

PORTUGUESES, BAHIANOS E PERNAMBUCANOS : OS FRANCISCANOS DA PROVÍNCIA DE SANTO ANTÔNIO DO BRASIL EM ÉPOCA DE TRANSIÇÃO

MARCOS ANTONIO DE ALMEIDA*

Resumo: Esse artigo procura estabelecer uma relação de aproximação entre o recrutamento das vocações franciscanas e os conflitos internos entre grupos pertencentes a regiões distintas: Portugal, Pernambuco e Bahia. A cronologia do conflito analisado vai de 1779 a 1825. O espaço da circunscrição franciscana analisada abrange a geografia Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil, do Ceará à Bahia. Essa geografia engloba três grupos distintos procedentes de Portugal, da Bahia (da qual Sergipe é parte integrante) e Pernambuco (com suas capitanias anexas: Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba e Alagoas). Valendo-se da Lei da Alternativa, os franciscanos procuraram conduzir os conflitos internos para apaziguar os ânimos político-sociais de uma colônia em crise. Palavras-chave : Franciscanos, Igreja, Religião.

Abstract: This article seeks to establish a relationship between the franciscan vocational program and internal conflicts between groups of distinct regions: Portugal, Pernambuco and Bahia. The period covered by this study is from 1779 to 1825 while the geographical area of our study encompasses the franciscan Provinces of Santo Antonio do Brazil, Ceará and Bahia. This area includes three distinct groups: Portugal, Bahia (of the which Sergipe it an integrant part) and Pernambuco (with its attached captainships: Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba and Alagoas). Utilizing the "Lei da Alternativa" the franciscans had sought to

pacify the internal conflicts in order to calm the social-political tempers of a colony in crisis. Key-Words: Franciscans, Church, Religion.

*“Le mouvement naturel des sociétés, semble-t-il, s’oriente vers la satellisation en fonction d’un centre. L’équilibre est pratiqué et pensé à partir du centre: il représente le facteur unifiant. Si le centre perd de son énergie unifiante, le système éclate ou s’évanouit”.*¹

Christian Duquoc

A história do franciscanismo no Brasil está diretamente vinculada ao processo de colonização, esta afirmação se baseia, sobretudo nos dados e preocupações que agitaram o estabelecimento português no Brasil. Dessas preocupações, uma das mais notórias, era a introdução de missionários como parte integrante da empresa evangelizadora, à serviço da colonização e expansão da América Portuguesa. A articulação dos franciscanos no Brasil colonial possui uma linha básica que se apóia numa dupla dinâmica, sustentáculo de todo o projeto da província de Santo Antônio: a formação dos frades e a subsistência dos mesmos através da mendicância. Outras particularidades da articulação dessas duas dimensões se complementam a partir das circunstâncias político-religiosas que embalaram uma série de negociações entre a Igreja e o Estado Português.

A cronologia que tomamos – entre os anos de 1779 e 1825 – é fundamental para a compreensão de um período que se apresenta com indícios de declínio e decadência das ordens religiosas, não só no que concerne ao Brasil, mas, de uma forma mais global, de toda a Igreja, sobretudo nas áreas de missões ligadas às tradições da cristandade ibérica.

Esse artigo procurará apresentar um quadro demográfico da configuração da Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil, da qual o convento de São Francisco de Salvador era a sede e de onde emanavam as diretrizes da evangelização franciscana para o que hoje chamamos Nordeste brasileiro. Colocado como um referencial político e religioso, a partir desse convento, se orientou toda a ação missionária desenvolvida no Nordeste da América Portuguesa, apesar de muitas controvérsias internas entre as três procedências do quadro humano-geográfico: Bahianos, Pernambucos – muitas vezes designados como

luso-brasileiros – e Portugueses. Dessa forma, propomos um olhar mais global, com atenção especial nas particularidades que explicam um processo mais amplo e que foge às estruturas meramente locais.

À sombra da coroa.

Em 30 de agosto de 1707 D. João V aceita ser protetor da província franciscana de Santo Antônio:

Eu el-rei faço saber, que tendo consideração ao bom exemplo, e virtudes com que vivem os religiosos da província de Santo Antônio do estado do Brasil, e a utilidade das almas dos moradores delle, nas missões que exercitão, e por esperar, que não só continue, mas cresça nelles o zelo do serviço de Deos, e bem das almas, rogando a Deos nosso senhor pela conservação e estado deste reino: hei por bem tomar a dita província debaixo da minha protecção real, com a qual procurarei mostra-lhe os effeitos de minha boa vontade, e a particular devoção, com que venero ao serafico padre São Francisco, e ao glorioso Santo Antônio [...].²

É justamente neste período que são elaboradas e outorgadas as Primeiras Constituições da Bahia (1707), sob o comando de dom Sebastião Monteiro da Vide, época em que continuam as construções do convento franciscano de Salvador. O *bom exemplo* que o rei se refere se justifica pela lealdade dos franciscanos ao projeto colonial, sem este suporte religioso não seria possível a conservação e manutenção da empresa colonial. Trata-se de uma troca de interesses: de um lado o rei oferece proteção, seguida de prováveis gestos benevolentes à instituição; por outro lado, os franciscanos para serem mercedores de tais favores deveriam continuar no exercício das *virtudes*, para receberem as *considerações ao bom exemplo*. Ora, as virtudes às quais o monarca faz alusão não estão de modo algum ligadas às virtudes teológicas, mas à ética colonial de obediência, subserviência e dependência ao sistema português.³ Na cristandade colonial ser cristão era ser fiel à coroa portuguesa, portanto, qualquer deslize na colônia importava infidelidade ao cristianismo. Os papéis aqui são invertidos: em primeiro plano está a *conservação do estado do reino* e não a força propulsora do Evangelho.

Aqui se sobressai a importância do Sínodo baiano, como tentativa de assegurar um bom desempenho do clero religioso e secular, fadado ao descrédito e falação, na vida da colônia. Esse período impõe aos franciscanos total dependência de recursos econômicos de terceiros para a realização da obra faraônica que tinham em mente: a construção do convento de São Francisco de Salvador da Bahia. Sem uma total dependência econômica ser-lhes-ia impossível a viabilização de tal projeto. A proteção real foi assegurada, porém a fidelidade franciscana para com a coroa parece esvaecida com o tempo.

No reinado de D. Maria I, neta de D. João V, a situação se agravou de tal modo que foi criada a Junta de Melhoramento das Ordens Regulares, de pouco efeito⁴ e por carta régia de 5 de março de 1779, coloca todos os padres regulares, ou seja, os padres religiosos, à submissão dos bispados locais para evitar as contendas de jurisdição entre regulares e bispos de ultramar:

Fui servida mandar examinar este negócio por teólogos, e juristas, e em com o paresser mando de todos os que foram ouvidos, e na conformidade da mais sã e verdadeira doutrina da Igreja, das disposições do Concílio de Trento, e das Bullas mais modernas, que virão a fixar a disciplina sobre esta matéria: hei por bem declarar que os párocos regulares de qualquer ordem, que sejam, não poderão servir as suas igrejas, nem em coisa alguma exercitar as funções paroquiais, sem a instituição, e aprovação dos bispos diocesanos que estão sujeitos a sua visita, e que nela podem os mesmos bispos perguntar, inquirir pela sua vida, e costumes, castigá-los, por todas as culpas cometidas nas mesmas igrejas; o que as sentenças se devem executar, sem que os prelados regulares se lhes opunham, nem embarassem, nem tornem a inquirir, ou julgar os mesmos delitos de que os bispos conheceram. Que da mesma sorte não é permitido a regular algum pregar, e confessar sem a licença expressa dos bispos, sem mais limitação, que a de puderem pregar nas suas igrejas regulares, tendo pedido a licença e não lhes sendo expressamente proibido, e a de confessarem os seculares seus comensais, que são os que vivem no mesmo convento, e se sustentarão, e tem nele exercício contínuo. Que nas

próprias granjas, quintas e fazendas dos regulares não há isenção alguma, e os moradores nelas se devem desobrigar nas paróquias [...].⁵

A intenção da rainha portuguesa é de restringir o espaço das ordens religiosas pelo potencial ameaçador que possuem - o exemplo jesuítico não se apagou da memória régia - e restituir aos bispos a autoridade eclesial à sombra e direção da coroa. Por trás das preocupações régias está a intenção de efetivar parcialmente o Concílio tridentino na colônia, parcialmente porque se faz conforme os interesses da coroa, a partir do momento que atribui a si e não a Roma essa tarefa. Portanto, nas entrelinhas subjaz o controle sobre as Ordens religiosas.

