTOS, 2009, p.39 e p.40).

Sob o prisma desse referencial teórico, analisemos o princípio do decoro aplicado à imaginária sacra, e, posteriormente, o princípio do decoro no discurso na legislação eclesiástica em estudo.

“Que as Imagens de vulto se façam daqui em diante de corpos inteiros, e ornados de maneira que se escusem vestidos, por ser assim mais conveniente, e decente” (VIDE, 2011, p.256). Com o que diz respeito ao decoro interno na feitura da imagem, o legislador sinodal determina fazê-la na íntegra e não em parte, de modo menos virtuoso, evitando

soluções alternativas à sua incompletude, a exemplo dos vestidos ou ornamentos. “E não serão tiradas as Imagens das Igrejas, e levadas a casas particulares para nelas serem vestidas, nem o serão com vestidos, ou ornatos emprestados, que tornem a servir em usos profanos” (VIDE, 2011, p.256). Com relação ao princípio do decoro externo na conservação da imagem, os padres sinodais prescrevem um uso adequado no edifício de culto, como também, orienta o não-uso dos ornatos que servem a outras utilidades nas referidas imagens.

Com o que diz respeito ao emprego do princípio no texto legislativo eclesial, observamos o emprego do decoro interno nos cânons 697 e 698 ao inserir o “modo de fazer e conservar” a imagem no todo do Título XX, entre o “sentido da imagem” no Cristianismo Católico e o seu “lugar nos edifícios” de culto Católico. Como também, o legislador utiliza o princípio do decoro externo, na medida em que reforça o bom uso das imagens de vestir antigas, no contexto a que se referem, evitando a “indecência” que inexistente nas imagens de corpo inteiro. Retrato é o fragmento do cânon em diálogo com a globalidade do texto exposto, a saber, “E as antigas que se costumão vestir, ordenamos seja de tal modo, que não se possa notar indecência nos rostos, vestidos ou toucados” (VIDE, 2011, p.256).

A aplicação do termo “indecente” na busca pela aplicação do princípio retórico do decoro na legislação e na feitura/usufruto da imagem acontece em vista do convencimento, através do sentimento da piedade religiosa. A indecência no rosto das imagens sacras não moveria a interioridade do fiel a ponto de provocar a piedade religiosa desejada. Esta situação em busca do “mais decente” no edifício de culto e na vivência dos sacramentos é partilhada por D. Sebastião Monteiro ao Monarca Português ao denunciar que, por falta de igrejas paroquiais em ordem de proximidade dos fiéis, vê-se obrigado a autorizar o batismo de crianças em ermidas ou capelas particulares.

E desta permissão, ou tolerância resulta ao Sacramento do Bautismo huma notável indecência, por que em nenhuma Capella ha Pia Batismal, lugar próprio para sua administração, e se faz esta em alguidares e outros vasos que pela mayor p[art]e por serem de pessoas particulares servem de uso profano. (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p.40 – 41).

No entanto, como bem vê-se, o princípio do decoro não deve ser restrito ao aspecto ajuizante ou moralizante, que em alguns assumiu na prática pastoral, mas refere-se ao equilíbrio do objeto sacro em si e da virtude da peça imaginária com relação ao todo, no

edifício em que lhe é proposto, como bem apresentado pela normativa. Rodrigo Bastos, reflete que:

embora tenha havido, sim, após o Concílio de Trento, um processo complexo, determinado a resguardar a arte religiosa de tudo o que fosse profano e impudico, inadequado ao “lugar sagrado” das representações, o termo decência permanece sendo utilizado na documentos e nos escritos coevos, com uma acepção maior de adequação e conveniência. (...) O étimo dos termos decoro e decência é o mesmo: o particípio “*decens*”, que designa o que é “conveniente, “adequado”, apropriado (BASTOS, 2009, p.40).

A aplicação do princípio acontece em busca de uma inserção conveniente, adequada e apropriada da imagem no contexto em que está inserida.

“O Apostolo São Paulo nos ensina, que todo o Catholico deve gloriar-se da sagrada arvore da Cruz, tropheo, e insígnia gloriosa dos fieis Christãos, em que nosso Salvador Jesus Christo nos remio com seu precioso sangue, por cuja causa é bem que de todos seja tratada com toda reverencia” (VIDE, 2011, p.257).

Assim principia o ordenamento jurídico-eclesiástico ao falar da legislação para visibilidade do sagrado fora dos edifícios de culto. Para tanto, os redatores sinodais servem-se da técnica retórica da alegoria ao apropriar-se dela como ferramenta discursiva para a construção do texto jurídico-ecclesial, no específico da arte sacra. A partir de Quintiliano, o historiador da literatura colonial João Hansen, considera a alegoria como “a) uma coisa (*res*) em palavra e outra em sentido; b) algo totalmente diverso do sentido das palavras”. (HANSEN, 2006, p.29).

Em nosso estudo, a alegoria será analisada a partir relação entre traços semânticos, um dos quais, João Hansen, chama de metáfora (semelhança). “Do ângulo do tropo [alegoria], ela é uma transposição. Retoricamente, o tropo é a transposição semântica de um *signo em presença* (...) para um *signo em ausência* (...)” (HANSEN, 2006, p.30). O tropo constitui o resultado desta operação entre o signo em presença e o signo em ausência, quando uma palavra é empregada em sentido figurado. Neste sentido, adiantamos que a palavra tropo pode ser utilizada como sinônimo da técnica retórica alegórica.

“Há, no tropo, uma incompatibilidade semântica, percebida pelo leitor, do *microcontexto* (...) e do *macrocontexto* (...)” (HANSEN, 2006, p.30). O *microcontexto* se refere ao *signo em presença* e o *macrocontexto* se refere às outras partes do enunciado necessárias para a compreensão do *signo em ausência*. No texto jurídico-ecclesial também

há uma incompatibilidade semântica entre o *microcontexto* e o *macrocontexto*. À luz da teoria de João Hansen, as expressões *troféu* e *insígnia* utilizados no novo ordenamento se constituem do microcontexto, os signos em presença, da visibilidade do sagrado nos lugares públicos. O macrocontexto será apresentado nas linhas seguintes, quando se explicitarão para nós os signos em ausência, utilizados para a construção da legislação para estatúria sacra, nas Constituições Primeiras.

“Em modo algum pinte, abra, ou ponha Imagem, e signal da Cruz no chão, aonde se lhe possão pôr os pés, nem tambem debaixo de alguma janela, nem aos pés das paredes em lugares immundos, e indecentes” (VIDE, 2011, p.257). Observe-se que um troféu deve ficar no alto e à vista. Se a cruz é um troféu, logo a cruz deve ficar no alto e à vista dos fiéis. Não numa altura menos digna, como explicitado pelo *macrocontexto*, no mesmo cânon 702.

O *signo presente* troféu também se refere ao tropo do prêmio e da recompensa. De modo que, à semelhança do troféu, que é um prêmio e recompensa, a cruz é um prêmio e recompensa por nossa redenção dos pecados. O próprio texto se encarrega de dirimir a incompatibilidade semântica causada pela alegoria ao elucidar: “Em que nosso Salvador Jesus Christo nos remio com seu precioso sangue” (VIDE, 2011, p.257).

O historiador colonial da literatura ainda aprofunda o tema da incompatibilidade semântica, refletindo que:

“a alegorização se faz, ainda, segundo dupla orientação. No encadeamento do discurso, ela metaforiza uma expansão das analogias: em cada ponto do discurso, repete um significado ausente, orientando-se para ‘fora’ ou para o ‘outro’ diverso daquilo que vai sendo exposto” (HANSEN, 2006, p.82).

Lugar alto e distinto, expansão da analogia, existem em vista da reverência que deve ser devotada para o principal distintivo da fé cristã católica, a cruz. Mesmo com toda reverência, sinaliza que não existe conjunção adversativa para o símbolo, por excelência, da visibilidade do cristianismo católico, desde que feito com perfeição.

“Porém não proibimos que para consolação dos fieis Christãos se fação, ou levantem Cruzes de páo, ou de pedra, ou pintadas com perfeição, e ornato possível nos lugares públicos, estradas, ruas e caminhos, as quaes quanto for possível estarão levantadas do chão” (VIDE, 2011, p.258).

A técnica retórica da alegoria/metáfora se destina aos lugares de instalação do símbolo da visibilidade do sagrado. Se a cruz é considerada como um prêmio ou

recompensa também deverá ocupar os “lugares públicos, estradas, ruas e caminhos”. O mesmo se aplica à alegoria que qualifica a cruz de *insígnia gloriosa dos fieis cristãos*. A exposição da cruz, troféu (prêmio) e insígnia (distintivo), é a particularidade de um modelo de sociedade inspirado no cristianismo, em cuja proposta haverá uma confusão do cristianismo com a sociedade. “Assim a alegoria é não só metáfora (substituição) mas também anáfora (repetição)” (HANSEN, 2006, p.82). De modo que, os redatores sinodais conferem à cruz os predicados de *troféu* e *insígnia* que estarão em uso dentro da técnica retórica da alegoria, na modalidade de metáfora e anáfora, das quais se servirão a ferramenta discursiva em vista da construção legislativa da imaginária sacra.

Observemos que “os conceitos interagem em campos semânticos diferentemente estruturados, recebem influências e conotações de outros níveis da linguagem (linguagem corrente, linguagem religiosa, etc.) (HESPANHA, 2012, p.19). Concluímos que o ordenamento lisboeta e outras fontes em diálogo com a realidade sócio-religiosa da América Portuguesa reuniram os significados semânticos e significantes, apresentados por outros níveis de linguagem. Ou seja, foram e “são diferentemente apropriados em conjunturas sociais ou debates ideológicos” (HESPANHA, 2012, p.19). Ambos foram balizadores da dissimetria, sinalizada por Hansen, que foi preenchida pelas técnicas retóricas como recurso da ferramenta discursiva em vista da construção do ordenamento jurídico ultramarino.

Por fim, observamos que as técnicas retóricas dão suporte à linguagem apologética empregada nas Constituições Primeiras, através dos quais, os significantes e significados normativos para o cânone da imaginária sacra, estiveram a serviço do sistema de representação fomentado na Reforma Católica. Os elementos da Bahia Colonial incorporaram novos significados ao instrumento jurídico de exercício da jurisdição eclesial temporal e espiritual, se comparado ao seu similar português.

Segundo o mesmo Manuel Hespanha, “o próprio direito necessita de *ser legitimado*, ou seja, necessita que se construa um consenso social sobre o fundamento da sua obrigatoriedade, sobre a necessidade de se lhe obedecer” (HESPANHA, 2012, p.16). A partir das visitas pastorais, das escutas realizadas, das inteligências pastorais reunidas em congregações de trabalho, grupos de juízes delegados, examinadores e procuradores sinodais se foi produzindo um consenso sócio-religioso sobre o fundamento tridentino da sua obrigatoriedade e a necessidade pastoral do seu obediência.

Observamos que, da convocação ao Sínodo Diocesano à redação das Constituições Primeiras, D. Sebastião Monteiro serviu-se das ferramentas recebidas da tradição. Manuel Hespanha traduz estas ferramentas com a seguinte classificação: ferramentas institucionais, ferramentas discursivas e ferramentas comunicacionais. Socorrido por elas, pôde fazer o ajuste necessário na direção de referência jurídico-eclesiástica que apontava para um projeto de sociedade eclesial na América Portuguesa.

Entre *as ferramentas discursivas* observamos a manutenção da linguagem apologética, argumentação retórica, a utilização dos conceitos e dogmas hauridos dos decretos tridentinos e das constituições lisboetas. Outro aspecto importante é a utilização das técnicas retóricas de mnemônica, emulação, mimese e alegoria. Para tanto, nos servimos dos conceitos de técnica retórica, emulação e mimese dos autores João Hansen e Marcello Moreira, respectivamente. Desta dissimetria chamada retórica que, ora assumirá o formato de mimese, ora assumirá o formato de emulação, nos ocupamos como categoria de análise da legislação para produção da imaginária sacra presente nas Constituições Primeiras.

Tanto a mimese como a emulação serviram como técnicas retóricas para a produção textual ou pictórica. Fosse pouco, os preceitos usados na construção do texto jurídico também concorreram na elaboração da retórica da imagem que deve considerar a verossimilhança e a proporção da imaginária sacra ou ornamentos, como citado nas fontes utilizadas, dentro do edifício de culto. No presente estudo, observamos que as técnicas retóricas de mimese e emulação serviram à apresentação dos critérios de produção artística, nas Constituições Primeiras. A legislação para imaginária sacra apresentada nas Constituições Primeiras se relacionaram à algumas realidades da Igreja presente no ultramar português, entre elas, à educação cristã da comunidade crente, a centralidade do culto eucarístico, a visibilidade do sagrado nos lugares públicos, ao combate às heresias da Reforma Protestante e às práticas religiosas heterodoxas da vida de fé.

Concluimos que o fenômeno processual que gerou as Constituições Primeiras se constituiu de um ato jurídico complexo, que envolveu relações eclesásticas no seu desenovelamento, através dos quais foram construídos os atos normativos. Embora aprovadas no ano de 1707, tenhamos em conta que as Constituições Primeiras só saíram do prelo em 1719. Aprovadas, as Constituições Primeiras foram apresentadas como

instrumento de exercício da jurisdição eclesial, em vida de um projeto de sociedade para a Igreja Católica e para o Governo Português.

Capítulo 3: Limitações de um projeto para a jurisdição eclesial na América Portuguesa, a partir da Legislação para Imaginária Sacra.

3.1 Nova legislação para a imaginária sacra e projeto de sociedade ultramarina, partilhado entre a Santa Sé e a Coroa Lusa.

O frontispício das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, instrumento de jurisdição eclesial e temporal, abriu com seu redator e juiz ordinário, D. Sebastião Monteiro, sentado na cátedra sob o arco de volta perfeita que emoldurava a abside. Em suas mãos, possivelmente, o novo ordenamento jurídico eclesiástico situa-se entre quatro colunas de corpo canelado, em estilo coríntio com folhas de acanto que ornamentam o capitel e suportam o entablamento formado por arquitrave, frisos e cornija. “Encima a construção uma possível representação do sínodo diocesano, ladeada por uma alegoria da Igreja esmagando a heresia a seus pés e outra da Fé como vencedora dos pecados e caminho para a sabedoria” (FEITLER; SOUZA in. VIDE, 2010, p.53).

O decoro inscreveu no meio da representação do sínodo dois *putti* nos quais resplandece a luz divina, a partir da heráldica eclesiástica com o galero de 20 borlas e a cruz arquiépiscopal (dupla). Entre as colunas, quatro medalhões dos anteriores arcebispos da Sé Metropolitana da Bahia. Abaixo do plinto que oferece suporte às colunas, uma base com os símbolos da Eucaristia, cálice e âmbula, entre báculo e cruz arquiépiscopal de um lado e de outro. Na parte de baixo da gravura, assinada por I. S. Benard, a legenda “Primeiras Constituições Synodais do Arcebispado da Bahia. Feitas e ordenadas pelo Ilmo e Rmo Sor D. Sebastião Monteiro da Vide 5º Arcebispo da Bahia, do Conselho de S. Majestade”.

Escolheu o canonista português uma obra de arte²⁵ para principiar o ordenamento jurídico eclesiástico para a Sé Metropolitana da Bahia na América Portuguesa. Retórica da imagem: por decoro, por alegoria, por emulação e por verossimilhança. Na sua intenção estava a comunicação dos princípios que nortearam a elaboração do instrumento jurídico, e os princípios que deveriam orientar o exercício da jurisdição aos destinatários da normativa, de acordo ao grau de participação no projeto de sociedade. A comunicação e o convencimento retóricos assentavam-se no argumento de autoridade, cuja representação se materializou naquele que ocupava a cátedra metropolitana da América

²⁵ Conforme Anexo 1.