Em 18 de outubro de 1780 uma representação da câmara da Bahia dirige à Rainha D. Maria I várias queixas contra os padres da Ordem franciscana e protesta especialmente contra a admissão de noviços que mandam vir da cidade do Porto, preterindo injustamente os naturais do Brasil.⁶ As reclamações eram recíprocas e em 22 de outubro de 1780 o Fr. Domingos da Purificação, Ministro Provincial, também dirige uma representação à rainha D. Maria I na qual apresenta as suas queixas contra o Chanceler Francisco da Silva Corte Real e a sua interferência nas eleições e negócios da província franciscana.⁷

Este período se torna importante para a compreensão da decadência das instituições eclesiásticas porque ele revela a fragilidade dos laços existentes entre a Igreja e o Estado. Com a expulsão dos jesuítas em 1759 uma nova fase nas relações Igreja e Estado tomam novo rumo. A expulsão dos jesuítas do Brasil (1759) não estagnou a Igreja, mas impulsionou uma nova estruturação interna estabelecendo novas estratégias de ação evangelizadora na qual o eixo paroquial se fazia primordial.⁸

É nesse contexto de transição político-religiosa que se configura um momento importante das ordens religiosas no Brasil e, especificamente, a ordem franciscana. No período de 1779 a 1825, as origens dos frades viriam à tona revelando conflitos internos não só ligados às pertencas geográficas, mas também conflitos ligados à modelos políticos locais e modelos eclesiológicos. No presente artigo não temos a intenção de delinear os modelos eclesiológicos indicados pelas procedências dos bispados. Queremos apenas sublinhar a importância

desse dado e a partir dele abrir novas perspectivas para o estudo das instituições religiosas no Brasil.

Tabela I
Origem dos frades portugueses da província de Santo Antônio.⁹

Origem	1779 - 1825
Bispado de Braga	7
Bispado de Viseu	3
Bispado de Penha	1
Bispado do Porto	10
Bispado de Coimbra	2
Ilha de São Miguel, Bispado de Angra	6
Faro	2
Bispado de Pus	1
Ilha do Faial	1
Bispado de São Tego	1
Bispado de Guarda	2
Bispado de Lisboa	3
Bispado de Évora	1
Bispado de Lamego	1
TOTAL	41

Esses dados não representam uma estatística satisfatória pelo fato de não oferecerem um panorama serial quanto às origens dos frades portugueses. Segundo esta mesma relação de óbitos, entre 1779 e 1825 entraram na província franciscana 123 portugueses, entretanto nem sempre nos registros pessoais desses frades foram indicadas as suas origens, deixando uma lacuna na referência. Serve-nos, sim, para uma visão parcial da questão apresentada.¹⁰

As queixas da câmara baiana, em 1780, acerca das restrições em aceitar vocações brasileiras, tinham seu fundamento, afinal as vocações brasileiras sempre foram tidas com desdém e desconfiança. A vida cotidiana do clero em geral era posta à prova dos comentários das diversas camadas sociais, muito embora houvesse uma certa tolerância, sobretudo no que tange à vida celibatária nem sempre exercitada pelos eclesiásticos.

Tabela II

Relação da entrada dos frades portugueses e brasileiros da província de Sto. Antônio (1779-1825)¹¹

Ano	Brasileiros	Portugueses
1779 - 1790	4	22
1791 - 1800	30	20
1801 - 1810	79	51
1811 - 1820	47	27
1821 - 1825	2	3
TOTAL	162	123

Num país onde prevalece o mito da “boa convivência” e relações amigáveis, restou-nos uma documentação que mostra uma outra realidade. Não poderíamos deixar de abordar aqui a questão existente no convento franciscano de Salvador entre as três procedências : Bahianos, Pernambucos e Portugueses. Porém não podemos dissociar esta crise interna sem ter como ponto de referência o desenvolvimento do antilusismo na colônia como um todo. As insatisfações dos brasileiros eram fortalecidas com as idéias nativistas, que desde o século anterior vinham separando reinóis e baianos.¹²

Segundo Kátia Mattoso, dois problemas fundamentais agitavam o cenário político da colônia desde os últimos decênios do século XVIII: o primeiro desenvolveu-se em torno da oposição entre portugueses e nacionais; o segundo, configura-se como uma oposição à administração colonial portuguesa e atinge o seu ápice com a Independência do Brasil.¹³ Portanto, esses dois problemas com os quais a colônia se depara propicia e direciona a história do Brasil para uma nova dinâmica interna de reabilitação da autonomia dos vários segmentos da sociedade colonial brasileira. Esta questão tem a sua força motriz no emaranhado jogo de poder que exerce o aspecto econômico a partir de um panorama em processo de transformação interna e externa, fruto da dinâmica da política exercida pelo marquês de Pombal.

A situação religiosa não está em disfunção do cenário político. As querelas existentes nas comunidades integradas por portugueses e brasileiros tinham por base, em última análise, esses dois pólos de desintegração interna. Não parece ser simplesmente uma rivalidade entre

Portugal e o Brasil, mas é sobretudo uma reivindicação, àquilo que existe de mais sagrado nas relações humanas: a autonomia que cada um tem para exercitar os seus direitos e deveres. Entretanto, numa sociedade colonial marcadamente segregacionista e autoritária, tudo se resume na função que exerce o aspecto econômico do desenvolvimento dos poderes civis e religiosos. Essas determinantes levam-nos a uma conclusão fundamental para a compreensão desse fator no ciclo das relações internas: só destituindo os franciscanos portugueses dos comandos de poder os franciscanos brasileiros conseguiriam assumir o seu papel de protagonistas da história franciscana no Brasil. Isto explicaria parcialmente o desenvolvimento que atingiu a questão entre portugueses e brasileiros nessa província especificamente.

Aparecem como elementos constitutivos da crise as tensões geradas pela obediência religiosa e o projeto colonial de submissão. Ora, a submissão possui uma dupla face no ciclo das relações: dependência e subserviência. Esses dois elementos muito bem introjados nas consciências individual e coletiva asseguram, se bem estruturados e assimilados, uma apatia da evangelização frente ao desenvolvimento da formação social e religiosa. A obediência religiosa, fundamento votivo para o arquétipo do “verdadeiro religioso”, tece em sua base o cumprimento das normas e regras indiscutíveis do ponto de vista prático-moral-religioso, assegurando dessa forma um *modus vivendi* contraditório, porém coerente dentro do projeto mais amplo colonialista.

Em 1786 o Fr. Manoel do Monte do Carmo Lobato escreve para Martinho de Mello e Castro se queixando que há anos não se elege qualquer religioso, filho da Bahia, para o cargo de provincial.¹⁴ Considerações elucidativas acerca da situação provincial é descrita por Fr. Antônio da Encarnação, provincial interino em 1797. Assim ele se expressa:

Esta província de Santo Antônio do Brasil fundada pelos europeus em o ano de 1585 com imenso trabalho e ainda a custa do próprio sangue de alguns, consta e deve constar, segundo as ordens régias abaixo mencionadas, de dois corpos, um de europeus, outro de brasileiros. Estes sempre levaram a mal que aqueles conservassem em si o governo da província por muitos anos, não obstante serem

os ditos brasileiros muitas vezes admitidos ao tal governo, ainda que não igualmente com os europeus: mas a este modo de proceder deram motivo os mesmos brasileiros com a inata oposição que têm aos europeus, cuja oposição labora não só dentro, mas ainda fora do claustro, como a todos é evidente. Esta mesma oposição tem baienses com pernambucanos e ainda baienses com baienses, pernambucanos com pernambucanos, pois é certo, que assim na Bahia como em Pernambuco se acham algumas corporações compostas unicamente de indivíduos de cada uma das duas respectivas capitánias, a exceção de um ou outro, contudo são manifestas e patentes as desordens, que experimento, como se viu no capítulo próximo passado dos religiosos do Carmo da Touronia da Vila do Recife, os quase sendo todos brasileiros e pernambucanos, a exceção de algum se repartiram os vogais em dois bando ou dois corpos e em diversos lugares e cada um dos bandos elegeu seu provincial dos quais ainda um está exercendo atualmente o seu ministério, para cuja desordem não concorreram europeus. Não obstante este exemplo e outros muitos, que por brevidade omito, intentaram de novo os brasileiros desta província, sem serem ouvidos os europeus, introduzir nela uma pretendida tripartida, da qual já poucos europeus se lembravam, ainda que sempre esteve muito pressentida na memória dos brasileiros.¹⁵

Na Província da Imaculada Conceição, com sede no convento de Santo Antônio, no Rio de Janeiro, as disputas internas foram bem mais amplas e acirradas. A Lei da Alternativa¹⁶ naquela província tem seu início em 1723 e só será abolida em 1728, porém já desde 1720 os espíritos mais aguçados discutiam a questão do revesamento na ocupação dos cargos internos, seguindo o critério de procedência geográfica do nascimento. Uma das acusações dos brasileiros era a de que tal Lei só iria favorecer os portugueses, que eram a minoria. Segundo Idelfonso Silveira, a Lei da Alternativa foi uma das várias causas da decadência dos religiosos no século XIX, prática enraizada no século XVIII. Na província da Imaculada Conceição tal Lei só foi abolida em 1828 e

constatando que na província de Santo Antônio a Alternativa só entrou em vigor em 1796, poderíamos porventura supor que o Rio de Janeiro talvez tenha fomentado o partidarismo.¹⁷

No capítulo provincial de dezembro de 1796 foi aceito o Breve da Alternativa que impetrou o Ministro Provincial Fr. Matheus da Encarnação sob o beneplácito de S. Majestade e da Sé Apostólica como uma possível solução para os problemas internos dos conventos franciscanos.¹⁸ O Breve da Alternativa pretendia ser uma Lei que procurava favorecer portugueses e brasileiros na distribuição dos cargos dentro da província. Cada cargo seria exercido por uma das nacionalidades, revezando-se após o mandato de um triênio.

Com o advento da Independência do Brasil, todos os frades portugueses tiveram que prestar o juramento de fidelidade ao governo do Brasil, cessando também as razões de ser da Lei da Alternativa. Assim, no Capítulo de janeiro de 1824 declarou-se a abolição de tal Lei por mandato Imperial,¹⁹ dando assim, pleno direito a todos os frades, independentemente das suas origens,²⁰ de se exercitarem na administração da província. Essa Lei pretendia resolver não só a questão entre brasileiros e portugueses, mas também entre baianos e pernambucanos que reclamavam os mesmos direitos dentro da instituição.

As inquietações que seguem a Independência do Brasil são registradas de forma clara e concisa pelo então Cônsul francês na Bahia, Jacques Guinebaud. Já tendo servido como Cônsul em Portugal desde 1802, tendo dificuldades posteriormente com a reação portuguesa contra a ocupação francesa, foi preso junto com seu pai e deportados para a Inglaterra e após cinco meses retornaram à França. Jacques Guinebaud chegou como Cônsul na Bahia em princípio de 1820, tendo oportunidade de presenciar os eventos mais significativos da evolução social que desembocaram na Independência. As suas correspondências transitam sem maiores dificuldades numa análise da situação conflitiva não só de Salvador como também dos movimentos efetivados no Recôncavo pelos vários segmentos da sociedade pré-Imperial. A sua observação se baseia de maneira particular nas relações econômicas exercidas pelos portugueses em detrimento dos brasileiros.²¹

Dos claustros franciscanos houve posicionamentos diversos quanto à Independência. No cenário político-religioso emerge o Fr. José da

Santíssima Trindade, português, o único bispo franciscano do período colonial que teve sua sagração episcopal na capela real do Rio de Janeiro, aos 9 de abril de 1820. A sua nacionalidade portuguesa não o impediu de solidarizar-se com Dom Pedro I, a quem esperançosamente atribuía a missão de salvaguardar a *Santa religião*.²² Outros franciscanos enfileiraram-se às lutas pela liberdade do país: Frei Francisco do Sacramento Breyner, natural do Recife, que sendo guardião do convento de Penedo-AL, aquartelou as tropas vindas do Rio de Janeiro, Pernambuco e Paraíba para restaurar a Bahia, e para não haver dúvidas quanto às suas demonstrações de patriotismo ele reuniu atestados de vários militares e autoridades outras. Outro recifense a integrar a defesa da Bahia foi o Fr. José de São Jacinto Mavignier. Ele acompanhou e combateu as tropas antilusas no Recôncavo. Mas havia os que antipativavam a causa da independência, foi o caso do baiano Fr. João do Amor Divino do púlpito externava a sua simpatia pela causa nacionalista. Fr. João por motivos desconhecidos secularizou-se, tornando-se capelão da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, no Pelourinho. Foi nomeado Bispo do Ceará, mas não aceitou. O caso mais constrangedor foi o de Fr. José de Santa Gertrudes, português, contrário a emancipação do Brasil. Em 14 de janeiro de 1823 recebeu ordem de prisão da parte do governo interino da Bahia.²³ Essas posturas representariam uma tomada de consciência dos brasileiros em detrimento da marginalização na partilha dos cargos exercidos na comunidade provincial?

Inserida numa realidade conflitiva, a província franciscana não podia deixar de sentir os impulsos externos que urgiam uma resposta eficiente para não desarticular a vida claustral. Gradativamente a província franciscana de Santo Antônio vai perdendo em número os seus membros. O motivo principal dessa perda é sem sombra de dúvida a visita da “irmã morte”. O óbito e a interdição em aceitar noviços são as causas principais da derrocada franciscana. Infelizmente não podemos ter um panorama das causas da mortandade dos franciscanos, pois só encontramos nos registros quatro indicações de morte por apoplexia.²⁴ No restante das indicações foram ignoradas tais informações.

Tabela III
Relação dos óbitos (1779 - 1825)²⁵

	1779 - 1790	1791 - 1800	1801 - 1810	1811 - 1820	1821 - 1825
Província	72	34	33	23	12
Bahia	26	23	14	10	6
Portugal	02	04	01	-	4
Conv. da Bahia	29	25	22	17	10
Angola	01	-	-	-	-
TOTAL	130	86	70	50	32

A estatística nos comprova o envelhecimento gradativo da província. Propositadamente relacionamos as mortes na Bahia, correspondendo aos frades pertencentes àquela circunscrição regional (Bahia-Sergipe), e o Convento da Bahia como o espaço reservado na província para acolher os frades doentes e velhos seja para tratamento, acompanhamento e até mesmo como espaço para “bem morrer”. Acreditamos que atribuíam a Salvador a capital da medicina, portanto haveria mais condições de tratamento de saúde dos frades. Mas as condições de saúde da cidade de Salvador apresentadas por Vilhena mostra um quadro extremamente diferente, pois além da precária administração sanitária, a cidade estava constantemente exposta a todos os tipos de doenças.²⁶

Formação clerical: início de um retorno à vida claustral

O primeiro passo a ser dado na época em que ainda era Custódia, em 1597, foi a criação de um corpo de lentes para estruturar a formação intelectual e moral visando estabelecer normas e evitar desordens dentro das fraternidades. Na Congregação de 1660 foram elaboradas algumas exigências para os candidatos à vida franciscana:

[...] que os estudantes antes de entrarem no estudo façam um termo assinado por todos QM (sic) que prometam, que não alcançarão nem procurarão, nem usarão de privilégio algum, nem de patente dada por algum superior em que se lhes conceda licença para ir fora desta Província, e que se lhes vierem por algum modo desde agora as dão por de nenhum valor, e as renunciaram.²⁷

Estas exigências serviam para salvaguardar a permanência dos frades na colônia, haja vista que outras Ordens religiosas de igual vulto não só aspiravam como possuíam bens, pondo em risco e até mesmo competindo com o poder público da colônia que se via cerceado quando de ocasiões de confronto com a hierarquia eclesiástica. Outro fator que levou a direção da província de Santo Antônio do Brasil a sancionar tal norma restritiva remonta a 1603 quando o Custódio Fr. Antônio da Estrela se queixava de terem passado para Portugal muitos franciscanos do Brasil.²⁸ Precisaria ver a causa da demanda para uma melhor compreensão do fenômeno. A suspeita é que se utilizaria a vida religiosa, mais precisamente a franciscana, como trampolim para uma ascensão social na metrópole.