Portuguesa. O lugar de fala do arcebispo também acenava para o sucesso da política régia portuguesa ao episcopado e a confirmação eclesial das suas condições para governar pastoralmente a porção do povo que lhe fora confiado no ultramar português.

A adequação do antístite ao contexto que lhe emoldurava, favorecida pela técnica retórica do decoro, apresentava-o como síntese dos seus precursores no governo arquidiocesano. E mais: na verossimilhança do retrato, figura como herdeiro de sucessão apostólica na América Portuguesa. A mudança não foi apenas de contexto geográfico, sua eleição encontrava-se sob a égide do Rei que o apresentava e do Papa que o confirmava. Embora distante do modo de eleição primitivo pelo qual a comunidade confirmava um eclesiástico epíscopo, como herdeiro dos apóstolos, D. Sebastião Monteiro estava constituído representante legítimo e autorizado da tradição que lhe permitia vincular a Igreja nas Conquistas Portuguesas ao próprio Deus, como um rio vivo que corre em direção às suas origens. Rio que se manteve ligado às origens do cristianismo, de modo diverso dos dissidentes afluentes surgidos após o Grande Cisma e a Reforma Protestante.

Não sem razão, acima da arquitrave, frisos e cornija situavam-se a alegoria da Igreja esmagando a heresia e as heterodoxias da vida de fé que provocaram rupturas no seio do cristianismo católico, e alegoria da fé capaz de iluminar instituição Igreja Católica nas Conquistas Portuguesas em direção ao seu rumo escatológico, plenitude do caminhar humano, para o qual se encaminha pelas sendas da história e não apenas numa parte do percurso. Pouco mais acima, situava-se a heráldica do herdeiro de sucessão apostólica, protegido pela Tradição e pelo dom da Fé, através dos quais resplandecia a luz divina, pelo ordenamento jurídico que o antístite trazia em mãos para a jurisdição do arcebispado, confiada pelo Rei como Governador e perpétuo Administrador da Ordem de Cristo. Apresentava ao público a emulação de textos jurídicos estrangeiros, plasmados num engenho pelo contexto ultramarino, num novo efeito jurídico em vista de um projeto de sociedade da Coroa Lusa e da Sé Romana para a porção estudada do ultramar português.

Se o báculo simboliza o herdeiro de sucessão apostólica que conduz a Igreja em seu caminho histórico, a cruz arquiépiscopal no elenco dos símbolos traz-nos outro significado histórico, reforçado pelo medalhão dos arcebispos. Observe-se que, entre as colunas coríntias caneladas, figuravam os quatro arcebispos anteriores. Na imagem não constam os bispos predecessores, apenas os prelados metropolitanos. O ano de 1676 implícito na imagem coloca em relevo o marco de certo grau de autonomia do arcebispado

metropolitano nas Conquistas, frente ao arcebispado de Lisboa do qual fora sufragâneo por mais de um século e frente aos outros bispados da América Portuguesa que ao Arcebispado da Bahia se vinculavam.

Báculo e cruz arquiépiscopal enfeixavam cálice e âmbula de um lado e outro. Entre os símbolos do governante e do governo pastoral, estampavam duas afirmações teológica e histórica. A afirmação da visibilidade do sagrado através da matéria sacramental como símbolo por excelência do cristianismo católico, Deus se tornou visível em Jesus Cristo através do mistério da encarnação, e antecipou à humanidade a entrega do Seu Filho, através da Paixão, Morte e Ressurreição, pelo qual foi redimida a humanidade, na instituição do sacramento da Eucaristia. A afirmação de que, por tornar presente e atual historicamente, a memória incruenta do sacrifício de Cristo foi assumida como centro da vida do Cristianismo Católico, após as Reformas Religiosas na Europa e, por conseguinte, no Novo Mundo.

A obra que encabeça a nova legislação é um retrato de como a arte religiosa e sacra estiveram inseridas em um projeto de sociedade ultramarina, partilhado entre a Santa Sé e a Coroa Lusa. O material esteve inserido dentro de um projeto mais amplo, do qual a própria eleição de D. Sebastião Monteiro como bispo e nomeação como arcebispo metropolitano fez parte. Ambos estiveram inseridos na novidade acrescentada ao modelo tradicional da política régia de nomeação episcopal, correspondente ao período de 1680 até 1720. Nesta altura, preferia-se para os arce/bispados brasileiros clérigos seculares canonistas, tarimbados na administração do Reino pela atuação em vigararias gerais, provisões ou desembargo dos tribunais eclesiásticos, sob o acompanhamento dos bispos da sede do Império Português. José Pedro Paiva reflete:

Caminho resultante da convicção de que, por essa via, se poderia melhorar o desempenho efetivo de quem tinha que governar dioceses, tomar decisões, gerir recursos materiais e humanos, conviver com poderes seculares, respeitar limites jurisdicionais e competências de terceiros, zelar pela difusão do cristianismo e vigiar sua prática em amplos espaços, por norma, sempre com grande escassez de meios, tanto materiais como humanos. (FLETER; SOUZA, 2011, p.33).

O controle do desempenho episcopal estava nesta etapa da história sob o controle do Estado que lhe assegurava condições de exercício. E esta clareza dos limites e competências jurisdicionais que situavam a Igreja Católica nas Conquistas Portuguesas, por Direitos de Padroado, sob a tutela de D. João V, compunham a visão de Igreja e de Estado de D. Sebastião Monteiro. Um retrato da sua adequação pastoral à política régia

que permeava o diálogo da Coroa Lusa com a Santa Sé é o trecho da correspondência de 1712 ao Monarca Português, fonte secundária dessa pesquisa, com quem dialoga a partir dos seguintes pressupostos:

E assim me toca dar de tudo conta a V.[ossa] Mag[estad]e por q'[ue] no juramento da minha Sagração prometi fazello a Sua Santidade, e como V.[ossa] Mag[estad]e he seu Commissario, e Delegado (*), a quem Sua Santidade transferio o Direyto Espiritual dessas Conquistas, com justíssima razão ofereço aos Reays Pés de V.[ossa] Mag[estad]e essa Supplica (...) (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p.65).

“Por mercê de Deos, e da Santa Sé Apostolica Arcebispo Metropolitano do Estado do Brasil, e do Conselho de Sua Magestade” (VIDE, 2011, p.3), D. Sebastião Monteiro sabia-se enfeixado entre o Rei e o Papa. Entretanto, por sua biografia eclesial encontrava-se adequado para dialogar com o poder público e toda malha administrativa do Reino, como também, apto a cumprir com a expectativa da Santa Sé sobre suas atribuições como bispo, favorecendo a difusão do Cristianismo numa comunidade diversa do ponto de vista étnico e cultural, vigiando as práticas religiosas no amplo espaço da geografia eclesial do arcebispado da Bahia através da norma, e administrando a escassez de meios materiais e humanos da comunidade crente, a começar pelos seus principais colaboradores, os padres. Mas, mais do que isso. O reconhecimento da jurisdição por parte do episcopo é, apenas, um aspecto da relação do Império Português com a Santa Sé. Relação, deixe-se claro, dentro da qual o império sempre empreendeu esforços para adquirir autonomia.

De todo modo, a política régia para o episcopado no Reino e nas Conquistas integrou o projeto de sociedade para América Portuguesa, como uma peça de sistema complexo. Política régia de nomeação para o episcopado, direito de jurisdição eclesial e ordenamento jurídico-eclesiástico ultramarino deitaram raízes no sentido religioso do Império Português. O sentido religioso do Império Português nos possibilita iluminar a relação entre os interesses aparentemente equidistantes para o projeto de sociedade da América Portuguesa, que, em linhas gerais, permitiu superficialmente entender que de parte da Coroa Lusa, objetivou a exploração econômica e, de parte da Santa Sé, objetivou a propagação da fé cristã católica. Sobre isto reflete Giuseppe Marcocci:

Essa impressão se deve a uma tradição acadêmica de longa data que retratou a expansão portuguesa como o resultado de uma condução essencialmente econômica e como uma resposta a impulsos materiais que juntaram os interesses de investidores e mercadores de toda a Europa com os da nobreza e da Coroa Portuguesa. (...) Uma das melhores formas de alcançar isso é trazer novamente à tona outra imagem que também é largamente associada ao império português:

a de uma empresa militante missionária em escala planetária. (MARCOCCI, 2019, p.308)

Os objetivos gerais da Santa Sé e da Coroa Lusa citados possuíram uma série de desdobramentos sobre os quais, na maior parte das situações, o consenso foi alcançado com dificuldade, quando alcançado. Giuseppe Marcocci explica-nos que a resolução dos conflitos, protagonizados por instituições que compareceram com objetivos avessos neste projeto de sociedade, deveu-se ao relacionamento fomentado entre a teologia moral e a política régia à luz da categoria da consciência no Império Português. Retrato deste relacionamento no âmbito jurídico-religioso foi a consagração de um conselho real à consciência, a saber, a Mesa de Consciência. Segundo o autor, a consciência no âmbito jurídico possuía um escopo, “sua intenção era resolver e liquidar todos os possíveis conflitos entre o poder secular e a teologia moral” (MARCOCCI, 2019, p.309).

A Mesa de Consciência foi criada em 1532 para aconselhamento dos Monarcas Portugueses, tutela das provedorias e monopólios, administração de hospitais e mamposteria dos escravos. Mais adiante, em 1551, quando passou a cuidar dos assuntos da jurisdição eclesial espiritual e temporal foi ampliada para Mesa de Consciência e Ordens. “Ao penetrar a esfera secreta do poder real, os teólogos da corte iniciaram o que podemos chamar de uma nova direção para a consciência na vida política e cultural de Portugal e do seu império” (MARCOCCI, 2019, p.313). A consolidação e declínio da nova direção para consciência formadora do sentido religioso, que intentou dirimir os conflitos e as disparidades de intenções no projeto de sociedade, foi distinguido pelo autor em cinco períodos, quais sejam:

as origens (até 1532); a fundação da Mesa e as suas primeiras atividades (1532-cerca 1560); a predominância dos Jesuítas (cerca 1560-1580); os efeitos da dominação espanhola em Portugal (1580-1640); e finalmente a reconfiguração depois da restauração independência portuguesa (depois de 1640) (...) (MARCOCCI, 2019, p.313).

A relação entre Império e Religião no Mundo Português esteve distante de um processo harmônico e homogêneo como podem sugerir à primeira vista as tratativas que colocaram a jurisdição eclesial nas mãos do Monarca Português ou a presença de teólogos moralistas na Mesa de Consciência e Ordens. Este processo foi tão conflituoso quanto o diálogo entre as instâncias de governo político do Reino com o governo eclesiástico das Conquistas, a exemplo das discussões acerca do nosso objeto de estudo, a partir do qual foram constatadas inadequações e para as quais se buscou oferecer soluções que não

cumpridas em plenitude dado diálogo truncado entre os poderes religioso e secular e fragilidades dos guardiões e patrocinadores deste projeto. Ainda assim:

O papel central que a teologia moral católica exerceu neste contexto bem além dos confins da Europa é um de seus traços mais originais. A sua institucionalização precoce na Mesa da Consciência, que precedeu todos os outros “conselhos de consciência” europeus, explicam parcialmente como e por que ela foi capaz de criar um cenário comum que foi compartilhado pela corte e pelas universidades, mosteiros e palácios da nobreza, cidades do império e centros missionários remotos (MARCOCCI, 2019, p.323-24).

Na última etapa deste processo, foi criado o Conselho Ultramarino para os assuntos de governança de modo geral, e a Mesa de Consciência e Ordens (1643) foi mantida para os assuntos da jurisdição eclesial vinculada às ordens militares e religiosas. Embora tenha havido um declínio do papel da “consciência” no âmbito jurídico-religioso e da teologia moral no espaço do dispositivo institucional de decisão política, após 1640, com a restauração da independência portuguesa, um sentido religioso permaneceu em vista do projeto de sociedade da Coroa Lusa e da Sé Romana.

O importante papel da teologia moral na política imperial foi uma reação a circunstâncias contingentes, mas ela rapidamente resultou na moldagem das características marcantes das fundações jurídicas do império. Ela selou uma nova direção decisiva na cultura portuguesa, mas a sua centralidade política também acabou limitando a sua longevidade, como está claro, sobretudo, nos territórios imperiais, onde o crescimento da casuística missionária logo começou a mostrar sinais de marcante impaciência quanto ao domínio metropolitano. (MARCOCCI, 2019, p.324).

Um dos lugares de refração do tema da consciência e do sentido religioso no âmbito jurídico-religioso do Império foram as Constituições Primeiras, organizadas por D. Sebastião Monteiro. Esta obrigação e sentido alcançaram o prelado no começo dos Setecentos e o conduziram na elaboração de um ordenamento jurídico-eclesiástico, que tentou dar conta de inúmeras circunstâncias concretas em que pudessem enxergar-se os responsáveis pela aplicação do Direito. Situações que a propagação da fé nas Conquistas não deixou de apresentar como casuísticas missionárias a serem orientadas do ponto de vista jurídico-pastoral.

O nosso estudo se debruça sobre a consciência e a casuística na produção da imaginária sacra. Para tanto, nos ocupam neste tópico as obrigações de consciência na relação entre jurisdição eclesial, o contexto da Capitania da Bahia e a finalidade da legislação para imaginária sacra em vista do projeto de sociedade. Sistematizamos as finalidades sociais dos temas legislativos para imaginária sacra da seguinte forma: culto

ao hagiológico cristão e organização social, culto eucarístico e participação na sociedade eclesial, educação cristã dos fiéis para a vida em sociedade, ortodoxia da representação imaginária e unidade cultural do Reino, e visibilidade do sagrado e alcance do governo português na geografia das Conquistas.

D. Sebastião Monteiro ao Monarca Português, em 1712, cinco anos após a conclusão das Constituições Primeiras, em correspondência: “Nas férias da Quaresma, Tempora, Rogações, e Vigílias não só se falta nesta Sé a obrigação de cantar duas Missas ocorrendo juntamente alguma festa, mas nem rezadas se dizem ambas” (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p.58). As férias a que se referem o arcebispo metropolitano correspondem aos dias feriais, ou seja, dias de semana no calendário litúrgico católico.

Observe-se que, na história da liturgia, temos ritmos que marcam o tempo à luz do mistério de Cristo: no ritmo anual do calendário litúrgico, o Tempo da Páscoa, no ritmo semanal, o Domingo, e no ritmo diário ferial, as Horas. Neste sentido, nos dias feriais, a sociedade colonial era motivada a descobrir o sentido do mistério de Cristo na ordinariade do tempo, que era marcado pela excepcionalidade da festividade da memória dos membros do hagiológico cristão, aos quais se era convidado a imitar na moral e nos costumes. No texto, o arcebispo sinaliza que, quando ocorre a simultaneidade de alguma festa litúrgica com a celebração ferial habitual, não são cantados e muito menos rezados, nem os atos de culto festivos, nem os feriais.

De sorte que feriã 2ª ante Ascensionem v.[erbi] g.[ratia] occorrendo algum Santo duples, ou Semiduples reza-se dele o ofício, et post Nonam sahe da Sé a procissão das Ladainhas a alguma Igreja da Cidade, e depois de se invocar na tal Igreja o Santo Patrono della volta a procissão para a Sé, onde se dizem as Preces, e acabadas ellas entra o Hebdomadario²⁶ a dizer Missa rezada, (...) e na dita Missa, que he das Rogações, se faz comemoração da festa ocorrente por se não ter post Tertiam celebrado Missa della; (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p.58 – 59).