O cerne principal da preparação dos futuros franciscanos se encontra na rigorosa e bem fundamentada formação trazida pelos primeiros frades da Custódia.²⁹ Como vimos anteriormente, esta Custódia ficou aos cuidados da província de Santo Antônio de Portugal, recém-criada àquele momento e fruto da reforma alcantarina, que buscava um retorno às origens primitivas da Ordem. Isto implica numa real observância, caracterizada no ser pobre e na disponibilidade. O paradoxo dessa vivência é evidenciada nas relações com as classes sociais da colônia de onde provém a subsistência das comunidades em suas necessidades materiais em forma de doações e esmolas.³⁰ Para a manutenção do convento se esmola sobretudo alimentação. As ordens religiosas mendicantes viviam de esmolas e de algum patrimônio adquirido por doações de devotos e amigos da comunidade. O único bem que refletia um caráter comunitário era na verdade a igreja, por ter sido construída com a ajuda dos habitantes.³¹

Na ânsia de preparar os futuros sacerdotes franciscanos, existia um duplo jogo de interesses: de um lado, os frades que se esmeravam por dar uma formação intelectual sólida e, de outro, os formandos que em contrapartida deveriam retribuir os esforços empreendidos pelos frades através dos aproveitamentos finais. As diretrizes da formação tinham como meta principal preparar os frades para o culto e uma vida moral irrepreensível. O culto litúrgico, embora não fazendo parte do projeto de São Francisco, tornou-se no decorrer dos séculos o centro da vida franciscana; essa mudança do projeto original de Francisco de Assis se

introduz na Ordem devido ao ingresso de padres e, posteriormente, à predominância de uma visão clerical da vida religiosa. O impacto, oriundo da proposta de vida franciscana na Idade Média por Francisco de Assis, foi sem precedente sobretudo no meio urbano. A forma de vida franciscana dava espaço à pobreza e sua regra de vida consistia em viver conforme o Evangelho, o que rendeu simpatia dos humildes aos quais eles começaram a introduzir um estilo de vida menos dogmático e mais pitoresco que os clérigos que proviam das escolas. Não se fechavam em seus conventos e em suas igrejas e o objetivo principal era o apostolado: pela confissão e pregação, eles difundiram nas consciências um ideal religioso fundado sobre a penitência, a prática das virtudes e a devoção ao Cristo e à Maria.³² Já desde o Capítulo Provincial³³ de 1714 que os colegiais viviam em regime de reclusão, só recebendo licença para os deveres da religião, seja para a assistência litúrgica ou para pedir esmolas. Estas saídas eram sempre acompanhadas por religiosos idôneos.

A biblioteca do convento da Bahia é paulatinamente montada pelo interesse dos sucessivos guardiães, que não se descuidavam em supri-la através de aquisições de livros. Pelo que consta na crônica dos guardiães, muitos livros foram comprados. Entretanto, só a partir do guardianato de Fr. Antônio das Chagas (1743-1746), é que se efetuará registro dessas aquisições. Este guardião colocou um jogo de *Abulensis* de 18 tomos. Outro acervo significativo foi adquirido sob o mandato do guardião seguinte, Fr. Boaventura de São José (1746-1748), que comprou um total de 122 volumes de livros de filosofia, teologia, expositivos, predicativos e históricos.³⁴ A obra completa de Santo Anselmo foi adquirida no governo do então guardião Fr. Feliciano de Jesus Maria (1764-1768)³⁵ e sob suas ordens foram restaurados muitos livros. Mais de 65 tomos de livros novos de vários autores e 35 tomos com algum uso foram introduzidos na biblioteca, sob os cuidados de Fr. Ubaldo de Santa Ana (1782-1783)³⁶ e a mandado de Fr. Manuel da Conceição Rocha (1787-1790) vieram de Portugal 50 volumes de livros.³⁷ O Fr. José de Santa Inês (1790-1793), colocou no acervo bibliotecário 4 volumes de fólho de Houdry.³⁸ A última aquisição de livros, ao menos que consta de registro, foi realizada no guardianato de Fr. José da Santíssima Trindade (1808-1811), que colocou 39 tomos de livros.³⁹

Os guardiães não se preocupavam em registrar aspectos importantes do período em que funcionaram os cursos de filosofia e teologia no convento. Os registros se resumiram às obras adquiridas para o acervo bibliotecário como suporte para a formação intelectual dos estudantes religiosos. Dada a importância atribuída a esse aspecto no cotidiano dessa casa de formação, concluímos que esse esforço em suprir a comunidade com livros necessários para a formação está diretamente ligado à função exercida pelo convento como centro de estudos teológicos. Nas condições político-culturais da lusitanidade, o ensino anterior às reformas pombalinas se caracterizava pelo predomínio dos fins religiosos sobre os interesses da sociedade civil.⁴⁰ A censura colonial que vetava a veiculação de livros sem prévia autorização limitou profundamente o desenvolvimento do pensamento histórico na colônia, porém não podemos concluir com isso, como o faz Eduardo Hoornaert, que o cristianismo sem livros se torna em pouco tempo uma religião sem fundamentação bíblica, divorciada da teologia, uma prática de devoções e cerimônias sem ligação com a vida.⁴¹ A cultura popular religiosa encontra seus meios para emitir a sua compreensão e adesão ao sagrado, mesmo que não revele o seu caráter eminentemente intelectual livresco dessa compreensão, ela exterioriza o que há de mais latente na alma humana sob formas, ritos e símbolos os mais variados, mas repleto de significado fundante que apresenta, a seu modo, as suas concepções do homem, do mundo e de Deus. Numa sociedade onde prevalece o domínio do intelecto sobre o servil, emerge a positividade dessa realidade de falta de acesso à cultura do livro, pois possibilitou aos colonizados desempenharem um papel fundamentalmente criador e renovador da mentalidade colonial com suas práticas marginais de compreensão dessa mesma realidade que os cercava. Entretanto, não podemos subestimar o caráter livresco da colônia, embora que restrito às Ordens religiosas com um direcionamento específico: salvaguardar a formação de um clero, que assegure a moral e a disciplina, suportes básicos para a manutenção da ordem social.

Diante de uma sociedade em busca de ascensão social, é compreensível que muitos destes alunos tenham se esmerado em conseguir alcançar os seus objetivos. A vida religiosa colonial se caracteriza pela ascensão social não só de indivíduos como também de

famílias. Para uma família que investira tudo no futuro do filho rumo ao estado eclesiástico, era importante manter o *status quo* de estudante esmerado, a qualidade do aproveitamento nos estudos era um sinal de aptidão á ordem do presbiterato. Ainda mais quando as diretrizes da formação franciscana apontavam para uma possível penalização aos que não conseguissem corresponder às expectativas dos lentes, pois aqueles que não obtivessem aprovação teriam que deixar o curso: “que os estudantes se examinem ao fim do primeiro ano, e constando que por sua culpa não aproveitam, os tirarão do estudo, os sacerdotes para as sacristias, e os coristas para as cozinhas”.⁴² Mesmo depois de ordenados presbíteros, os frades continuavam freqüentando aulas. O primeiro caso extremo ocorre em 1723 com a expulsão de alguns frades estudantes: três por motivo de doença e impossibilitados de prosseguir nos estudos, sem no entanto relatar que tipo de doenças eram. Um outro foi expulso por ser inquieto e ter tido mau procedimento.⁴³ Os irmãos coristas⁴⁴ eram aconselhados a se confessarem com outros frades e não com o mestre pelos inconvenientes que daí decorriam.⁴⁵ Havia uma formação mais específica para os estudantes em preparação para o ministério sacerdotal e uma formação geral que pretendia favorecer toda a comunidade religiosa. Determinou-se no Capítulo Provincial de 1787 que fosse nomeado um frade para cada convento a fim de duas vezes na semana dar prática de moral para toda a comunidade das 7 às 8 horas da noite. Todos deveriam participar sem exceção.⁴⁶ A disciplina regular ainda vigorava em 1799, embora o ministério do culto e todo o movimento ficasse muito prejudicado pelo número de frades que cada vez mais diminuía, desde a perseguição pombalina até o final do século XIX.⁴⁷ A crise interna se acentua em 1801 e em 1810, fecha-se os dois cursos de teologia da Bahia e Pernambuco por falta de professores, reabrindo-se posteriormente em 1825.⁴⁸

Encontraremos no Capítulo de 1814 as mesmas determinações para a instrução moral, agora insistindo na importância que ocupa esta disciplina na vida não só dos que enveredam no ministério de confessor como também para toda a comunidade.⁴⁹ Por falta de pregadores achou-se por bem findar, em 1822, no convento de Salvador, o curso teológico e os colegiais⁵⁰ receberiam a patente de pregadores devido às lacunas existentes nesse ofício de suma importância na trajetória missionária.