Outra observação histórico-litúrgica, quando o mistério de Cristo se associou ao ritmo diário, foi estruturada a Liturgia ou Ofício das Horas, a que faz referência D. Sebastião Monteiro. Após a hora nona do Ofício das Horas, parte da igreja catedral em direção a igreja do santo celebrado a procissão com a recitação das ladainhas e a presença da imagem processional. Interessante observar que, na recitação das ladainhas, eram invocados o elenco das virtudes heroicas e significados dos membros do hagiológico para

²⁶ Hebdomadário deriva do grego hebdómada que significa semana.

a comunidade dos fiéis. Esta recitação atualizava aos fiéis aspectos da vida dos arquétipos sagrados, representados na imaginária das igrejas e capelas das freguesias. Observe-se que, a técnica retórica da mnemônica aplicada à imaginária, conforme o cân. 696 das Constituições Primeiras, também é aplicada ao ato litúrgico referido ao arquétipo sagrado representado. Por ato de culto (*latria, hiperdulia e dulia*) ou representação da imaginária, o membro do hagiológico era situado dentro da hierarquia celeste na Igreja Triunfante.

Tendo invocado o santo patrono na referida Igreja, volta o ato público de fé para a igreja catedral onde se recitam as preces, e celebra-se a missa ferial com a intenção do santo padroeiro por não haver celebrado a missa com rito próprio do santo, após a hora terça do Ofício das Horas.

e assim se conclue o officio daquela manhaã, sem também então, nem nos dous dias seguintes na Sé, ou na Igreja aonde vay a procissão haver pregação, como louavelmente se estyla nas Cathedrays do Reyno em semelhantes dias de Ladainhas. E por este modo se pervertem tão repetidas Rubricas, que sobre esta matéria estão expressas no Missal nas gerays” (...) (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p.59).

O relato apresenta ao Monarca Português uma obrigação de consciência quanto à manutenção das celebrações ao sinalizar uma desconsideração pastoral do culto aos membros hagiológico cristão²⁷ no ritmo do tempo cristão, em razão do pouco soldo investido por parte da Coroa Lusa, no contexto ultramarino, nos atos de culto do arcebispado. Observe-se que é destinada para estes atos de *latria, hiperdulia e dulia*, internos e externos aos edifícios religiosos, no ritmo do tempo cristão anual, semanal e diário, que são produzidas a imaginária sacra de retábulo, narrativa e processional

²⁷ Os membros do hagiológico cristão e sua organização hierárquica correspondem à esfera da Igreja Triunfante. Também a Igreja Militante possui uma organização hierárquica. Sobre esta organização hierárquica, no âmbito jurídico-religioso, nos fala Manuel Hespanha: “Do ponto de vista institucional, o que existiam eram as dignidades eclesiásticas terrenas instituídas por Cristo, nomeadamente o Papa, a quem competia dirigir uma parte da Igreja, a Igreja militante, constituída pelos homens que, neste mundo, caminhavam para Cristo. Neste sentido, para fins institucionais e disciplinares, mais do que a Igreja, interessavam os ofícios eclesiais instituídos (o papado, o episcopado). A Igreja tendia a ser definida como o conjunto dos fiéis que estavam unidos misticamente a Cristo, por via de uma sua união formal ao seu vigário na Terra, o Papa. Com isto, com a exigência desta comunhão visível com a Igreja terrenal, a congregação dos crentes adquire uma dimensão externa: os membros da Igreja podem ser identificados, contados, distinguidos dos que o não eram; são formalmente admitidos” (HESPANHA, 2015, Posição 3788) (...) “(nomeadamente pelo batismo, como *janua Ecclesiae*, “porta da Igreja”), e podem ser formalmente expulsos (pela *excommunicatio*, excomunhão, privação da comunicação). E é isto que permite que à Igreja sejam aplicados os quadros do pensamento político-institucional estabelecidos para as outras comunidades (ou corpos) de homens” (HESPANHA, 2015, Posição 3800).

(imagens de vestir ou de roca) sobre as quais estudamos a legislação. No entanto, o prejuízo nesta esfera litúrgico-pastoral causava obstáculos ao usufruto religioso da imaginária e à percepção da organização da ordem social nas Conquistas Portuguesas, uma vez que, os atos processionais e litúrgicos espelhavam elementos da estratificação social. O historiador e teólogo Riolando Azzi reflete que “a mentalidade vigente de um mundo hierarquicamente constituído por protetores celestes, de um lado, e, por outro, de protegidos ou favorecidos inferiores, auxiliava indiretamente a manter a organização estratificada da ordem social (AZZI, 2004, p.267).

A autocompreensão hierárquica da Igreja Católica, nas graduações que a distinguem em Igreja Triunfante, Igreja Militante e Igreja Padecente²⁸, estabelecia uma relação de correspondência com a estrutura hierárquica e as relações do Império Português. “Criava-se assim uma reciprocidade de cosmovisões: a prática religiosa concebida como proteção-fidelidade ajudava a permear de sacralidade a organização social vigente” (AZZI, 2004, p.267). Se a Igreja Militante recorria à Igreja Triunfante, ou seja, fiéis recorriam aos santos retratados na imaginária sacra, em suas necessidades particulares através dos atos de culto, os cidadãos do Reino e Conquistas poderiam recorrer aos patronos intermediários ou mesmo ao Monarca do Império Português, numa última instância, como D. Sebastião Monteiro o fez na missiva em estudo. “Vice-versa: a convivência diária numa sociedade articulada ao redor do eixo autoridade-dependência facilitava pensar o mundo divino em termos de uma organização hierárquica análoga” (AZZI, 2004, p.267).

D. Sebastião Monteiro apresentou ao Monarca Português uma obrigação de consciência a ser considerada no exercício de jurisdição eclesial, no contexto da Capitania da Bahia, que toca o usufruto litúrgico da imaginária sacra produzida e a *finalidade* da representação dos membros do hagiológico celebrados no calendário litúrgico católico. A manutenção do culto aos integrantes do hagiológico cristão, por meio dos atos litúrgicos integrados ao usufruto da imaginária sacra produzida, nas repetições que marcam o tempo à luz do mistério cristão, contribuía na percepção e no convencimento da organização

²⁸ A Igreja Triunfante corresponde à Santíssima Trindade, aos Anjos, à Virgem Maria e os demais membros do hagiológico cristão que já participam da glória celeste. A Igreja Peregrina corresponde aos fiéis leigos, clérigos, religiosos que se encaminham para Pátria Celeste. A Igreja Padecente corresponde àqueles que já morreram, mas que não alcançaram ainda a glória dos céus, necessitando se purgar dos seus pecados para entrarem no estado de vida correspondente ao céu ou vida em Deus.

social hierarquizada por correlação entre Igreja e Império, presente no projeto de sociedade para a América Portuguesa.

Outro aspecto desse projeto de sociedade luso-americana envolve os sacramentos e a imaginária sacra que lhes custodiava, de modo mais preciso, o sacramento da Eucaristia, conforme explicitado. Antes, porém, consideremos que os sacramentos constituíam os verdadeiros ritos de passagem do projeto de sociedade ultramarina, almejado pela Santa Sé e Coroa Portuguesa.

Significações que não eram só místicas, mas também sociais o que as tornava muito amplas. Batismo, casamento e ofício dos defuntos eram momentos de solenizar, através dos rituais, o cotidiano reafirmando ou estabelecendo publicamente relações e alianças por meio do compadrio (TORRES-LODOÑO, 1997, p.70).

Através dos sacramentos do Batismo, Matrimônio e Unção dos Enfermos passava-se de pagão a batizado, solteiro a casado e de vivo a morto. Ao longo da vida da gente fiel, os sacramentos marcavam o nascimento, a maturidade e o ocaso da vida. Se o batismo possibilitava o ingresso na sociedade eclesial, a Eucaristia mantinha e alimentava o *estado ideal de vida* para a participação desta sociedade, uma vez que, para o fiel ter acesso ao sacramento eucarístico não podia estar em estado de pecado grave ou mortal, do qual, apenas, podia ser absolvido mediante o sacramento da Confissão. Entretanto, D. Sebastião Monteiro relata ao Monarca Português uma prática distante do ideal concebido, “quanto ao preceyto de ouvir Missa, sem temeridade se pode afirmar, que nos Domingos e dias Santos, em q[ue] se deve ouvir, a não ouve a decima parte de todos os fregueses, compreendendo neste numero não são os que vão as Matrizes mas ainda as Capellas” (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p.42).

Os fiéis inseriam-se na sociedade eclesial, hierarquicamente organizada na Capitania da Bahia, mas viam-se impossibilitados do acesso ao sacramento, dominicalmente e nos dias santos, pela distância em que se encontravam das igrejas paroquiais para as quais se encomendava a imaginária sacra entorno do sacramento eucarístico para os sacrários, altares e retábulos. A não participação do sacramento implicava em ausentar-se das marcações do tempo para a vivência do mistério cristão em sociedade, e em não preparar-se para o rito que tinha por pressuposto estar em condições de recebê-lo. A preparação à participação do rito eucarístico era a preparação para a vida dentro da organização e das relações sociais estabelecidas. Ademais, ao fazer a experiência sacramental no edifício de culto se recebia o socorro da imaginária sacra, que

atuava de modo subsidiário na medida em que favorecia a mitigada apreensão da reflexão inspirada na fé ou vivência do mistério celebrado, que não se experimentava na sua totalidade pelo limite de compreensão ou do estado de vida dos fiéis. Prossegue o relato de D. Sebastião Monteiro:

He costume recebido entre os Catholicos, e assim o dispõem todas as Constituições do nosso Reyno, que a Comunhão anual, a que todos os fiéis são obrigados, se receba na própria Igreja Paroquial, prohibindo-se estreitamente aos Parocos, a qual os Prelados reservarão para si, e a não concedem se não com muy justificadas cauzas (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p.42).

A comunhão anual ou desobriga pascal conforme chamada, deveria ser realizada na matriz paroquial. “Mas do que se observa neste Arcebispado resulta, que nem a quinta parte dos fregueses comunga na própria Parochia, e succede q[ue] os que então não vão a ella por cumprir com este preceyto, a não chegam ver em vida (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p.42). Isto incorria num outro problema, na oportunidade da desobriga, os párocos atualizavam os censos demográficos dos quais se serviam o Reino através das instituições da Arquidiocese, as freguesias, como atestam uma série de relatos dos vigários colados nas freguesias, reunidos por Accioli & Amaral nas suas Memórias Históricas e Políticas da Bahia. Ou seja, a participação no sacramento da Eucaristia ao qual se havia associado a vida em sociedade, se vinculou do ponto de vista prático a uma utilidade de controle social, partilhado entre a Santa Sé e a Coroa Lusa. Sobre o assunto reflete Manuel Hespanha

Este progressivo encerramento da Igreja numa estrutura institucionalmente fechada facilitava a instauração de mecanismos disciplinares sobre os fiéis. Permitia à Igreja institucional identificar os seus “súbditos”, reclamar o monopólio da administração da graça (por meio dos sacramentos, “sinais de uma coisa sagrada”, enquanto santifica os homens”), impor-lhes uma disciplina, puni-los e, finalmente excluí-los (HESPANHA, 2015, Posição 3830).

O controle social se fixava no cotidiano, mas englobava de modo mais amplo as etapas da vida da gente fiel, cujos avanços eram postos em registro nos livros de Batismo, Crisma, Casamento e Óbito. Além destes, a própria instituição paróquia punha-se sob controle através dos livros de Tombo, Fábrica, Visitações e Patrimônio. Fregueses e freguesias encontravam-se entre o poder religioso e secular, tal como o desempenho episcopal situava-se entre o Rei e o Papa. Agnolin, por sua vez, acrescenta outra reflexão ao dado jurídico ponderado por Hespanha. Uma mudança na prática pastoral sacramental

também gerou um sentido religioso específico para o projeto de sociedade nas Conquistas.

Esse avanço conjunto, que olhava a um tempo para seus fundamentos (ortodoxias) e para sua efetivação histórica (ortopraxe), acabou provocando, necessariamente, algumas mudanças que incidiram significativamente sobre alguns dos aspectos centrais da “matéria sacramental” (AGNOLIN, 2011, p.26).

Embora o autor mencione alteração na matéria sacramental, a alteração constatada foi apenas no assunto da sua assimilação antropológica e religiosa do sacramento no contexto ultramarino. O binômio teológico *forma e matéria* do qual se constitui a natureza do sacramento não foi alterado em si para aterrissar na América Portuguesa. O rito latino vivenciado nas Conquistas permaneceu como o praticado no Reino, em que buscou-se recuperar a relação entre imaginária sacra e liturgia, seriamente prejudicada pela Reforma Protestante. A alteração foi verificada e reconhecida necessária *na maneira de instruir na fé* para o recebimento do sacramento. Esta maneira de instrução reconheceu na relação entre imaginária sacra e liturgia eucarística um grande aliado no processo catequético dos fiéis, principalmente dos escravos africanos e autóctones, objeto de conversão da fé católica. Sobre esta incidência na ortopraxis sacramental que repercutiram no assunto eucarístico, refletida por Agnolin, o arcebispo português apresentou a D. João V uma obrigação de consciência a ser considerada no exercício de jurisdição eclesial na Capitania da Bahia, que toca as finalidades religiosa e social do sacramento eucarístico, entorno do qual orbitava a imaginária sacra prevista nas Constituições Primeiras.

A inserção na sociedade luso-americana, marcada por organização social estratificada, na qual se era introduzido e alimentado por meio dos ritos e vivência sacramentais, reclamava uma educação para a vida em sociedade. Não existia docilidade de aceitação na equação sócio-religiosa entre a população autóctone aqui encontrada e, na altura do setecentos em estudo, ainda próxima dos seus centros urbanos, os africanos que chegavam em número elevados e inseridos em regime de escravidão e a gente católica advinda do Reino ou, já, descendente dela nas Conquistas. Havia, de modo geral, um consenso entre os poderes religiosos e seculares que tornar índios e negros cristãos era sinônimo de incorporá-los na sociedade colonial, e na ambiguidade do sentido religioso do Império manter a estratificação exploratória definidora da síntese colonial. D. Sebastião Monteiro, em correspondência a D. João V, cita este esforço por parte de um dos antecessores do monarca português, no que toca a parcela majoritária do seu arcebispado.

E V.[ossa] R.[eal] Mag[esta]de, reconhecendo q[ue] os escravos erão dignos de mayor atenção fez sempre deles particular recomendação aos Prelados assim a respeyto do seu bem espiritual, como do temporal. O q[ue] se vê da carta seguinte escrita em 23. De Fevereiro de 1693.

Reverendo em Christo P[adr]e Arcebispo da Bahya Amigo. Ainda que da vossa pessoa fio que poreys grande cuydado em tudo o que for de vossa obrigação como o mayor bem das Almas, e o amor dos próximos, me pareceo recomendarvos q[ue] muy particularmente procureys saber se aos escravos que assistem nos engenhos, e nas mais partes em que seus Senhores os costumão mandar trabalhar se lhes assiste com o pasto espiritual, e se lhes fazem aquellas doutrinas, que são necessárias para saberem o que devem saber todos os fyeis Christãos para a sua salvação: (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p.44 – 45).

Dubiedade régia revestida da linguagem apologética, tomada em ordem da necessidade pastoral do arcebispo, numa instrumentalização do monarca antecessor e do vigente prelado metropolitano. A missiva do monarca recorda ao arcebispo de então a necessidade de assistência espiritual aos escravos nos distintos lugares de trabalho em que se encontravam. Riolando Azzi reflete que, nesta tarefa, embutiam-se duas intenções “a expansão lusitana em novos territórios tinha duas finalidades específicas, intimamente interligadas entre si: aumentar os súditos da Coroa, e ao mesmo tempo ampliar o número de discípulos de Cristo” (AZZI, 2004, p.63). O aumento dos discípulos de Cristo possuía também uma implicação, conforme o prosseguimento da carta:

como também se os Senhores os tratão com crueldade no castigo ou dandolhe o trabalho tão excessivo, que exceda as forças da natureza humana para que a tudo façays dar o remédio que for conveniente, e que pode ser da vossa obrigação e assim tenham os escravos toda aquella doutrina que se lhes deve dar, e se lhes não falte com os pasto espiritual nem com elles o trabalho, e castigo se exceda o que pode ser licito, sem se peccar contra o amor do proximo. (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p.44 – 45).

A apresentação da obrigação de consciência apertava as mãos com a conveniência. Na ambiguidade régia, a aferição do *ethos* cristão dos escravos se reconhecia na assimilação moral da instrução católica e dos senhores no respeito aos limites corporais dos escravizados. O monarca português demandou do arcebispo soteropolitano que lhe socorresse no policiamento dos senhores, recomendando atenção aos castigos demasiados e trabalhos além da natureza humana. Adone Agnolin reflete a relação entre a educação dos costumes e a prática sacramental para a vida em sociedade.

a definição jurídica e escolástica dos sacramentos permaneceu uma grelha de referência para a ação pastoral e uma direção para o processo que devia chegar à domesticação e dissolução das práticas sociais dos costumes “deformados”, seja na Europa, seja nos Novos Mundos (AGNOLIN, 2011, p.31).

Este serviço de correção dos costumes deformados dos senhores, dos escravos e da população em geral recebia uma contribuição da imaginária sacra dentro dos edifícios de culto e da visibilidade do sagrado no âmbito externo. Não sem razão, dentro da perspectiva do projeto de sociedade, D. Pedro II recordou a D. João Franco de Oliveira sobre a necessidade de acompanhamento pastoral dos escravos, ou, n'outra parte já citada no primeiro capítulo desta dissertação, o próprio D. Sebastião Monteiro recordou a D. João V a necessidade de igrejas paroquiais em ordem de proximidade dos fiéis, inclusive dos escravos.

Segundo as Constituições Primeiras, as imagens de retábulo e outras deveriam ser produzidas com a finalidade de que, na medida em que os fiéis vissem os membros do hagiológico representados, pudessem lhes imitar o comportamento na vida pública e privada. Pelo recurso da retórica mimética da imagem, buscava-se estimular um comportamento religioso mais duradouro na sociedade colonial. Pretos ou brancos, a expectativa da norma para imaginária dentro do edifício de culto, neste ponto específico, visava tonar dóceis a uns e brandos a outros, na síntese que os constituíam escravizados e exploradores, na Conquista portuguesa. A ambiguidade do que nos parece a intenção do legislador espelha o drama do sentido religioso no Império Português.

o contraste entre a perspectiva libertadora da conversão, com a sua promessa de salvação eterna, e a dura realidade da condição de escravos, transportados pelo mar para as mais diversas regiões do mundo, segundo as necessidades da produção, fez com que o caso dos negros africanos fosse o ponto talvez mais crítico para a consciência do império (MARCOCCI, 2012, p. 404).

O ponto crítico citado por Giuseppe Marcocci levou o arcebispo português a matrimoniar a obrigação de consciência do cuidado dos escravos com a conveniência da exploração lusitana na sociedade ultramarina. Esta obrigação tocou a *finalidade* da representação dos membros do hagiológico em vista do aspecto da educação da moral e dos costumes da gente reunida na América Portuguesa. Basta recordar que, no can. 696, o instrumento jurídico assevera que as imagens deveriam ser postas nas Igrejas, para que os fiéis vendo os santos representados, imitassem os protótipos sagrados no seu *modus vivendi*. Imitação da gente reunida na sociedade colonial e permanência do *status quo* de uma sociedade estratificada.

Permanecemos ainda com o relato de D. Sebastião Monteiro acerca da maior parcela populacional do arcebispado, os escravos africanos, conforme a mesma fonte já

citada. Segue o relato justificativa para o aumento do número de párocos e igrejas paroquiais na Capitania da Bahia:

(...) principalmente tratão os ditos compradores he de os porem ao trabalho, e descuydãose tanto de lhes encinar a doutrina Christãa, que poucos são os que tem a fortuna de serem bautizados dentro de hum anno. Se hoje se quisesse ver o numero dos escravos que estão por bautizar, acharsehia por todas as freg[uezi]as grande numero deles com dous, trez, quatro, e mais anos de assistência entre Christãos sem estarem capazes de serem batizados por falta sufficiente de instrucção. (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p. 46).

A atenção de D. Sebastião foca na insuficiência de instrução na fé cristã dos escravos para o recebimento do sacramento do batismo, a ponto de passarem mais de quatro anos sem a inserção na cristandade ultramarina. A falta da instrução e o não recebimento do sacramento também implicavam na permanência dos escravos nas antigas práticas religiosas. “Portanto, o processo de cristianização foi se constituindo em uma troca, mesmo que desigual, entre a intenção de quem propunha ou impunha o sacramento e a compreensão e a vontade de quem recebia ou pedia a sanção da própria conversão” (AGNOLIN, 2012, p.27).

Era intenção do proponente da fé cristã que, em vista da conversão dos escravos, elementos de outras religiões não estivessem presentes na produção da imaginária sacra. Buscava-se evitar as repudiadas reproduções heterodoxas dos membros do hagiológico cristão e da vida de fé católica, do qual o rigor e vigilância na aplicação das técnicas retóricas do engenho e do decoro na produção da imaginária sacra são o seu retrato mais apropriado. No entanto, era a circunstância do viver desacompanhados das autoridades eclesiásticas, dado as distâncias em que se viam párocos dos fregueses, que fomentava a canonização das práticas e representações heterodoxas dos santos e da vida fé. O corpo das medidas de controle, presentes nos cânones 699 – 705 das Constituições Primeiras, denotam a existência de uma prática de produção da imaginária na contramão da expectativa religiosa e do prescrito jurídico. Embora a incúria pastoral fosse debitada no desempenho presbiteral, as carências que os eclesiásticos padeciam para o exercício da função sacerdotal atenuavam o ônus da responsabilidade.

D. Sebastião Monteiro apresentou ao Monarca Português uma obrigação de consciência com relação ao enfrentamento da heterodoxia da fé no projeto de sociedade da Sé Romana e da Coroa Lusa. Compreendia o arcebispo português que, não esperar muitos anos para que tivessem a instrução suficiente para serem batizados, era impedir a

incorporação de outros elementos religiosos num modelo de sociedade pré-estabelecido. No entanto, Giuseppe Marcocci chama-nos a atenção para outro aspecto da construção da identidade cultural:

Na América portuguesa andava-se assim a criar uma nova identidade cultural – uma «identidade colonial», para retomar as palavras de Stuart Schwartz –, fundada na rígida hierarquia que enquadrava as novas categorias de súbditos que nasciam de matrimónios e uniões entre colonos, população local e escravos negros africanos (MARCOCCI, 2012, p.453).

De acordo ao acompanhamento eclesiástico ou à revelia dele, num acolhimento ou recusa do sacramento matrimonial, uma identidade cultural foi se formando a partir das uniões entre a gente diversa da sociedade ultramarina. Ortodoxia da fé cristã católica e atividade colonial exploratória, que compunham a expectativa religiosa e secular acerca do projeto de sociedade, integraram a identidade cultural colonial. “Na realidade, a religião permeava todos os principais atos da vida social, fazendo com que entre essas antigas populações a identidade nacional se expressasse sobretudo através da unidade da crença” (AZZI, 2004, p.10).

Uma obrigação de consciência, quanto ao provimento dos meios necessários para a conversão dos escravos africanos, foi apresentada ao Monarca Português por D. Sebastião Monteiro, a ser considerada no exercício de jurisdição eclesial, na medida em que a presença de elementos religiosos estrangeiros na Capitania da Bahia e uma representação heterodoxa dos membros do hagiológico na imaginária sacra poderiam causar dano à ortodoxia da fé e favorecer positivamente o fortalecimento de identidades culturais distantes da identidade cultural colonial objetivada para as Conquistas.

Outro aspecto do projeto de sociedade luso-americana envolveu a visibilidade do sagrado nos lugares públicos. Às atividades religiosas que aconteciam de modo itinerante pelas ruas e caminhos do arcebispado, na *urbe* e na *sub urbe*, deveriam se associar sinais mais perenes do sagrado nos lugares públicos. Deste assunto se ocupou as Constituições Primeiras no Cân. 702 ao justificar e promover a visibilidade do sagrado nos lugares e edifícios públicos com o auxílio da técnica retórica da alegoria e sua aplicação na imaginária religiosa. Por meio da metáfora cristã, o entendimento do sentido religioso do Império era dilatado e imbricado na vida da sociedade do qual participava a gente fiel. Acerca desta necessidade, relata D. Sebastião Monteiro a D. João V:

Estes poys, Senhor são os meyoys, pelos quays se pode esperar, que neste dilatado Emporio Braziliense creça o serviço de Nosso Senhor na salvação das Almas; por que assim como em todo o mundo, segundo a doutrina de São Gregório Papa, se multiplicarão os fieys, porque Deos Nosso Senhor mandou por todo elle seus Apostolos a pregar a Ley Evangelica, assim nesta parte dele erigindo V[ossa] Mag[esta]de novas Igrejas, e creando novos Ministros se experimentarão semelhantes effeytos (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p.48).

De parte das intenções da Santa Sé com relação ao modelo de sociedade, a edificação de novas igrejas e a criação de novos ministros produzirá efeitos semelhantes ao da eficácia do anúncio evangélico, realizado pelos Apóstolos na comunidade cristã primitiva. De parte da Coroa Lusa, marcar a expansão da fé cristã católica pela edificação de novas igrejas paroquiais, é também marcar a expansão do Império Português, uma vez que, este entendia-se como um reino cristão e pelos Direitos de Padroado lhe patrocinava. Embora a finalidade da visibilidade do sagrado fosse apologética, favorecia a unidade cultural e religiosa no extenso Império Português. Sob a perspectiva religiosa e secular, consistia numa forma de preservar a cristandade ultramarina da cissiparidade religiosa e das insurgências sociais que acometeram os estados europeus com a Reforma Protestante.

O arcebispo canonista registrou a necessidade de marcar a expansão e organização cristã através da edificação de novas igrejas como uma obrigação de consciência para o Monarca Português. A necessidade de expansão da Igreja Católica e a consolidação do Governo Português integrou em projeto de sociedade para as Conquistas na América Portuguesa a visibilidade do sagrado através da arquitetura e das artes sacras e religiosas. “E porque assim o foi, o sagrado envolveu e pontuou a cidade, orientando-a. As edificações religiosas destacavam-se do conjunto quer pelo privilégio dos sítios em que se ergueram, quer pelo porte avantajado ou requinte dos interiores”, registra o historiador da Igreja, Cândido Costa e Silva (COSTA E SILVA, 2000, p.28).

Em suma, podemos dizer que, com a desidratação do papel da consciência nas instâncias de decisão do governo luso, D. Sebastião Monteiro ocupou o lugar de um “teólogo da corte” na relação entre Religião nas Conquistas e Império Português, recordando ao rei as suas “obrigações de consciência” neste projeto de sociedade. Dentro da relação entre legislação para a imaginária sacra e a proposta de sociedade luso-americana que pôde ser haurida da fonte no escopo de pesquisa situam-se: a organização social hierarquizada, os ritos sacramentais e sociais da sociedade colonial, a educação dos costumes para a vida em sociedade, identidade cultural colonial e religiosas nas Conquistas, e os sinais da expansão da fé e consolidação do Império Português nas

Conquistas. De modo que, a recordação das “obrigações de consciência” ao Monarca do Império Português, nesta missiva e na coleção de esforços dos antístites soteropolitanos e congregações religiosas e missionárias, contribuíram na produção do sentido religioso que alimentou e balizou o projeto de sociedade no contexto ultramarino, disputado pelos díspares interesses da Santa Sé e da Coroa Lusa, dentro dos limites do arcebispado metropolitano da América Portuguesa.

3.2 Proteção do sentido religioso do Império Português, a partir dos mecanismos de controle da imaginária sacra.

“Enquanto agentes políticos, mercadores e elites missionárias refletiram sobre o risco de pecar que pode colocar em risco a segurança moral das suas decisões sobre guerra, administração, comércio e conversão, eles refletiram e moldaram o seu contexto e cenário imperial” (MARCOCCI, 2019, p. 311) Na modelagem do cenário imperial português, o avanço da capacidade arbitral da Igreja para os assuntos civis no Dezesete, não aconteceu às custas da desatenção da regulação dos assuntos eclesiásticos, no mesmo século, nem no Dezoito. Estiveram entrelaçados, mas não fundidos. De modo que, a discricionariedade administrativa dos assuntos eclesiais não ficou entregue, apenas, ao arbítrio das consciências dirigidas pelos teólogos da corte.

Por sermos informados, e termos por experiência que havia nesta Diocese muitas duvidas, e dificuldades sobre os estilos da Justiça (...) assim no espiritual, como no temporal se seguiam muitos inconvenientes contra o serviço, de Deos, e bem comum, e se ocasionavão novas demandas, e se dilatavão outras em inquietação das consciências (...) causados pela falta de Regimento deste Arcebispado (VIDE, 2011, p3).

A apresentação do regimento do Auditório Eclesiástico elucidava o provimento episcopal para os assuntos de justiça eclesial temporal e espiritual que causavam inquietações à consciência dos que tinham a tarefa de coadjuvá-lo no desempenho administrativo-pastoral, à sua própria consciência e a do Monarca Português que, com o *placet* do Pontífice, lhe confiou o governo pastoral da Arquidiocese. Em linhas gerais, o Auditório Eclesiástico ou Tribunal Eclesiástico cuidava da administração da justiça, julgamento dos casos contenciosos e aplicação das sanções no contexto da arquidiocese. Estava relacionado ao ordenamento jurídico-eclesiástico lisboeta, até que estivessem concluídas as constituições brasileiras o que deu-se três anos após o Regimento do Auditório, publicado em 1704.

De todo modo, as casuísticas missionárias ajuizadas numa primeira instância na Relação Eclesiástica, numa segunda instância no Auditório Eclesiástico e, numa última instância, na Mesa de Consciência e Ordens, decerto, ofereceram insumos para a contribuição dos teólogos na elaboração do ordenamento jurídico-eclesiástico brasílico. Com relação à produção da imaginária sacra e diversos temas referentes à vida de fé na América Portuguesa, as Constituições Primeiras instituíram meios de proteção do sentido religioso vinculadas às instâncias de Justiça Eclesiástica no projeto de sociedade colonial.

De modo que, as Constituições Primeiras puderam ser utilizadas como direção de referência à obrigação de consciência, quanto aos objetivos da jurisdição eclesial temporal e espiritual. Retrato desta utilização na intersecção dos poderes religiosos e seculares, foram os diversos usos feitos por D. Sebastião Monteiro junto a D. João V na missiva de 1712. A partir disto, sob a perspectiva de um instrumento jurídico a serviço da consciência, no específico da imaginária sacra, analisamos as pessoas autorizadas ao monitoramento, os procedimentos de controle, as sanções ao não cumprimento da normativa e os dispositivos de registro do patrimônio presentes nas Constituições Primeiras.