Só permanecem em vigor as lições de Moral Prática aos coristas duas vezes por semana. As práticas de moral tinham por manual Larraga,⁵¹ ilustrado por Grossim, que já desde o noviciado era dever de todos os noviços possuir.⁵² Fr. Francisco Larraga era da Ordem dos Pregadores, mais conhecidos por dominicanos, e foi regente na Universidade de Pamplona. Larraga procurou atualizar as determinações do Concílio de Trento na formação do clero, sobretudo fornecendo indicações morais e sacramentais propostas por Trento. Teremos uma mudança de manual por determinação da Congregação de 1840, entrará em vigor o manual de teologia moral com o novo Compêndio de Monteg, adotado já nos novos seminários episcopais do Brasil em virtude do seu excelente método.⁵³

Evidentemente a moral apresentada estava mais vinculada a um retorno à disciplina proposto por Trento, fortalecendo, assim, o desejo do Estado em pôr ordem nos distúrbios internos dos conventos. Esse fator determinante na formação dos franciscanos leva-nos a considerar a dimensão do fundamento moral da instituição que repousa sobre dois dados: o respeito, que fundamenta a legitimidade da instituição, e a autonomia. Segundo Christian Duquoc, quando uma instituição deixa de ser respeitável, de possuir crédito, seja por anacronismo das regras, seja por camuflagem de interesses privados, ela não tem mais eficácia ou procurará prolongar a sua legitimação pela força. O mesmo autor define autonomia como um processo de socialização que faz o indivíduo interiorizar os compromissos, levando-os à respeitabilidade. Ou a instituição integra o percurso do indivíduo numa troca de responsabilidade mútua em conjunto com a sociedade, participando do processo de transição, ou então ela – a instituição – se torna estranha ao indivíduo. Utilizando a força ou a violência para se perpetuar, a instituição perde a sua legitimidade.⁵⁴ Essa observação de Duquoc calha bem na evolução franciscana e seu processo de mudança. Não podemos perder de vista que a estrutura de relações internas estava alicerçada numa hierarquia de comandos e cargos onde a singularidade individual cedia lugar ao caráter coletivo, aniquilando toda e qualquer criatividade particular.

A partir de 1800 as lacunas ocorridas em função do baixo número de frades determina a distribuição dos colegiais em funções conventuais

para suprir as novas necessidades. A desestabilização numérica de membros foi motivo de várias decisões capitulares para fechar e reiniciar os cursos teológicos tanto em Salvador como em Recife.

A Bahia cultuou como nenhuma outra área da colônia o gosto pelas artes e letras. Numa sucessiva ascensão, as artes e as letras dos baianos são alimentadas e revigoradas pela metrópole: no século XVI, entre treze brasileiros que foram estudar em Portugal, seis eram baianos. No século XVII entre trezentos e cinqüenta e quatro, cento e cinqüenta e dois eram baianos. No século XVIII, entre mil e quatrocentos e dezoito brasileiros, trezentos e setenta e nove eram filhos da Bahia. Essa situação é revertida com o advento da Independência que, em detrimento do antilusismo, vai paulatinamente diminuindo o afluxo de brasileiros à Portugal: de 1801 a 1821, dos 304 brasileiros que foram estudar em Portugal 109 eram baianos, e de 1822 a 1832, dos 183 brasileiros apenas 13 eram baianos. A partir daí a tendência dos brasileiros era a de fomentar e assegurar uma formação aos brasileiros na própria pátria.⁵⁵

A dependência econômica dos franciscanos, seja à coroa seja às classes abastadas da colônia, propiciou uma limitação em seu desenvolvimento histórico que os impossibilitou de preservarem a autonomia da instituição, ficando à mercê dos projetos e decisões do poder civil. Entretanto, esse modelo eclesial estava intrinsecamente amoldado à Igreja colonial. Tratava-se de uma Igreja oficial, e o Estado lhe impunha algumas coações, que evoluíram com o tempo, através de anuências e recusas, porém o discurso eclesial permanece atemporal.⁵⁶

Os dízimos pagos pelo povo ao rei tinham a função de suprir as cõngruas do “alto clero”, enquanto o “baixo clero” vivia da conheçença e da boa vontade dos fiéis. O primeiro representa os interesses do sistema, enquanto o segundo representa os anseios do povo.⁵⁷ Nem sempre o clero recebia o devido pagamento dos serviços prestados e isso gerava insatisfação. O sistema de pagamento que se efetuava pela cõngrua, atendia aos padres colados que recebiam diretamente do Estado; as conheçenças eram um dízimo pessoal, ou diminuta contribuição pecuniária que os fiéis que cumpriam os preceitos da confissão anual e da comunhão pascal por essa ocasião tributavam aos curas de almas. Ainda havia os “direitos de estola” ou “pé de altar”, que eram ofertas voluntárias e pessoais que os fiéis tributavam por ocasião de sacramentos

administrados. Em suma, o baixo clero vivia do povo e o alto clero do padroado.⁵⁸ Em todo caso, esta foi a realidade do clero secular, nem sempre o pagamento da coroa se fazia com pontualidade, os atrasos eram constantes.

Seguindo este raciocínio chegaremos a algumas conclusões óbvias, como por exemplo a dependência dos franciscanos ao sistema, haja vista que estes eram privilegiados por receberem além do soldo de 20\$160 de Santo Antônio mensalmente, recebiam a ordinária anual que em 1800 chegara a 82\$000.⁵⁹ Outros dados já nos reportaram à fidelidade franciscana ao poder institucionalizado, porém este aspecto requer uma abordagem mais precisa e documental. No livro de receitas e despesas do convento de São Francisco houve uma contínua observância desses pagamentos até o início do século XIX. Posteriormente os atrasos chegavam até a quatro meses, mas sempre recebiam.

As exigências seletivas: casta letrada.

Era indispensável à admissão de candidatos à vida franciscana o conhecimento do latim sob cuidadosa vigilância e assiduidade dos mestres. Em 1779 o Visitador Geral negou a vários candidatos a admissão ao noviciado por falta de latinidade.⁶⁰

Nesse mesmo ano de 1779, numa relação da província de Santo Antônio do Brasil, elaborada por Fr. Domingos da Purificação, Ministro Provincial, à rainha de Portugal requerendo ao mesmo tempo a renovação das licenças concedidas em 1740 por D. João V quanto ao número de professores da mesma província, justifica o seu empenho em cumprir as diretrizes da coroa se valendo de duas exigências para a admissão dos candidatos: a falta de conhecimento do latim e a mácula da consangüinidade.⁶¹ Não podemos tomar isso como regra geral nem tampouco afirmar que os franciscanos foram flexíveis quanto a aceitação de negros na “fraternidade”, pois no período de transição do século XVIII ao XIX o preconceito racial da população branca em relação ao negro se acentuou e a pureza de sangue tornou-se um dos meios para comprovar a linhagem sem ancestrais com pigmentação de cor suspeita.⁶² Teria os franciscanos na Bahia aberto a possibilidade de integração do negro na fraternidade? Nada nos assegura isso, porém é possível ponderar

que o negro servia para ser donato ou irmão leigo, menos para ser padre. O relatório⁶³ de Fr. Domingos, em 1779, revela os seguintes dados sobre os locais e o número de frades:

Convento da cidade da Bahia	62
“ “ Vila de Cairú	13
“ “ Vila de Sergipe do Conde	23
“ “ Vila de Penedo	18
“ “ Vila de Alagoa	17
“ “ Vila de Serinhaém	17
“ “ Cidade de Olinda	23
“ “ Vila de Igarassú	12
“ “ Cidade da Paraíba	21
“ de Paraguassú	14
“ “ Sergipe del Rey	15
“ “ Santo Antônio de Ipojuca	15
“ “ Santo Antônio do Recife	37
Hospício da Boa Viagem	02
Missão da Jacobina	02
“ do Itapicurú	01
“ “ Massacará	01
“ “ Curral dos Bois	01
“ “ Juazeiro	01
“ “ Sahy	01
“ “ Aricobé	01
Procuradores Gerais em Lisboa	02
Procurador Geral na cidade do Porto	01
TOTAL	300

O relatório de Fr. Domingos à D. Maria I possui uma inexatidão quanto aos números. Na listagem acima fica descrito o número de 300 frades pertencentes a província de Santo Antônio. Todavia, no mesmo relatório o referido Provincial apresenta uma listagem na qual constam os nomes dos religiosos e o tempo de vida religiosa dos mesmos. Segundo esta listagem, o número de frades se eleva a 305.