(...) encarregamos muito a nossos Visitadores, e mais Ministros, que com particular cuidado nas Igrejas, Ermidas, Capellas, e lugares pios do nosso Arcebispado que visitarem fação exame, se nas Sagradas Imagens (...) (VIDE, 2011, p.258). No rol das pessoas autorizadas estavam inseridos os visitadores episcopais, aos que “pertence procurar”, como descreve o Regimento do Auditório, em nome do bispo, aferindo com minudências a ortodoxia das imagens sacras e legitimidade das relíquias, entre outras sindicâncias administrativo-eclesiais. Sobre os bens culturais eclesiais móveis entre os quais estão inseridas a imaginária sacra, o Regimento do Auditório obriga os visitadores episcopais a registrarem tudo no livro da devassa, observando se “estejam a bom recado, e inventariados mandando cumprir que sobre isso temos ordenado em seus lugares” (VIDE, 2011, p.86).

“(...) Que nem-uma pessoa Ecclesiastica, ou secular, de qualquer estado, ou condição que seja, ponha ou consinta, pôr-se em qualquer Igreja, (...) Imagem alguma de Deos nosso Senhor (...), sem ser vista e approvada por Nós, ou nosso Provisor” (VIDE, 2011, p.257)”. Acima dos visitadores episcopais estava o provisor para o despacho dos negócios e assuntos de relativa gravidade do governo espiritual. Na ausência do arcebispo, o provisor presidia a Relação Eclesiástica, primeira instância de um tribunal em causas relacionadas ao poder episcopal ou membros do ajuizamento eclesiástico, para o âmbito arquidiocesano e de toda província eclesiástica do país nas situações de apelação. Com o que diz respeito a arquitetura e arte sacra imaginária, o provisor rubricava o livro do patrimônio onde estavam registrados os bens móveis, realizava o exame final da obra e concedia licença antes da sua instalação da imagem no edifício de culto, bem como, permitia reconciliação da igreja ou adro que não fosse sagrado pelo

arcebispo, conforme prescreve o Regimento do Auditório Eclesiástico (VIDE, 2011, p. 6-9).

“E mandamos ao nosso Meirinho, sob pena de ser suspenso de seu officio a nosso arbítrio, que onde quer que achar uns painéis que chamão ricos feitos (...) os leve ante nosso Vigário Geral (...) (VIDE, 2011, p.257)”. Além do visitador episcopal que figurava como pessoa autorizada a proferir juízo no assunto da imaginária em desacordo a normativa, existia a figura intermediária do meirinho. O meirinho atuava como um oficial de justiça para assuntos eclesiásticos nos casos contenciosos. Acerca da capilaridade da Igreja para exercer a custódia da finalidade das suas legislações, Manuel Hespanha reflete: “A malha do oficialato da Igreja não tinha equivalente na época. Desde Roma até a uma paróquia perdida, a Igreja dispunha de uma malha de oficiais e instituições que cobriam eficazmente o território (HESPANHA, 2015, Posição 4.230).

O meirinho estava submetido ao vigário-geral, magistrado eclesiástico que deveria aplicar o direito no caso das lides que envolvessem a imaginária sacra e noutros assuntos temporais, considerando o processo do julgamento de acordo ao regimento das audiências e a sanção apropriada. Juntamente com o provisor, compunha o grupo restrito de coadjuvantes diretos e *ad nutum* do arcebispo. “Assim como ele [provisor] era juiz do “*fôro gracioso*”, concedente de favores e graças, o vigário-geral era juiz do “*fôro contencioso*”, a quem cabia administrar a justiça, julgando os delitos e aplicando as penas” (COSTA E SILVA, 2000, p. 125). Nas diferentes graduações do exercício da justiça e nas especificidades dos seus oficiais se percebe um esboço do prisma do poder sobre o tema da visibilidade do sagrado na jurisdição eclesial temporal e espiritual.

Além das pessoas autorizadas externas às freguesias, dentro do contexto local, os vigários, coadjuvantes e curas deveriam exercer um controle ordinário da produção da imaginária sacra e sua ocupação nos edifícios de culto. No cânon (713) que se refere aos ornamentos, mobiliário e objetos litúrgicos ainda vemos citados sacristãos e tesoureiros, outros atores, que também são responsabilizados nos casos de utilização contrária ao fim para o qual foram criados (Cf. VIDE, 2011, p.261). Conclui Hespanha a sua reflexão “(...) e garantiam com uma eficácia absolutamente excepcional para a época as diversas funções que lhe competiam, desde as puramente espirituais, até às do foro externo, como a realização da justiça ou a cobrança dos tributos eclesiásticos” (HESPANHA, 2015, Posição 4.230).

Juntamente com o bispo, listamos sete figuras de autoridade que compunham a cotidianeidade da justiça referente à imaginária, e que integravam o aparelho de obrigação de consciência que lhe dissesse respeito. Os seus perfis e encargos, além do que se refere ao nosso objeto de estudo, encontram-se traçados detalhadamente no Regimento do Auditório Eclesiástico. Com a ajuda deste conjunto de pessoas autorizadas se exercia a influência, de modo abrangente, da normativa da Igreja com relação à imaginária sacra e outras situações que envolvessem a administração da justiça, no espiritual e no temporal.

Esse aparelho de obrigação de consciência também possuía procedimento especializado no controle da imaginária sacra. Os procedimentos desse processo encontram-se no Livro I, Título VIII, Cân.23 a 26 e no Livro IV no Título XX, Cân. 700 e 701, e no Título XXI, Cân 702 a 705. Antes porém, conceituamos os procedimentos de controle da imaginária como o meio pelo qual os integrantes da justiça eclesial averiguaram a ortodoxia da imaginária sacra, possibilitando, se necessário, o encaminhamento em vista da resolução da lide acerca da adequação ou inadequação da obra à normativa estabelecida. Distinguimos os procedimentos de controle da imaginária sacra nas Constituições Primeiras em três etapas: procedimentos de análise, procedimentos de ajuizamento e procedimentos de resolução da lide. Através dos procedimentos de controle da imaginária sacra, o poder de jurisdição eclesial se materializou em atos de administração da justiça em vista de um projeto de sociedade.

Antes, porém, de analisarmos os procedimentos de controle é importante registrar que havia nas Constituições Primeiras um estímulo à denúncia de tudo que atentasse contra a dignidade da imagem, o sentido religioso da estatuária ou finalidade custodiada pela imaginária sacra. “E mandamos aos Vigários, Coadjuutores, e Curas das Igrejas que tenham cuidado de assim o fazer cumprir, e guardar em suas freguesias, denunciando-nos, ou a nossos Ministros as pessoas, que nesta matéria se acharem culpadas” (VIDE, 2011, p.257 - 258). A contribuição dos curas no específico da justiça eclesial em âmbito local favoreceu a formação de uma cultura de vigilância permanente, na qual contracenaram diferentes inteligências inquisidoras capazes de vasculhar as mínimas alterações nas dimensões constitutivas da ortodoxia imaginária.

“Façam exame, se nas Sagradas Imagens, assim pintadas, como de vulto, ha algumas indecencias, erros, e abusos contra a verdade dos mysterios Divinos, ou nos vestidos, e composição exterior cousa contra a fórmula de direito, e nossas Constituições

(VIDE, 2011, p.258). Primeira etapa do processo, os emissários do arcebispo no contexto da visitação episcopal realizavam a inspeção das imagens sacras, junto com as seguintes averiguações “reverência do culto Divino, a reforma dos costumes, a extirpação dos peccados, e ver como se governava aquella Igreja no espiritual e no temporal”, prescreve o Regimento do Auditório (VIDE, 2011, p.85). O primeiro procedimento de custódia da finalidade referente à análise da estatuária sacra, inspecionava a obra com relação ao decoro, a verossimilhança, à coerência dogmática à alegoria e à ortodoxia da reprodução.

Da examinação amiúde da imagem confiada aos visitantes e demais ministros, procedia-se de dois modos, a saber, ajuizamento da situação e ou imediata resolução da lide. Nos casos dos ricos feitos, em que haviam excessos pelo gosto do artista ou do encomendante, era considerada a possibilidade de que a imagem sacra fosse submetida ao procedimento do julgamento. “(...) os leve ante nosso Vigario Geral, que procederá nesta materia como lhe parecer justo, e conveniente, não permittindo se vendão paineis, que em lugar de exercitar a devoção provoquem a riso” (VIDE, 2011, p.257).

Desta segunda fase, passava-se a uma terceira, qual seja, procedimento de resolução do conflito em torno da correspondência da imaginária sacra à legislação estabelecida. No procedimento de resolução de lide cabia julgar o caso procedente, concedendo a licença para que permanecesse no edifício de culto, ou julgá-la improcedente diante da expectativa eclesiástica acerca do sentido religioso e finalidade da obra. Nestes casos, cinco eram os procedimentos.

(...) as façõ tirar dos taes lugares, e as mandarão enterrar nas Igrejas em lugares apartados das sepulturas dos defunctos. E os retabulos das pintadas, sendo primeiro desfeito em pedaços, se queimarão em lugar secreto, e as cinzas se deitarão com agoa na pia baptismal, ou se enterrarão, como das Imagens fica dito (VIDE, 2011, p.258).

Os procedimentos consistiam em retirar as imagens dos lugares em que estivessem instaladas, sepultar as imagens dentro do próprio edifício de culto e lugar distinto daqueles onde se enterravam os mortos. No caso dos retábulos que, às vezes, possuíam imagens em relevo, se deveriam desfazê-lo em pedaços, queimar em lugar reservado, desfazendo-se do resíduo das madeiras com água em pia batismal. Também havia a possibilidade de que os retábulos fossem enterrados como as imagens. Os cinco procedimentos iconoclastas existiam em vista da exclusão de possibilidades do comprometimento da identidade humanista cristã colonial, do ethos cristão como critério

e inspiração para vida social, da ortodoxia da imaginária em vista do culto litúrgico e da sua contribuição para a organização social.

Seja considerado que o detalhamento do procedimento de resolução da lide, nos casos de improcedência por reprodução heterodoxa da fé na imaginária sacra, é uma inovação se comparado à Constituição Lisboeta. Conforme apresentamos no capítulo anterior, um cânon exclusivo (705) no conjunto legislativo foi dedicado aos mecanismos de controle da produção da imaginária sacra. Tratou-se de um esforço dos legisladores sinodais em responder aos aspectos que lhes eram contemporâneos na realidade ultramarina, a exemplo, da permanência dos escravos africanos na religião de origem em virtude da resistência ou dificuldade pastoral de instruí-los na fé. Acerca da integração de princípios jurídicos ao contexto sócio-religioso que lhes reclamam, diz-nos Manuel Hespanha:

O sentido de cada instituto ou de cada princípio deve ser avaliado pela sua integração no contexto de outros institutos e princípios que com ele convivem contemporaneamente; e não nos institutos ou princípios que o antecederam. Ou seja, o direito recompõe-se constantemente e, ao recompor-se, recompõe a leitura de sua própria história, da sua própria tradição atualizando-as. (HESPANHA, 2012, p.34).

Os novos sentidos dos institutos e princípios, integrados ao contexto social colonial, viram-se expressos no diálogo estabelecido entre ordenamento jurídico brasileiro e tribunais eclesiásticos, instâncias de resolução da lide. Retórica (convencimento) e consciência fomentaram o sentido religioso do Império Português nas conquistas, criando uma particular cultura jurídica, religiosa e colonial, atualizando as tradições estrangeiras de ordenamentos jurídico-eclesiásticos. Mas, ao concretizar a recomposição jurídica-eclesiástica para a imaginária sacra, no âmbito da América Portuguesa, também gerou por parte da Igreja Católica uma espécie de iconoclastia incômoda, da qual já havia sido vítima pelos protestantes e outros agrupamentos sócio-religiosos. Assim, sinaliza Vitor Serrão sobre esse processo no Império Português:

Mas essa estratégia moralizante utilizada pela militância nos círculos de propaganda e vigilância da Igreja Católica abriu campo, também, para uma iconoclastia católica que se manifestou no combate à iconoclastia dos protestantes, judeus e outras minorias, visando todo e qualquer desvio à ortodoxia, combatendo também a feitiçaria, restringindo o uso da “formosura dissoluta” (imoralidade, pornografia), reprimindo todas as formas de hostilidade das minorias contra as imagens sacras e estendendo uma rede de funcionários zelosos no cumprimento dessas medidas (SERRÃO, 2012, p.118).

Ainda que a generalização do autor queira considerar que num plano de governo colonizador deveria ser possibilitado o livre exercício de práticas artístico-religiosas que prejudicassem a identidade cultural almejada no projeto de sociedade do Reino nas Conquistas, é inequívoco que uma devassa em ordem da desconstrução de toda imaginária distante do proposto foi incentivada e promovida, a partir das Constituições Primeiras, com um escopo temático claramente definido para a representação, rede hierárquica de monitoramento e aferição da ortodoxia, procedimentos de controle da produção e sanções severas ao descumprimento da normativa.

O mecanismo de controle não era encerrado com a destruição das imagens em desacordo com a expectativa jurídico-eclesiástica. Haviam, ainda, as sanções eclesiásticas pelo descumprimento da normativa da imaginária sacra, que classificamos em sanções materiais ou econômicas e sanções espirituais ou restritivas. As sanções de ordem material e espiritual eram consideradas, antes, por parte da instituição como medicina às práticas insurgentes, em vista da reparação do dano e reeducação do infrator e da comunidade à qual pertencia.

Para fora do grêmio dos fiéis, (...) “mandamos, sob pena de excomunhão maior, e de vinte cruzados, que nem-uma pessoa Ecclesiástica, ou secular, de qualquer estado, ou condição que seja, ponha ou consinta por-se em qualquer Igreja (...) Imagem alguma, (...) sem ser vista, e aprovada por nós (VIDE, 2011, p.257)”. Estas sanções se referiam a instalação da imagem sacra sem prévia autorização, usurpando a jurisdição eclesiástica do arcebispo ou provisor no assunto da estatutária. Nela, observamos uma sanção material por multa pecuniária, e uma sanção espiritual restritiva, impondo limites à participação da vida eclesial.

“Por tanto mandamos sob pena de excomunhão maior *ipso facto incurrenda*, e de dous mil réis para as obras pias, e Meirinho, que nem – uma pessoa per si, ou por outrem em modo algum pinte, abra, ou ponha Imagem e signal da Cruz no chão (...) (VIDE, 2011, p.258)”. Esta disciplina espiritual se referia a instalação da imaginária referente aos mistérios centrais da fé e membros do hagiológico cristão em lugares considerados imundos e indecentes. Para aquele que descumprisse a normativa estava reservada a excomunhão automática pelo próprio fato ocorrido. Junto com ela, uma sanção material pela multa a ser destinada às obras de piedade.

As sanções materiais e espirituais também retomam a discussão acerca do tratamento oferecido pela Igreja aos inimigos da fé. Não desejamos oferecer uma leitura genérica, mas enquanto no Reino os oponentes da fé eram os hereges e apóstatas, nas Conquistas o enfrentamento travado com os pagãos, negros ou índios, dava-se na trincheira da indiferença. O corolário das sanções espraiava-se na medida em que se dispunham a relacionar com a vida de fé católica, após cisma ou indiferença arbitral. Nos dois casos, de enfrentamento ou instrução, perfilava a mesma linguagem apologética com nuances nos gêneros jurídico, literário e catequético. Essa reflexão é ainda mais dilatada por Manuel Hespanha:

Em todo o caso, esta circunscrição dos fiéis a um número finito e contado reduzia também as pretensões ecumênicas da Igreja no plano jurisdicional, pois obrigava a reconhecer que quem estivesse fora do grémio dos fiéis escapava à jurisdição da Igreja. Isto era claro com os pagãos, em relação aos quais a Igreja apenas podia pretender a liberdade de anunciar o Evangelho. Mas era mais discutido e mais difícil de aceitar em relação aos hereges e cismáticos, em relação aos quais a Igreja pretendia levar a cabo uma política de reunião ou de submissão. (HESPANHA, 2015, Posição 3854).