Portanto, no ano de 1779, a província de Santo Antônio do Brasil contava 300 ou 305 religiosos, distribuídos em 13 conventos, um hospício e 7 missões.⁶⁴ O convento de Salvador possuía o maior contingente, com 62 religiosos. Dos 305 frades apresentados pelo provincial, 25 são irmãos leigos; desses irmãos leigos, 5 são brasileiros com o tempo médio de vida religiosa de 20 anos, e 20 portugueses com o tempo médio de vida religiosa de 26 anos. Isto equivale avaliar a faixa etária desse grupo entre 40 e 45 anos de idade. Esses dados são importantes porque revelam alguns aportes fundamentais nas relações internas da comunidade e suas estratificações no seio da fraternidade.⁶⁵ Embora pertença ao Capítulo provincial efetuar as transferências dos frades para suprir as carências conventuais, podemos sem medo colocar como possibilidade um ou outro aumento de membros em determinados conventos devido a essas transferências, que obviamente não se trata, à rigor, de uma práxis corriqueira.

O esforço da orientação da coroa portuguesa em manter viva a tradição culturalista da latinidade como hegemonia lingüística reforça a hipótese de uma nostalgia, que refaz e cristaliza o valor da comunicação, aspecto fundamental como suporte para manter o poder eclesial juntamente com o poder temporal da colônia. Todavia, Vilhena atribui aos jesuitas a preferência das famílias que aspiravam ter seus membros na Companhia. Segundo ele,

*Não há dúvida que com a falta dos jesuitas cessaram em parte os bloqueios freqüentes aos pais de família que viviam entusiasmados que nada era neste mundo quem não tinha um filho religioso da Companhia, e, a não ser nesta, em alguma das outras religiões que tinham por segunda classe, motivo porque ainda hoje se acham restos de famílias com quatro e cinco irmãos religiosos e religiosas, e algumas com outros tantos clérigos, e por razão foram imensos cabedais cair em corpos de mão morta, com indizível prejuízo ao Estado [...]*⁶⁶

Por outro lado, Vilhena percebia a que nível chegou a formação intelectual da colônia e com suas tendências iluministas exclama:

São as aulas os Seminários das riquezas mais preciosas que pode ter qualquer Estado, são a mina mais rica e

certa donde se extraem os homens grandes, sem os quais não podem subsistir os Impérios, as Monarquias, as Repúblicas; sem eles vacila a Igreja, os Estados perigam, a justiça deserta, a desordem, as iniquidades campeam; mais serviços faz a pena à sociedade um dia do que milhares de espadas em muitos anos; [...] As luzes que ilustram as nações, iluminam os povos, as ciências e as artes com que o mundo se governa devem às letras, quando a sua decadência e total aniquilação se deve às armas.⁶⁷

Vilhena percebe com exatidão onde está a preocupação do Estado português: assegurar a colônia pelas armas em detrimento da formação intelectual, que para ele corresponde ao desenvolvimento do conjunto social.

Ora, as condições do clero baiano colonial nunca foram das melhores. Dom Joaquim Borges de Figueiroa, em 1774, informava a Lisboa que achara nesta cidade tantos clérigos, que ficou “entendendo não haver necessidade de ordenar outros tão cedo”; das nove freguesias da cidade e subúrbios, constava 251 clérigos sacerdotes, 6 diáconos, 11 subdiáconos, 31 minoristas. Entre os ditos clérigos havia 50 inúteis por moléstias, 40 passavam de 65 anos e 15 estavam decrépitos. As estatísticas não são de todo verídicas, mas por aproximação os dados acima correspondem ao censo de 1775 que apontava 277 clérigos em todo o arcebispado da Bahia. Em 1799 os números se elevaram a quase 100% revelando duvidosamente a cifra de 505 clérigos.⁶⁸ Em todo caso, os arcebispos posteriores continuaram a dificultar as ordenações mantendo, desta forma, uma certa vigilância quanto às condições dos candidatos.⁶⁹ A vigilância não se restringia apenas ao clero secular, os religiosos também estavam sob a mira dos arcebispos.

Na tentativa de manter o controle sobre a Igreja e o clero, tanto secular quanto religioso, D. Joaquim Borges Figueiroa (1773-1780) externou o seu descontentamento e decepção com o comportamento dos franciscanos, dando um parecer desfavorável às súplicas do Ministro Provincial Fr. Domingos da Purificação. Assim se expressa o arcebispo:

Não deferiram V.M. a súplica dos capuchos desta província que alcançaram a graça de poderem engrossar

a dita província com mais 50 frades; graça que não conseguiriam se supplicassem com verdade, de que tem ainda na província 300 religiosos em todas as casas dela; proibindo-lhes os Estatutos da sua província, impressos em Lisboa, em 1709, afls. 228, tomar para a dita província mais de 236 religiosos, ficando agora por esta nova graça de V. M. com 114 demais do seu número e isto sem que haja necessidade, que não seja a conveniência da província ou dos provinciais, que mandam ao menos 12 frades ao peditório em todo o ano, só do convento da Bahia e dos outros conventos a proporção, para diferentes comarcas, até para os Sertões deste arcebispado e de Minas; e como estes costumam ser os mais modernos, nem sempre há deles boas informações nem deixão de ser onerosos aos moradores [...].⁷⁰

Num segundo momento, o arcebispo descreve a situação pela qual ele se opõe aos franciscanos:

A desordem em que se acha a Religião de que falo, vem a ser, não querer frade algum morar no convento; porque uns a título de esmoleres residem continuamente nas freguesias, onde têm casas como particulares, outros feitos de fazendas de parentes e alguns sendo frades capuchos e senhores de engenho ao mesmo tempo. Finalmente por não escandalizar os ouvidos de V. Ex. não relato o que resulta dos frades não viverem em comunidade e na clausura e concludo segurando a V. Ex. que nesta parte do mundo são religiosos por trazerem algumas vezes o hábito, porque se o não trouxerem, em cousa alguma tinham diferença de um pai de família. E sendo todas estas relaxações diametralmente oposta à modéstia religiosa, às Constituições, aos votos e a disciplina monástica e não menos escandalosa à Igreja e ao Estado, deve V. Ex. prestar o auxílio que pelo próprio lado diocesano lhe for requerido para extinguir e desterrar. Os franciscanos trazem 10 até 12 frades por fora a pedir todo o ano e o seu armazém é o maior negociante, tudo com o título do seu vestuário. Palácio de Queluz, 10 de setembro de 1779.⁷¹

O parecer do arcebispo é ilustrativo para a representação dos objetivos franciscanos naquele período: a) o aumento do número de membros está em função da província franciscana e não da Igreja local e suas necessidades, mas sim à conveniência da província e dos provinciais; b) um maior número de frades para o peditório que geraria excedente no sistema de acumulação, tornando-os um dos maiores negociantes da região. A justificativa para a sua observação se fundamenta sob a ameaça que estes se tornam à medida que não obedecem ao ciclo natural comportamental organizado pela religião para salvaguardar a ordem e a moral dos costumes na colônia.

Dois pontos nevrálgicos na formulação social da colônia são citados pelo arcebispo como possíveis ameaças para o sistema: o primeiro diz respeito a indisciplina regular, que se concretiza na dispersão dos religiosos nos peditórios pelos Sertões e que subvertem a ordem do sistema hegemônico da dimensão social proposta pelo projeto religioso; o segundo seria a argumentação de que estes tornaram-se, a partir das esmolas, possuídores de um próspero comércio de armazenamento.

Ora, duas razões explicam a eficácia superior das Ordens e Congregações religiosas sobre o clero secular: sua disciplina interna e sua autonomia econômica. Os conventos localizam-se nas cidades e vilas e funcionam como centro de apoio aos frades e missionários; estes saem para o interior ou para outras cidades, pregando missões, convertendo índios, dando assistência religiosa à população, atendendo às diversas solicitações que lhes são feitas, mas guardam sempre uma ligação com o seu convento de origem, ao qual retornam depois de cumpridas as tarefas pastorais. Isso permite ao clero regular diversificar suas atividades sem perder o controle sobre os seus membros. À essa razão interna, acresce-se sua autonomia econômica. Além das dotações reais, os conventos recebiam heranças e doações de particulares, e acabavam formando grandes patrimônios. Fica difícil perceber a extensão das acusações do arcebispo por falta documental, em todo caso não é de se subestimá-las, pois os registros contábeis de 1790-1825 apontam para uma dupla origem da fonte de renda do convento de São Francisco de Salvador: origem rural e urbana. A fonte que provém da região rural se produz pela ação das visitas pastorais e desobrigas, acompanhadas dos peditórios; a fonte urbana se associa à estrutura de serviços internos do

culto e também dos legados testamentários. Portanto, o cerne das controvérsias entre o arcebispo e os frades de Salvador está intimamente ligado a dois elementos fundamentais para o controle do Estado e da Igreja: a moral dos costumes e a economia.

Desde o ano de 1777 se mantém uma certa vigilância quanto ao número de conventos e dos frades existentes na província franciscana. Os relatórios eram sempre pedidos pelo vigário geral da província que ordenava que se certificasse os nomes, cognomes e naturalidade de todos os religiosos e os cargos exercidos pelos mesmos.⁷² Tais relatórios nem sempre obedeciam às exigências pedidas, resultando daí muitas lacunas na compreensão do desenvolvimento dos acontecimentos internos.

Tabela IV
Relação dos conventos e missões da Bahia (1 de julho de 1797)⁷³

	Sacerdotes	Coristas	Leigos	Donatos
Salvador	39	10	07	02
Boa Viagem	03	-	01	-
Paraguassú	08	05	-	02
Vila S. Fco.	05	-	03	03
Cairú	05	-	-	02
Serg. del Rey	06	-	01	-
6 missões	06	-	-	-
TOTAL	72	15	12	09

O quadro apresentado por Fr. Domingos da Purificação tem seu declínio em um outro relatório sobre os conventos da Bahia no ano de 1797. Enquanto em 1779 os conventos e missões da Bahia representavam um total de 137 religiosos, em 1797 esse decresce para 108 o número de franciscanos residentes na Bahia. Embora não tenhamos uma estatística quanto ao número dos frades de outras regiões, particularmente de Pernambuco, supomos que mesmo em 1797 mais da metade dos frades estavam concentrados na Província da Bahia. Esta concentração dos religiosos na Bahia teria gerado fortes desentendimentos entre baianos e pernambucanos, inclusive não só pelo fato de privilegiarem a Província da Bahia com uma presença mais volumosa, mas também porque os pernambucanos eram preteridos aos baianos nas funções administrativas da província franciscana. Por este motivo tanto baianos quanto

pernambucanos farão parte da rotatividade administrativa proposta pela Lei da Alternativa.

Fica a lacuna para uma comparação porque a referida relação de 1797 não apresenta a totalidade da província franciscana de Santo Antônio do Brasil. De qualquer forma os dados numéricos indicam uma queda não muito significativa se olharmos em relação à expectativa de vida na colônia e às mortes naturais numa província religiosa condenada à decadência, pois não acreditamos que nesse interim tenha aumentado o ingresso de novos membros. No espaço de 18 anos, de um relatório a outro, a Bahia perdeu em média 2 frades por ano, média rasoável num período de crise acentuada até mesmo por pedidos de secularização, perpétua secularização e apostasias.

Tabela V
Relação das saídas por motivos vários (1779 - 1825).⁷⁴

Secularização	Perpétua Secularização	Transitado	Apóstata	TOTAL
23	01	33	04	61

Os padres estavam distribuídos nas funções de lentes, pregadores e confessores. Na atuação externa os franciscanos se desdobravam nos serviços de assistência aos enfermos e agonizantes, como procuradores dos miseráveis nas prisões da Bahia e assistência aos condenados à força pelo governo.

O primeiro dado a ser revelado é que o escravo parece ter substituído a mão-de-obra realizada pelos irmãos leigos, pois tradicionalmente a figura do irmão sempre foi associada e assimilada aos trabalhos domésticos do convento. O Fr. Basílio Röwer afirma que para o cultivo das terras e outros serviços pesados, já que o número de irmãos leigos era diminutíssimo porque a metrópole os julgava inúteis, os frades do convento de Nossa Senhora do Amparo, da província da Imaculada Conceição, tinham um certo número de escravos.⁷⁵

Irmão leigo: apêndice substituível

O fato de que em 1779 em toda a província de Santo Antônio se apresente um número reduzido de 25 irmãos leigos já significava um

início de desvio da originalidade da Ordem franciscana. Os próprios números revelam um dado esclarecedor quanto à significância do estado laical dentro da fraternidade provincial: dos 25 irmãos, 20 são portugueses e 5 brasileiros. Paralelo a essa crise de identidade, acompanha a intromissão do governo da colônia na admissão de noviços no convento de Salvador. Num ofício datado de 30 de outubro de 1779, do governador Manoel da Cunha Menezes ao comissário do convento de São Francisco, fica interdita a entrada de noviços por ordem régia.⁷⁶

Sintomático também é o resultado da tabela 4. O quadro apresenta um total de 12 irmãos na Bahia e um total de 87 clérigos.⁷⁷ Esses dados poderiam indicar que o Irmão Leigo estava em visível processo de declínio. Acreditamos que o que une essas duas estatísticas é a concentração do efetivo franciscano na Bahia e o declínio da vocação laical, característica primitiva da Ordem franciscana.

A constatação óbvia é que entre as vocações brasileiras o estado de Irmão não representava uma ascensão social, o ingresso numa instituição religiosa ajudava a aquisição de prestígio social e respeitabilidade, tanto para aquele que ingressava quanto para a família que gozava do *status quo* de possuir um membro no mundo eclesiástico. Mesmo que um Irmão Leigo aspirasse posteriormente ingressar no estado de clérigo impunha-se ressalvas: a primeira era a interdição àqueles que já possuíam mais de 10 anos de hábito, caso fossem admitidos só seriam aceitos nos estudos se possuíssem os três anos de Artes (Filosofia).⁷⁸ Apoiando-se em Bulas Apostólicas, Decretos da Sagrada Congregação e nas determinações do Capítulo Geral da Ordem, o capítulo provincial de dezembro de 1783 determinou que o religioso que passasse ou tivesse passado do estado leigo para o estado clerical teria o tempo de vida religiosa contado a partir do dia da petição e abertura da tonsura. Todo o tempo anterior no estado laical na ordem não seria contabilizado, o que prevaleceria seria o “tempo da tonsura”.⁷⁹ Esta determinação minimiza, assim, o tempo servido à comunidade provincial, além de assegurar uma tradição medieval na qual a tonsura era um sinal de segregação.⁸⁰ Portanto, as condições de ascensão da condição de irmão leigo para o estado clerical comportavam exigências a priori difíceis de serem preenchidas por causa do nível de formação díspare entre os dois estados de vida dentro da comunidade.

Preconceito uterino: filho de peixinho, peixinho é

A questão vocacional na colônia sempre foi “problemática” e, até certo ponto, uma questão mal resolvida. A vida do clero secular e regular estava constantemente sujeita a devassas e comentários devido ao comportamento suspeito de muitos eclesiásticos, fossem eles religiosos ou seculares. No campo do comportamento moral, os franciscanos ocuparam um lugar de destaque. Segundo Lana Lage da Gama Lima, a classificação de incidência por crime de solitação no Brasil colonial estava assim distribuído: clero secular (58,1%), os frades franciscanos (39,89%) e os frades carmelitas (26,40%).⁸¹ A situação já foi analisada e avaliada pelos jesuítas no século XVII, argumentando que o senso da vocação religiosa não estava fortemente implantado entre os portugueses nascidos no Brasil, e isto apresentando oito pontos que não contribuíam para a consolidação da vida religiosa no Brasil: influência do clima, a primeira nutrição, educação familiar frouxa, mestiçagem, sentimentalismo mórbido, a liberdade de movimentos, depravação de costumes, deficiência física e preconceito social do trabalho. Segundo Vilhena, alguns impecílios contribuem para a ausência de reforma do clero na colônia:

Igualmente tem este vigilante prelado (D. Fr. Antônio Corrêa), empenhado na reforma do clero do seu Arcebispado, o fruto porém não tem correspondido aos seus desejos; as excessivas distâncias, em que se acha uma grande parte das povoações, e freguesias faz com que seja como impraticável o ir, e ainda mandar sindicado do comportamento de alguns eclesiásticos que por elas se acham vivendo na laxidão de costumes próprios do país, e arraigada desde o berço, e de natureza tão visgosa, que pegando-se com sua facilidade aos mesmos vindos de Portugal os faz mais escandalosos que os próprios naturais, e por isso dignos da correção que o zeloso prelado dera a ser-lhe possível, pois que as ações, e abomináveis comportamentos de alguns, sem excetuar ainda os regulares se fazem intoleráveis, que as liberdades dos rústicos marinheiros, a quem devem conter nos

*deveres da religião, esquecendo-se inteiramente do que são, e do que devem parecer.*⁸²

Estes pontos elencados pelos jesuítas e constatados por Vilhena vêm fundamentar as hipóteses acima referentes ao franciscanismo. No Capítulo Provincial de 31 de janeiro de 1824, “reconhece-se o ato escandaloso em não se aceitar dois irmãos de sangue na Província. Esta atitude é contra os Estatutos Gerais da Ordem e de todas as Províncias, servindo de escândalo aos doutos e prudentes”.⁸³ Provavelmente esta Lei foi para frear as influências das famílias e a usurpação das mesmas sob a prerrogativa de possuir dois filhos na mesma família religiosa ou convento. Do material consultado só encontramos o registro de dois irmãos: em 1804 José Antônio da Silva Vieira e seu irmão Jacinto Heliodoro da Silva Vieira que entrou em 1812. Ambos naturais de Santo Amaro da Purificação.⁸⁴ As vocações baianas no final do século XVIII e início do século XIX proviam do Recôncavo e de Salvador. Nem sempre constam no relatório de óbitos as localidades dos frades ; na maioria dos registros, só se o frade é baiano ou, quando muito, a localidade de origem.