As sanções e disciplinas constituíam da aceitação, a contragosto, da diminuição da sua pretensão ecumênica e da falta de comunhão eclesial dos que se distanciavam da normativa, por cisma ou indiferença. Aos que permaneciam sob seus cuidados, disciplinava-os com o auxílio da normativa, atores, procedimentos e sanções que alcançavam os espaços privado e público, individual e comunitário, a serem exercidos unitariamente ou por meio de cooperação institucional. Assim sintetiza Manuel Hespanha,

De um extremo ao outro, a influência normativa ou disciplinar da Igreja exerce-se continuamente. No plano da ação individual, pela via da cura das almas, a cargo dos párocos, pregadores e confessores. No plano da pequena comunidade, pela via da organização paroquial. No plano corporativo, por meio das confrarias específicas de cada profissão. Nos âmbitos territoriais intermédios, por meio da disciplina episcopal. Nos reinos, por mecanismos tão diversificados como a relevância temporal do direito canónico ou as formas tão estreitas de cooperação entre os “dois gládios”. No plano ecuménico, pelo poder espiritual do Papa’ (HESPANHA, 2015, Posição 3760).

Fosse pouca a capilaridade da Igreja Católica, o seu poder ainda entrelava-se com outro gládio de defesa do projeto de sociedade partilhado nas Conquistas, qual seja, o poder secular que lhe garantia as condições de exercício.

Tudo isto fazia com que o catolicismo na sociedade colonial e o nosso específico tema da imaginária sacra se desenvolvessem num dilema entre o impulso concentrador de controle hierárquico eclesial e o impulso expansionista de propagação da fé cristã.

Ainda dentro da perspectiva do impulso concentrador, por intermédio da influência normativa, citada por Manuel Hespanha, as Constituições Primeiras também apresentam no plano da pequena comunidade, através da organização paroquial, a exigência de dispositivos de registro para “que haja inventario da prata, moveis, e cousas das Igrejas, e tambem livro do tomo das notícias mais essenciais a ellas pertencentes” no Título XXV do ordenamento (VIDE, 2011, p. 261). (...) “na nossa Sé pelo Provisor, e nas outras Igrejas pelos Parochos diante de duas testemunhas, de toda prata, ornamentos, e moveis, que nellas houver por títulos distintos, e separados” (...) (VIDE, 2011, p. 261). As obras que alcançavam registro nos livros de patrimônio possuíam mais possibilidades de salvaguarda da simonia, crime que a casuística legislativa não deixou de expor nos casos das relíquias e das imagens, conforme citado anteriormente. Por isto, os inventários e livros de patrimônio figuram entre os dispositivos de controle da imaginária. Ainda que não os salvaguardassem do tempo, inimigo implacável diante do qual tudo se exaure, garantida estava num outro dispositivo a sua lembrança.

“E faltando alguma cousa dos conteúdas no inventario, que estava feito, se reponha com toda a brevidade pela fazenda do Parocho defunto, ou ausente, e não o procurando assim o Parocho novo, o pagará de sua casa” (VIDE, 2011, p.262). A herança do pároco falecido ou o patrimônio daquele que foi substituído deveria repor, a partir do seu patrimônio, o valor das peças que faltassem ao patrimônio da freguesia, dentre os bens móveis previstos no inventário está incluída a imaginária sacra. “o que tudo se fará por termo assignado por eles com duas testemunhas” (VIDE, 2011, p.262). Sendo que, se o pároco novo não fizesse restituiria à freguesia, a partir do seu patrimônio pessoal. Comprometidos como estavam, para não responder do próprio soldo, não restava ao próprio pároco outra alternativa que não conservar e prestar contas da sua gestão patrimonial.

As pessoas autorizadas para a fiscalização, a meticulosidade dos procedimentos de controle da imaginária sacra, as sanções ao descumprimento da normativa e os dispositivos de registro mostram que a obrigação de consciência tocava não apenas ao Monarca Português, na responsabilidade de patrono, mas também todo o encadeamento hierárquico de pessoas que possuíam a competência de coadjuvá-lo no exercício da jurisdição eclesiástica espiritual e temporal.

De facto, de todos os poderes que então coexistiam, a Igreja é o único que se afirma com bastante eficácia desde os âmbitos mais humildes, quotidianos e imediatos, como as famílias e as comunidades, até ao âmbito internacional, onde convive, como poder supremo, com o

Império, nos espaços políticos em que este é reconhecido como poder temporal eminente (HESPANHA, 2015, Posição 3760).

Embora Manuel Hespanha não considere a categoria de consciência para análise da eficácia normativa no âmbito jurídico-religioso, para além das considerações técnicas que faz acerca da Mesa de Consciência como dispositivo da Coroa Lusa, com as contribuições de Marocci, constatamos que, no cenário cultural ultramarino, consciência e jurisdição, produziram um sentido religioso e relativa pujança normativa que alimentou o projeto de sociedade partilhado pela Santa Sé e Coroa Lusa. Os mecanismos de controle, por sua vez, serviram de custódia de finalidades e direção de consciência no específico da imaginária sacra na América Portuguesa. E, se manterão assim com força de eficácia até meados do Oitocentos, quando por declínio da influência política da religião na sociedade e diminuição do socorro do poder secular nas necessidades da Igreja, o aparelho de controle conhecerá a sua caducidade.

3.3 Limitações de um projeto e suas implicações: sociedade, jurisdição, jurídico e imaginária.

Porque nos mostrou a experiência, quando tomamos contas, a grandíssima perda que tem resultado às Igrejas, da omissão e desatenção dos Recebedores passados; e parecendo a fabrica limitada, temos achado, que o que faltou por cobrar importa mui considerável quantia, de que resulta estarem as Igrejas sem o ornato devido, como vimos na visita que fizemos de todo nosso Arcebispado (VIDE, 2011, p.263).

O recorte do cânon citado nos apresenta a observação do antístite português, em 1707, que reconheceu ser de responsabilidade da omissão e desatenção dos seus antecessores o insucesso que se tem experimentado nas igrejas do arcebispado com o que diz respeito aos ornatos do interior dos edifícios. Cinco anos após a conclusão das Constituições Primeiras da Bahia e dez anos depois do início do seu governo pastoral na Sé Metropolitana da América Portuguesa, D. Sebastião Monteiro consolidou a sua percepção acerca das limitações do projeto que exigiu atualização do ordenamento jurídico eclesiástico estrangeiro, pelo qual se exercia a jurisdição eclesial temporal e espiritual.

Além do desequilíbrio de interesses entre a Santa Sé e a Coroa Lusa, que reclamou a necessidade de institucionalização da “consciência” no Império Português, na Mesa de Consciência e Ordens, como uma terceira instância de apelação para resolução das lides, as fragilidades dos responsáveis pelos diferentes graus de exercício da jurisdição eclesial se constituíram dos maiores limites ao projeto de sociedade na América Portuguesa, no que alcança o nosso objeto de estudo e além dele. Sentido religioso e finalidades custodiadas pela legislação para a imaginária sacra não conseguiam se materializar plenamente na sociedade ultramarina.

Sem querer apresentar antecedentes do cura d’almas’ que propôs novas constituições ao arcebispado, não podemos deixar de considerar que o remédio até então proposto é o medicamento de um canonista que, embora, sensível à realidade possui os seus limites de compreensão. O problema da discricionariedade administrativa não estava restrito apenas aos critérios estrangeiros inadequados ao contexto ultramarino, mas estendia-se às pessoas a quem foram confiadas graus de jurisdição eclesial temporal e espiritual, como bem transbordou no cânon citado a queixa pastoral. O historiador Cândido da Costa e Silva, no texto *A Celebração do Sínodo de Arquidiocesano de 1707*, afirma que:

A letra do proscrito e as entrelinhas do vivido. As malhas das normas tão detalhadamente urdidas para alcançar o imponderável das humanas sinuosidades. E se tinha por seguro que entre o desejado e o possível, o maior obstáculo nascia precisamente da fraqueza dos guardiões e dos fiadores dessas disposições canônico-pastorais. Por entre os acertos do que cabia cumprir infiltravam-se os desacertos que desacreditavam a eficácia e a urgência. (FEITLER; SOUZA, 2011, p.142).

O maior obstáculo ao pleno cumprimento da jurisdição através do instrumento jurídico constituído, no específico da imaginária sacra e de outros temas correlatos, devia-se a *fraqueza dos guardiões e dos fiadores* dessas disposições canônico-pastorais.

Na sequência, o autor apresenta-nos a contribuição da fraqueza dos guardiões do ordenamento na incredulidade sobre a eficácia e a urgência do que cabia desempenhar, através da legislação que favorecia o exercício da jurisdição eclesiástica temporal e espiritual. Silva cita o documento “queixas do povo da Bahia representado por Antônio da Silva Pinto, contra as opressões, pessoa do corpo da Justiça, contra as opressões e mal procedimento do Arcebispo e mais clero”, apresentadas ao Rei de Portugal, entre os anos de 1698 e 1699 (FEITLER; SOUZA, 2011, p.142). E revela-nos que os problemas denunciados no final do séc. XVII estavam centralizados no poder eclesiástico, e, envolviam diretamente os futuros promotor e secretário do Sínodo Diocesano, no começo do Dezoito, quais sejam, Cônego João Calmon e o Cônego Gaspar Marques Vieira.

Manuel Hespanha explica a que se deve o favorecimento dos eclesiásticos nas situações de corrupção do estado clerical ou no exercício das suas jurisdições, entre os sécs. XVI e XVIII:

Uma das mais importantes prerrogativas da Igreja era o facto de dispor de jurisdição privilegiada (“foro eclesiástico”), exercida por tribunais próprios, perante a qual podia chamar mesmo os leigos (v. cap. 2.4.4.4). Não é preciso encarecer a importância política desta reserva jurisdicional, pois não será difícil imaginar que, nos seus tribunais, as decisões fossem mais favoráveis à Igreja e aos eclesiásticos. Ou, pelo menos, que isto fosse imaginado pelos leigos que aí fossem chamados. Mas, fosse como fosse, a existência de um foro especial evitava a intromissão do poder secular (mesmo que só como aplicador do direito canónico) na vida interna da Igreja” (HESPANHA, 2015, Posição 4073).

Costa e Silva, na obra *Os Segadores e a Messe* (2000, p.122 - 123), distingue o fôro especial mencionado por Manuel Hespanha em 1- *privilégio do foro*, por meio do qual os clérigos só podiam ser julgados por um juiz eclesiástico, 2- *privilégio do cânon*, pelo qual os clérigos estavam resguardados da injúria dos leigos que poderiam incorrer em sacrilégio se atentassem contra sua integridade 3- *privilégio da isenção*, pelo qual estavam desobrigados de serviços militares e civis incompatíveis com seu estado, e 4-

privilégio da competência que consistia numa proteção a reserva do patrimônio necessário à sua sustentação, em caso de dívidas. A reserva de jurisdição eclesiástica, através de um tribunal próprio para as situações contenciosas dos prelados, suscitava entre os guardiões do ordenamento jurídico a torpe consciência de que estavam desobrigados de cumprir alguns aspectos da normativa por eles escrita e custodiada. A hipertrofia da reserva colaborou, por sua vez, no crescimento do desprestígio do clero encontrado por D. Sebastião Monteiro, como registra o “queixas do povo da Bahia representado por Antônio da Silva Pinto (...)”.

De todo modo, a conjunção aditiva (e) e a preposição essencial (dos) citados deixam-nos em aberto a contribuição da *fraqueza dos fiadores* das disposições canônico-pastorais no obstáculo ao pleno cumprimento da jurisdição e incredulidade quanto a eficácia e urgência do ordenamento jurídico-eclesiástico. Desejamos oferecer um complemento à reflexão iniciada pelo historiador dentro do escopo do nosso estudo. Para tanto, evocamos o núcleo de uma das fontes desta pesquisa, qual seja, correspondência de D. Sebastião Monteiro ao Rei D. João V, datada de 1712, portanto, cinco anos após a realização do Sínodo Diocesano.

Assim como a jurisdição temporal das Ilhas, e Conquistas Ultramarinas pertence a V.[ossa] R[eal] Mag[esta]de como Rey e Senhor delas, assim também lhe pertence a jurisdição espiritual das mesmas como Governador e perpetuo administrador da Ordem de N.[osso] Senhor Jesus Christo (...) (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p.34).

Fiador primeiro do instrumento da jurisdição eclesiástica temporal e espiritual nas Conquistas Ultramarinas foi o Monarca D. João V (1706 – 50). Constituído patrono por Direitos de Padroado, “a qual jurisdição concederão os Summos Pontifices, e particularmente Julio 3.” por Bulla passada em 4. De Janeyro de 1551^a ElRey D. João III”. (VIDE in. SILVA, 2001, p.34). Mais do que elogios ou predicados àquele sob quem estava no exercício da jurisdição, D. Sebastião Monteiro recordou ao Rei de Portugal, em linhas gerais, o alcance das suas obrigações de consciência enquanto possuidor dos Direitos de Padroado. Embora submetido ao Rei e ao Papa, que, respectivamente, lhe assegurava o exercício da função e concedia legitimidade episcopal, o arcebispo metropolitano não estava reduzido a mero executor de decisões régias ou pontifícias uma vez que se encontrava socorrido pelo direito do que lhe fora confiado. Assentado nas prerrogativas da função episcopal, registra:

Com plena doação de todo direyto, autoridade, e poder dos ditos Mestrados, e ordens assim nas couzas espirituays, como nas temporays, com tudo o mais que as ditas ordens pertencesse, como direytos, jurisdicções, Castelllos, Lugares, Villas, fructos, redditos, emolumentos, dízimos, etc. (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p.34).

A elucidação da abrangência da jurisdição e a memória dos meios pelos quais deveriam ser mantidas as instituições, a saber, dízimos, emolumentos e redditos, ocupam a queixa episcopal. “Por virtude pois dessa Bulla pertencem a Real Fazenda de V.[ossa] R[éal] Mag[estad]e os dízimos deste Arcebispado da Bahya, que com effeyto se cobrão por seus Ministros na forma que lhes está ordenado” (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p. 34). Importante esclarecer que os ministros da Fazenda Real a que se refere D. Sebastião Monteiro correspondem aos oficiais da fazenda também chamados de provedores, enquanto contadores, que, tinham a tarefa de assegurar a ligação financeira central e a correspondente administração periférica, segundo Hespanha (2015, Posição 2512). O arcebispo metropolitano explicita que, de parte do governo eclesiástico, de modo efetivo se cobram, pelo aparelho da Coroa Lusa, os dízimos previstos na bula de instituição da jurisdição eclesiástica.

“A applicação que delles se faz em direyto he para as Igrejas, e Ministros dellas em ordem a se edificarem, e ornarem aquellas, e se dar nelas culto, e veneração ao nosso Supremo S[enh]or (...) (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p. 34). A finalidade da obrigação de aplicar os dízimos dizia respeito à edificação e ornamentação das igrejas em vista da consolidação e propagação da religião cristã nas Conquistas de Portugal. No entanto, a distribuição do soldo arrecado nos ambientes eclesiais das Conquistas via-se contingenciado pela malha secular da Fazenda Real. Típico das instituições demasiado hierarquizadas, comunicação e verbas estancavam nas sessões intermediárias do aparelho de governo não alcançando o seu destino. Acerca deste histórico de concessões e as influências do regime de padroado nas constituições sinodais, Fleiter e Souza no seu *Estudo Introdutório* refletem:

Por uma série de bulas e breves, os sucessivos papas concederam à Ordem de Cristo, sob cuja bandeira se fez toda a expansão portuguesa, uma série de privilégios e prerrogativas tocantes à disseminação da religião cristã nas terras por ela descobertas. Com a dupla qualidade de reis e de governadores e administradores perpétuos da Ordem de Cristo, os soberanos portugueses da época moderna arrecadavam os dízimos normalmente devidos à Igreja, devendo então custear com eles os gastos e as necessidades do clero local e incentivar o movimento missionário. Tinham também autoridade sobre todos os postos, cargos, benefícios e funções eclesiásticas nos territórios ultramarinos sob o seu

domínio. Estas limitações ao poder papal refletiam-se nas constituições das dioceses ultramarinas, especificamente nas questões ligadas à nomeação de clérigos e dignidades e à arrecadação e uso dos recursos do dízimo (FEITLER e SOUZA, 2010, p.63 – 64).

O socorro do braço secular nas causas da religião também impunha limites à Igreja, uma vez terceirizado a responsabilidade de assegurar a sua missão nas Conquistas. Os limites impostos à Igreja, deixavam espaço para o relacionamento aberto entre discricionariedade e consciência do governante secular, independente de como estivesse formada. Embora o Direito de Padroado tentasse iluminar a discricionariedade, nem sempre a consciência do patrocinador se conformava à norma, derivando inúmeros conflitos entre poder secular e religioso. Recordado a finalidade do emolumento, o arcebispo metropolitano realiza duas denúncias. “He muy próprio das Mag[esta]des e Monarchas Soberanos anteporem o serviço de Deos, e da Igreja á utilidade que lhe pudera resultar dos Dizimos que lhe concedeo a Se Apostolica” (VIDE in. SILVA, 2001, p. 34). A efetividade da cobrança não correspondia à efetividade da correta aplicação. Oportunidades e conveniências se antepunham à correta finalidade do dízimo, que por garantia do direito não estava a serviço da discricionariedade do monarca, nem mesmo de utilidade diversa da concedida. Os dízimos das Conquistas Portuguesas possuíam finalidade e destinos definidos. Continua.

Pelo que V.[oss]a R[eal] Mag[estad]e para satisfazer ao dito encargo tem determinado, que do rendimento dos dízimos deste arcebispado se satisfação as cõngruas, que estão consinadas ao Prelado, Capitulares, da Se, Parocos, e Coadjutores, encomendando a seus Ministros que as paguem inteiramente sem diminuição, ainda q nas rendas, por que se remata o contrato, a haja (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p. 34).

Decorrente da primeira denúncia, ao desvio de finalidade se acrescentava as deliberações dos intermediários. Provedores contadores, ministros da Fazenda Real, já, apresentados, colocavam o descumprimento da obrigação jurídica do pagamento integral das cõngruas dos eclesiásticos, para o qual se era recolhido o dízimo dos fiéis, na conta do responsável pela jurisdição eclesiástica. Fraqueza do fiador que delegava competência e responsabilidade, negligenciando a obrigação de consciência do acompanhamento fiscal e gerando uma espiral de desconfianças e vícios de procedimentos na fazenda real em relação ao arcebispado metropolitano, desacreditando junto aos fiéis o instrumento e a jurisdição.

“E não tenho com effeyto erectas as ditas Igrejas, por não ser possível alterar o estylo praticado neste Arcebispado a respeyto das ditas erecções, que era este”, relata D. Sebastião Monteiro (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p.48). Os fiéis que sentiam o incômodo espiritual repartiam entre si o valor das cômguas do clérigo que lhes assistia nos sacramentos. Permanecendo a experiência, enviavam ao arcebispo uma petição para que fossem desanexados da freguesia de que eram fregueses e pudessem erigir no recorte geográfico uma igreja que lhes servisse de matriz paroquial, para o qual o arcebispo nomeasse clérigo ao tempo em que lhe pagariam as cômguas, enquanto o Monarca Português não autorizasse pagar da fazenda real. O arcebispo o fazia segundo o que “a instância deste requerimento mandava o Prelado fazer”.

No entanto, conforme o arcebispo metropolitano, o estilo de conduta não poderia ser alterado, uma vez que, isto obrigaria aos curas trabalharem sem o *pro-labore* dos fregueses, não sendo encontrados com facilidade quem desejasse trabalhar onerosamente em condições incertas. “(...) Por q[ue] seria pagar aonde não ha interesse que facilite as dificuldades, não há valor que alente a vencellas” (VIDE, in. COSTA E SILVA, 2001, p.49). Estava o seu desempenho eclesial materializado no ordenamento jurídico desacreditado acerca da sua eficácia e urgência, posto que, não considerado por aquele que lhe assegurava o exercício da função e patrocinava a causa nas Conquistas, o Rei D. João V. Na sequência, lista ao Monarca Português os motivos pelos quais fregueses desacreditam dos esforços de pagar ordenados aos eclesiásticos.

1 Por que seria pagar outro ordenado além dos Dizimos que pagão a V.[ossa] Mag[estad]e (...) 2. Por que nao so hão de concorrer com o ordenado do Cura, mas edificar a sua custa Igreja e paramentalla do necessário. 3. Por que (...) pode durar tantos anos que venham a importar muyto, como sucedeu aos fregueses de S[anto] Amaro de Itaparica, (e há outros muytos,) que erigindo-se ali Curato, primeiro que V.[ossa] Mag[estad]e o confirmasse, e assinasse cômgrua ao Cura se passarão mais de sincoenta annos (VIDE, in. COSTA E SILVA, 2001, p.49).

O meio pelo qual se marcava a expansão da fé cristã e se organizava a comunidade crente estava eivado de vícios na Arquidiocese Metropolitana do Brasil face a morosidade e negligência no exercício da jurisdição. Entre eles, a transferência aos fregueses da responsabilidade pelo soldo do clérigo officioso e à própria custa edificar a igreja paroquial. Ademais, constatava-se que esta morosidade, intencional (?), implicava num duplo investimento por parte dos fregueses em serviços eclesiásticos, para os quais a Fazenda Real já captava recurso. Retrato da distância entre o prescrito e o vivido, sob os aspectos da jurisdição e do instrumento jurídico, era ausência dos edifícios de culto,

reclamados na proporção do crescimento da organização social no arcebispado. Tudo isto foi creditado pelo arcebispo português na conta do responsável-patrono da jurisdição eclesiástica.

Desvio da finalidade do dízimo e diminuição do valor das cômguas clericais foram, portanto, o epicentro da missiva de D. Sebastião Monteiro ao Monarca Português. O primeiro ponto, mais do que o segundo, inviabilizava a edificação e ornamentação de novas igrejas em ordem de proximidade dos fiéis, causando prejuízo à organização social hierarquizada, à aplicação dos ritos sacramentais e sociais da sociedade colonial, à educação dos costumes para a vida em sociedade, à identidade cultural colonial e religiosas nas Conquistas, e aos sinais da expansão da fé e consolidação do Império Português nas Conquistas.

Diante de uma Mesa de Consciência e Ordens, no qual o papel da consciência foi desidratado ao longo do tempo, o arcebispo soteropolitano viu-se obrigado a recordar ao Monarca Português as suas obrigações de consciência referentes à jurisdição eclesial e temporal confiada. A recordação deu-se por meio de detalhamentos dos estatutos da Ordem de Cristo e da Bula dos Papas, que criaram e confirmaram, ao longo da história, as citadas jurisdições.

Manifestam[em]e consta que a tal concessão, e doação não foy simplex, mas gravando a Ordem de Christo, e consequentemente a Real Coroa de Portugal, e impondo-lhe por encargo, e obrigação de que primeyro por conta & a custa da Fazenda Real se edificarão as Igrejas & se dotarão com dote sufficiente (VIDE in. COSTA E SILVA, 2001, p. 36).

Ou seja, para D. Sebastião Monteiro, o conflito de desvio de finalidade do dízimo e pagamento incompleto das cômguas poderia ser resolvido pelo confronto do caso com a natureza dos estatutos da jurisdição e com a listagem dos pontos de descumprimento das novas constituições, aprovadas cinco anos antes. Sobre estes pontos de descumprimento das constituições que tocam os temas custodiados pela imaginária sacra, expomos no tópico 3.1 ao falar sobre o projeto para a sociedade ultramarina, a partir da imaginária sacra.

Em duas instituições demasiadamente hierarquizadas, Coroa Lusa e Santa Sé, o exercício de aspectos da jurisdição era delegado a intermediários que, arbitrária ou de modo orientado, descumpriam as tratativas e contratos. Num contexto em que não havia mais uma instância de governo dedicada à consciência, o antístite metropolitano precisou

fazer o papel de um “teólogo da corte” em causa do próprio arcebispado. Ao mesmo tempo, observamos que, se a fraqueza dos guardiões encontrava amparo num foro privilegiado de julgamento, previsto nas próprias Constituições Primeiras, a fraqueza dos fiadores valia-se das conveniências à Santa Sé, carecedora de patrocinadores da religião cristã nas Conquistas.

Em suma, sentido religioso do Império Português e Santa Sé, pelo vínculo dos Direitos de Padroado vigentes, mantiveram e promoveram, com limitações e conflitos, um projeto de uma cristandade luso-americana nas Conquistas Portuguesas. Um contributo para este projeto foi oferecido a partir da legislação para imaginária sacra fixado na Sé Metropolitana da Bahia, mas cujo alcance irradiou por toda América Portuguesa, na medida em que a noção de consciência obrigou os legisladores sinodais a pensarem os mais diversos casos envolvendo a imaginária sacra para os edifícios de culto. “(...) debates conduzidos em escala global, criando um patrimônio cultural compartilhado por todo o mundo português na forma da casuística missionária que pode se encontrar em vários manuscritos de mosteiros americanos e asiáticos e nos colégios”, conforme diz Marcocci (MARCOCCI, 2019, p.318).

Foi um ponto decisivo de interação da nova noção de consciência ao longo do império, o que acabou por afetar não apenas os nativos que se converteram ou que foram convertidos, mas também mercadores e navegadores, colonos e oficiais da coroa. Todos eles participaram em um cenário compartilhado e preocupado com o controle e proteção das almas (...) (MARCOCCI, 2019, p.318)

A capilaridade desta mudança nos diferentes setores da sociedade criou um cenário de sentido religioso, que buscou ajustar instrumentos jurídicos, atores e jurisdição dentro de um projeto de sociedade. Reflete Marcocci acerca da inflexão incorrida em capilaridade de sentido, através da introdução da noção de consciência nas obrigações do Império Português.

Em 1712, o arcebispo português já havia feito o ajuste necessário no instrumento de jurisdição eclesiástica temporal e espiritual, constituindo novo ordenamento jurídico-pastoral. Prescreveu, inclusive, rígido sistema de controle que compreendia inquisidores, procedimentos, sanções e livros de registro. No entanto, deu-se conta de que existiam obstáculos diversos ao constatado problema da inadequação das Constituições Lisboetas à realidade indócil da América Portuguesa. Estes obstáculos incidiram diretamente no

setor do nosso objeto de estudo, a saber, arquitetura e arte sacra, bem como, na expectativa criada em torno do cumprimento da legislação.

Por fim, viu-se obrigado a ocupar o papel de “teólogo da corte” diante do enfraquecimento da Mesa de Consciência e Ordens, ao longo do séc. XVII, uma vez que, outra direção havia sido oferecida ao instituto que articulou teologia moral e política, dirigiu as decisões nas situações de conflito entre o poder secular e religioso no Império Português. Em coro a esta situação, constatou que, embora claramente fixadas numa legislação da casuística da imaginária sacra, a limitação do projeto de sociedade e o pleno cumprimento da jurisdição deveu-se à fragilidade dos guardiões e fiadores do ordenamento jurídico por ele criado.

Considerações Finais ou *Buscamos seguir a letra da norma*

Buscamos seguir a letra da norma, mas não se pôde entendê-la, como asseverou Manuel Hespanha, sem perscrutar a jurisdição e o contexto a que se destina. Daí derivaram duas exigências imperiosas à investigação: um entendimento da jurisdição eclesial e um entendimento do contexto da América Portuguesa. Por uma instância se exercia e pra outra realidade a regulava.

Desta empreitada ganhou relevo a relação entre a legislação da imaginária e a jurisdição eclesial, e a tradição retórica, e a figura do bispo, e o clero secular, e a comunidade crente, e a liturgia dos atos de culto, e a consciência, e o sentido religioso do Império Português, e a organização social da América Portuguesa, e os mecanismos de controle, em cujo percurso, a partir de diferentes aspectos, se refletiram um projeto de sociedade, partilhado pela Santa Sé e Coroa Lusa.

O processo que transformou a jurisdição eclesial nas Conquistas, por Direitos de Padroado no século XV, num instituto mais complexo, encontrado do D. Sebastião Monteiro no século XVIII, revelou um imbricamento entre o poder político e o poder eclesial no Império Português. A Coroa Lusa conquistou certo grau de autonomia diante da Santa Sé pelo exercício da jurisdição eclesial temporal e espiritual na América Portuguesa, que consistia no direito de indicar prelados, construir igrejas, manter edifícios de culto, pagar as cômguas aos padres e promover a expansão da fé cristã. Mas, esteve atrelada por outro, uma vez que, o “saber fazer” deste exercício jurisdicional era prescrito pelo ordenamento jurídico-eclesiástico, qual seja, modo de construir igrejas, modo de produzir a imaginária, propagar a fé cristã por meio da visibilidade do sagrado nos espaços públicos, entre outros.

Concomitante à chegada de D. Sebastião Monteiro, foi o reconhecimento da inadequação das constituições estrangeiras pelas quais se governava temporal e espiritualmente a Sé Metropolitana na América Portuguesa. A identificação dos problemas de aplicabilidade das Constituições Lisboetas à Capitania da Bahia deveu-se ao costume do olhar daquele que foi forjado bispo no contexto curial de Lisboa. Embora possuíssem limites o horizonte e a decisão, a elaboração de um ordenamento jurídico autóctone legou destacado fruto numa retórica da normativa para imaginária e numa retórica da visibilidade do sagrado, quer tenha sido pela expressão na norma, quer tenha

sido pela expressão na imagem, buscou-se convencer os responsáveis da jurisdição eclesial e a comunidade crente contidos nos âmbitos em análise.

O texto autóctone eclesiástico de gênero jurídico foi produzido a partir de ferramentas comunicacionais, institucionais e discursivas, recebidas da tradição. De modo específico, concorreram na elaboração da normativa para imaginária sacra as técnicas retóricas de mnemônica, emulação, mimese e alegoria. Por elas, foi mantida uma linguagem apologética, foram utilizados conceitos e dogmas hauridos dos decretos tridentinos e outras constituições sinodais do Reino. De todo modo, concluímos que a aplicação das ferramentas comunicacionais, institucionais e discursivas para a produção das Constituições Primeiras estiveram atreladas a um processo social pelas múltiplas formas possibilitadas pela tradição. Conforme diz Manuel Hespanha:

o direito em sociedade não consiste apenas em considerar o papel do direito no seio de processos sociais (como a instauração da disciplina social), mas também em considerar que a própria produção do direito (dos valores jurídicos, dos textos jurídicos) é, ela mesma, um processo social (HESPANHA, 2012, p.27).

O emprego da retórica para visibilidade do sagrado contribuiu na canonização da retórica da imagem sacra. Esta deveria favorecer o culto aos membros do hagiológico cristão, convencer os fiéis do valor da mimese moral dos arquétipos sagrados, educar para o decoro dos fiéis em si e em relação ao contexto, apontar para a centralidade eucarística na vida da sociedade eclesial e incentivar uma vivência ortodoxa da fé à semelhança dos retratados. A expectativa do convencimento artístico e litúrgico da retórica normativa eclesial andava *paripassu* com a expectativa do convencimento social a ser produzido pela imaginária sacra: de uma organização social hierarquizada, do acolhimento dos ritos sacramentais como ritos sociais da sociedade colonial, da educação dos costumes para a vida em sociedade, da consolidação de uma identidade cultural colonial e religiosa nas Conquistas, e de uma publicidade dos sinais da expansão da fé e consolidação do Império Português nas Conquistas.

Para as finalidades artísticas, litúrgicas ou sociais da legislação para imaginária sacra foram definidas meticulosas medidas de controle que se constituíram de rígido sistema composto de figuras de inquirição, procedimentos controle e sanções. Identificamos neste sistema sete figuras de autoridade constituídas para o monitoramento da ortodoxia da produção. Sistematizamos três procedimentos de controle da imaginária sacra, que classificamos em procedimentos de análise, ajuizamento e resolução do mérito e constatamos a presença de sanções que foram distintas em materiais ou econômicas, e

espirituais ou restritivas. Nesta relação entre figuras, procedimentos, sanções e imaginária evidenciou-se a capilaridade da malha administrativa da Igreja Católica nas Conquistas Portuguesas.

No entanto, as medidas de controle não foram suficientes para a garantia da eficácia normativa. As limitações da eficácia normativa da imaginária para o projeto de sociedade citado eram as limitações dos guardiões das constituições, conforme citado pelos padres sinodais dentro do próprio ordenamento jurídico (Cân. 721). De modo que, o mandato tridentino de que os bispos seriam os primeiros responsáveis pela ortodoxia e zelo pela produção imaginária era plasmado por suas limitações pessoais e daqueles que tinham a tarefa de coadjuvá-los. O foro privilegiado de julgamento dos eclesiásticos transmitia aos próprios clérigos e sociedade uma impressão de custódia do declínio moral do clero. Outra limitação da eficácia normativa pousava sobre os ombros dos responsáveis pela jurisdição eclesial, que face ao desvio de finalidade dos dízimos eclesiásticos não dava cumprimento ao garantido pelo Direito de Padroado e organizado pelo instrumento legislativo. O Monarca Português e o aparelho da Coroa Lusa, por sua vez, valiam-se das conveniências junto à Santa Sé.

Os interesses díspares entorno do projeto de sociedade e as limitações dos guardiões e fiadores do ordenamento jurídico, pontuavam a vida interna da Igreja Católica nas Conquistas e a sua relação com as instâncias de governo do Império Português. Trouxeram para o âmbito jurídico-religioso das decisões régias, os seus próprios “teólogos da corte” em nome da conveniência da diminuição das interferências da Santa Sé. A consagração de uma instância à consciência dentro do Império Português possibilitou um imbricamento ainda maior entre política régia e política eclesial. O que pareceu uma barganha, em nome da autonomia, transformou-se em problema para ser administrado pelas duas instituições que pleiteavam a aprovação das suas pautas num projeto partilhado. Embora, a Mesa de Consciência e Ordens tenha sido enfraquecida ao longo do tempo, legou uma produção normativa casuística, inclusive para imaginária sacra, e um sentido religioso para o Império Português, sobretudo, nas Conquistas.

Assentado nesse imbricamento político e religioso, D. Sebastião Monteiro estabeleceu uma relação entre consciência, imaginária e jurisdição para as Conquistas Portuguesas. Neste processo, ocupou o papel de teólogo da corte e reclamou a obrigação de consciência de aplicação correta dos dízimos na edificação de igrejas paroquiais e manutenção dos clérigos como remédio aos problemas pastorais enfrentados no Arcebispado Metropolitano da Bahia.

De parte do contexto, as fontes permitiram constatar que houve uma descrença quanto a urgência e eficácia da normativa para imaginária sacra face ao descumprimento dos guardiões e desvio de finalidade dos meios (dízimos) por parte dos fiadores. De parte da jurisdição, mostrou que a normativa é insuficiente se não suplantada pelo dado da consciência, capaz de gerar o sentido religioso para o projeto de sociedade. Posto isto, a consciência tornou-se categoria de análise do projeto em virtude do qual o instrumento e a jurisdição foram constituídos.

Por fim, concluímos que houveram fatores exógenos e endógenos ao não cumprimento da normativa para imaginária sacra, relacionados aos possuidores do direito de jurisdição eclesial universal. Os fatores externos influenciavam os endógenos, pertinentes à Capitania da Bahia. Os aspectos do ambiente externo refletiram na descrença da normativa de parte da comunidade crente, ao tempo único em que se mostrava renitente em acolher a globalidade da sua proposta integradora do projeto de sociedade partilhado pela Coroa Lusa e Santa Sé, nas Conquistas Ultramarinas do Império Português.

Registramos que os estudos sobre o tema da legislação para arte sacra imaginária não se dão por exauridos com o empreendimento desta pesquisa. O tema ainda precisa ser explorado sob outros escopos e noutras direções hermenêuticas. A exemplo disto, cito a necessidade de aprofundamento da influência das legislações para imaginária sacra nas imagens devocionais, destinadas ao culto religioso privado da gente fiel na Capitania da Bahia. Citamos ainda a necessidade de que o tema da legislação para imaginária sacra seja perscrutado noutros recortes político-temporais, além do período colonial, ou mesmo das geografias eclesiais inseridas no Império Português, além da América Portuguesa, bem como, um estudo comparado entre a legislação para imaginária sacra do mundo hispânico e do mundo ibérico, no mesmo período colonial.

Além disto, outras categorias de interpretação podem aprofundar o entendimento do problema da contribuição da legislação da imaginária sacra no projeto de sociedade, partilhado entre a Coroa Lusa e a Santa Sé. Citamos por exemplo o confronto da fonte com as categorias hermenêuticas de tradução ou representação, já, exploradas em artigo científico pelo mesmo autor, mas que podem ser mais aprofundadas e trazer outros horizontes aos limites da presente investigação. Ou mesmo, o exemplo da análise da fonte histórica e do problema pesquisados, a partir das categorias de semiótica, de análise de discurso ou da crítica literária.

REFERÊNCIAS:

ACCIOLI, J. & AMARAL. Memórias Históricas e Políticas da Bahia. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1937, Vol. V.

ALBERIGO, Guisepe. História de los Concílios Ecumênicos. Salamanca: Ediciones, Sigueme, 1993.

AGNOLIN, Adone. Atuação missionária jesuítica na América portuguesa: a peculiar via renascentista, sacramental e tridentina à salvação no(s) Novo(s) Mundo(s) in. Rio de Janeiro: Revista Tempo, 2012; p. 19 - 48.

AZEVEDO, Thales de. Igreja e Estado em tensão e crise: a conquista espiritual e o padroado na Bahia. São Paulo: Ática, 1978.

AZZI, Riolando. A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. A Sé Primacial de Salvador: A Igreja Católica na Bahia 1551 – 2001. Volume I: Período Colonial. Petrópolis: Vozes, 2001.

BASTOS, Rodrigo Almeida. A maravilhosa fábrica de virtudes: o decoro na arquitetura religiosa de Vila Rica, Minas Gerais (1711 – 1822). Tese (Doutorado – Área de Concentração: História e Fundamentos da Arquitetura e Urbanismo) – FAUUSP. Orientador: Mário Henrique Simão D’Agostino.

BELTING, Hans. *Imagen y Culto: Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*. Madrid: Ediciones Akal, 2009.

BURY, Jhon. Arquitetura e Arte no América Portuguesa. Org. por OLIVEIRA, Myrian Andrade Ribeiro. Brasília – DF: IPHAN, Monumenta, 2006. BAZIN, Germain. *The Baroque: principles, themes, modes, estyles*. New York: Graphic Society, 1968.

CATECISMO ROMANO. Texto castellano y latino. Introducciones y notas de Pedro M. Hernandes. Madrid, BAC, 1956.

CAMPOS, João da Silva. Procissões Tradicionais da Bahia. Salvador, Sec. Da Educação e da Saúde, 1941.

CAMPOS, Maria de Fátima Anaque. A Pintura Religiosa na Bahia: 1790 – 1850. Porto: Universidade do Porto, 2003 (Tese de Doutorado).

CERTEAU, Michel de. A escrita da história. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CORBIN, Alan. (Org.). História do Cristianismo: para compreender melhor nosso tempo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

COSTA E SILVA, Cândido da. Os Segadores e a Messe: o clero oitocentista na Bahia. Salvador: SCT, EDUFBA, 2000.

CUNHA, D. Rodrigo da. CONSTITUIÇÕES SYNODAES DO ARCEBISPADO DE LISBOA: Concordadas com o sagrado Concílio Tridentino, e com o direito canonico, e com as constituições antigas e extravagantes primeiras, e segundas deste arcebispado Org. D. Rodrigo da Cunha. Lisboa: Oficina de Paulo Craesbeeck, 1656.

DELUMEAU, Jean. Nascimento e afirmação da Reforma. São Paulo: Pioneira, 1989.

DENZINGER, Hünemann. Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. São Paulo: Editoras Paulinas e Loyola, 2006.

DICIONÁRIO Manuel Querino de Arte na Bahia. No site: www.dicionario.belasartes.ufba.br . Acessado 22 de abril de 2019.

DORNAS FILHO, João. O padroado e a Igreja Brasileira. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1938.

ELTON, G. R. A Europa durante a Reforma 1517 – 1559. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

FEITLER, Bruno & SOUZA, Everton Sales. Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011.

_____. Estudo Introdutório e Edição. In. CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA. Org.: D. Sebastião Monteiro da Vide. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

FLEXOR, Maria Helena Ochi. O Concílio de Trento e as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia: programa da Arquitetura e Arte Sacras no Brasil. P. 206 – 251. In.

Iconografia: pesquisa e aplicação em estudos de artes visuais, arquitetura e design. Org.: HERNANDEZ, Maria Hermínia & LINS, Eugênio de Ávila. Salvador: EDUFBA, 2016.

_____. Autorias e atribuições: A escultura na Bahia dos séculos XVII e XIX. Porto: Separata da Revista do Museu, 1998.

FERREIRA, Silvia. O impacto das diretrizes tridentinas na produção da arte na talha de estilo nacional: o exemplo da escola de Lisboa. In .Concílio de Trento: innovar en la tradición, historia, teología y proyección Org. José Eduardo Franco, José Ignacio Ruiz Rodríguez, Jose Paulo Leite de Abreu, Béata Cieszyńska, 2016, pp. 453-463.

GOMBRICH, E. H. A História da Arte. Trad. Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

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

HANSEN, João Adolfo. Alegoria – construção e interpretação da metáfora. São Paulo: Hedra. Campinas, Editora daM UNICAMP, 2006.

_____. Instituição retórica, técnica retórica, discurso. Matraga, Rio de Janeiro, v. 20, n. 33, jul/dez. 2013.

HERNANDÉZ, Maria Hermínia Oliveira & LINS, Eugênio de Ávila (org.). Iconografia: Pesquisa e aplicação em estudos de artes visuais, arquitetura e design. Salvador: EDUFBA, 2016.

HESPANHA, Antônio Manuel. Cultura Jurídica Europeia. Lisboa: Almedina, 3ª Ed. 2012.

_____. Como os juristas viam o mundo. 1550 – 1750. Direitos, estados, pessoas, coisas, contratos, ações e crimes. Lisboa: Create Space, 2015. Disponível em: <https://amz.onl/65u2xVD>. Acessado em 24 de maio de 2020.

HOONAERT, Eduardo. Formação do Catolicismo Brasileiro 1550 – 1800. Petrópolis, Vozes, 1974.

KRIEGER, Murilo Sebastião Ramos. Documentos de fundação e outros registros da Arquidiocese de São Salvador da Bahia Sede Primacial do Brasil. Salvador: UCSal Press, 2019.

KUHNEN, Alceu. As Origens da Igreja no Brasil: 1500 a 1552. Bauru – SP: Edusc, 2005.

LOEWEN, Andrea Buchidid. A Contra-Reforma, o ornamento na arte e a arquitetura religiosa. In. Revista Limiar – vol. 2, nº 3 – 2º semestre 2014. MALE, Émile. El Arte Religioso Después Del Concílio de Trento. In El Arte Religioso del siglo XII al siglo XVIII. México: Fondo Del Cultura, 1952.

MAGALHÃES, Mons. Walter. Pastores da Bahia, Bahia: Organização Odebrecht, 2001.

MALE, Émile. El Arte Religioso Después Del Concílio de Trento. In El Arte Religioso del siglo XII al siglo XVIII. México: Fondo Del Cultura, 1952.

MARCOCCI, Giuseppe. Consciência e Império: Política e Teologia Moral no Mundo Português da Idade Moderna. Trad. Prof. Dr. Gustavo César Machado Cabral. In. Nomos. Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFC. Pp. 307 – 329.

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

MOREIRA, Marcello. Imitação e emulação nas letras luso-brasileiras: Francisco Rodrigues Lobo, Gregório de Matos e Guerra e Tomás Pinto Brandão. São Paulo: Teresa revista de Literatura Brasileira, 2018.

NASCIMENTO, Anna Amélia V. Dez Freguesias na Bahia Colonial: aspectos sociais e urbanos do século XIX. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1986.

OTT, Carlos. História das Artes Plásticas na Bahia (1550 – 1900), Vol. II: Escultura. Salvador: Alfa Gráfica, Editora e Embalagem LTDA. 1992.

PALEOTTI, Gabriele. Discourse on Sacred and Profane Images. Los Angeles: Text & Documents, 2012.

ROCHA, Manuel Joaquim Moreira da. Dirigismo na produção da imaginária religiosa nos séculos XVI – XVIII: As Constituições Sinodais. Museu, 4ª Série, 5 (1996), p. 187 e ss.

RUBERT, Arlindo. A Igreja no Brasil. Santa Maria, RS, Ed. Palloti, 1981/93.

SANTOS, Danilo Pinto. Pousos dos Cristãos: uma freguesia na Bahia Colonial. Salvador: Vento Leste, 2011.

SANT'ANNA, Sabrina M.; FREIRE, Luiz Alberto Ribeiro; CAMPOS, Adalgisa Arantes. Cultura Artística e Gestão de Acervos Coloniais. Belo Horizonte: Clio Gestão Cultural, 2015.

SCHWARTZ, Stuart B. Segredos Internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial (1550 – 1835). Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SERRÃO, Vítor. Impactos do Concílio de Trento na arte portuguesa entre o Maneirismo e o Barroco (1563-1750). In. O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos. José Pedro Paiva Lisboa (org.) Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2012, pp. 103-132.

TAVARES, Luís Henrique Dias. História da Bahia. Salvador, UFBA, 1974.

TORRES-LODOÑO, Fernando (org.). Paróquia e Comunidade no Brasil: perspectiva histórica. São Paulo: Paulus, 1997.

VEIGA, Mons. Eugênio de A. Os párocos no Brasil no período colonial: 1500 – 1822. Salvador, Beneditina, 1977.

VIDE, D. Sebastião Monteiro (Org.). CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

_____. In. COSTA E SILVA, Cândido da. Notícia do Arcebispado de São Salvador da Bahia. Salvador: Fundação Gregório de Mattos, 2001.

VILHENA, Luís dos Santos. A Bahia no século XVIII. Salvador: Editora Itapoan, 1969.

ANEXO²⁹



²⁹ FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales Souza. In. *CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA*. Org.: D. Sebastião Monteiro da Vide. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, p. 909.