Acreditamos que existe uma relação entre a geografia econômica do Recôncavo e a evangelização franciscana nessa região. Segundo Schwartz, em 1817, cerca de 57% dos lavradores do Recôncavo tinham menos de dez escravos, e aproximadamente 25% possuíam menos de cinco, e entre os fornecedores de cana para o engenho Sergipe, em fins do século XVII e durante o século XVIII, estão os franciscanos.⁸⁵

A importância do Recôncavo não diz respeito só ao aspecto econômico essa região foi rica também vocações. Engenhos do Recôncavo, Salvador, Jaguaripe, Maragogipe e, mais tarde, Nazaré das Farinhas, tornaram-se centros de pequenos e médios produtores, que empregavam de um a dez escravos, muitas vezes juntamente com o trabalho familiar. Isto justifica as críticas do arcebispo Dom Joaquim Borges Figueiroa contra os franciscanos que debandavam para as fazendas e engenhos dos parentes vivendo mais como pais de família do que como frades.

Nos registros do livro de óbitos constam as seguintes localidades de origem dos candidatos ao noviciado: Sergipe del Rey, Santo Amaro da Purificação, Paraguassú, Jaguaripe, Santo Antônio de Jequié, Freguesia

de Nossa Senhora de Nazaret de Maragogipe, Cachoeira, Freguesia da Santa Sé Catedral de SS. Salvador da Cidade da Bahia, Freguesia de Santana do Sacramento, Santo Antônio Além do Carmo, Vila de São Francisco do Conde. A região que predomina como berço das vocações franciscanas é sem sombra de dúvida Jaguaripe. Com o alvorecer de uma economia promissora a população do Recôncavo aumentava. Em 1780 o contingente populacional do Recôncavo atingia a cifra de 102.853 habitantes.⁸⁶ Em contrapartida, Sergipe del Rey, que estava subordinado ao arcebispado da Bahia dava poucas vocações. Tudo leva a crer que em muitos casos os registros generalizavam os sergipanos como baianos, engrossando assim a fileira dos baianos que eram numericamente inferiores aos pernambucanos e portugueses.

Nesse percurso de interesses fica uma questão: como os franciscanos podiam assegurar uma ascensão social quando sua Regra austera exigia renúncia das glórias do mundo? Entre perdas e danos podemos assinalar um fator de extrema importância para a questão suscitada: o termo *menores*, que possui não apenas uma conotação moral, mas se refere explicitamente aos conflitos que o opunha, no mecanismo social, ao mundo dos grandes, dos maiores. André Vauchez assinala que a clericalização rápida da Ordem dos Frades Menores a fez perder de vista o elan original nas realidades sociais do tempo e, desde a geração de São Boaventura, a denominação de *menores* era interpretada como um convite à humildade, no sentido mais geral, perdendo a conotação social do termo.⁸⁷ Na colônia, o termo *menores* se tornou palavra morta, sem efeito transformador, porque na gênese do termo está a prática que o reveste de sentido e conflito, o que naturalmente não ocorreu na colônia. A expressão máxima adquirida pela compreensão de *menores* foi a prática da pobreza dissociada do contexto social da colônia enquanto fundamentada nas estratificações e oposições entre maiores (colonos) e menores (colonizados). O slogan *menores* tornou-se progressivamente vazio de conteúdo concreto, essa perda de identidade findou por levar os franciscanos a se associarem ao mundo dos maiores, os colonos.

No imaginário do povo, o franciscanismo sempre se revestiu de uma singular caracterização que se fortalecia sobretudo na maneira de viver: pobre. Parece haver aí uma contradição dentro do sistema colonial. A ascensão era o caminho para uma participação efetiva no emaranhado

círculo de relações, mas dentre os recursos um caminho privilegiado era a da carreira eclesiástica. Entre optar por uma vida sem prestígio, como a vida de Irmão Leigo, dedicado aos afazeres domésticos e internos, sem contato direto com a sociedade, e a vida clerical, que além do prestígio social burla-se o acesso ao econômico interdito pela Regra, nada mais de coerente poderia resultar a não ser a busca do sacerdócio. Dois motivos prevaleciam na mentalidade portuguesa pelos quais o sacerdócio tinha sua predominância no clero regular: a sacralidade que reveste a função ministerial do padre, portador do passaporte que leva ao céu ou ao inferno; e outro motivo não menos importante que era condição superior, isenção de impostos, prestígio e posição social definida.⁸⁸

Num quadro mais completo quanto aos números, paulatinamente os franciscanos vão perdendo o seu contingente. Em 1779 este número se reduzira a 300 ou 305; em 1797, a 180,⁸⁹ conseguindo posteriormente se restabelecer. Em 1804, a província contava apenas 120 professos.⁹⁰ A historiografia aponta como ponto referencial para a crise o ano de 1759, época em que o Marquês de Pombal⁹¹ desencadeia abertamente guerra aos jesuítas e vigilância às demais Ordens religiosas. Aplicando uma política de redimensionamento da coroa portuguesa face as suas possessões de Ultra-mar, Pombal instaura uma nova ordem político-administrativa de oposição aos jesuítas e em relação à Igreja. Dentre os motivos para essa reviravolta nas relações Igreja/Estado, destacamos alguns que contribuíram de forma decisiva para a desestruturação da instituição eclesiástica no Brasil: o poder econômico adquirido pelas Ordens religiosas e o laicismo propagado pelo iluminismo. Esses motivos externos acarretaram para o interior das instituições religiosas um esvaziamento gradativo: proibições para o ingresso de novos candidatos e o êxodo freqüente de religiosos professos desencadearam paulatinamente a ruptura entre uma sociedade marcadamente sacral para uma sociedade em transição ao laicismo. Paralelo à transição das idéias na metrópole e na colônia ajunta-se a crise interna das instituições religiosas que demonstravam claramente a decadência a que estavam condenadas, fator que acelerou a prática de um indiferentismo do espírito religioso e decadência da observância da disciplina regular.⁹²

Os cinco pontos que foram abordados neste capítulo nos oferecem um panorama das relações existentes entre a instituição franciscana e a realidade da América Portuguesa, particularmente no que tange à estrutura interna e suas divisões hierárquicas, propiciando, dessa forma, um desnivelamento das relações internas ocasionadas pelo patamar clerical e laical. O sistema de seleção vocacional, através das exigências seletivas, propiciou e assegurou uma lacuna na vida interna conventual. Esta situação se verifica na diminuição de vocações para Irmão Leigo e na desconfiança em aceitar brasileiros à Ordem. Mas esta situação não se restringia apenas aos franciscanos, era uma realidade vivida por todas as instituições religiosas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enfim, percebemos que os franciscanos apesar de estarem sob a tutela do Estado, conseguiram driblar as orientações tanto da Igreja local quanto do Estado. Os conflitos com estas duas instâncias parecem ter sido resolvidos por uma aparente submissão que era, uma estratégia para salvaguardar os espaços internos, sobretudo para o aumento vocacional franciscano na colônia.

Mais do que óbvio é o caráter provisório e mutante da instituição, sobretudo em períodos de crise. O percurso franciscano na colônia obedeceu à lógica da colonização portuguesa num sistema de integração que visava não só legitimar a geopolítica como também a posse e a descaracterização das alteridades culturais dos que compunham o processo de colonização: dominadores e dominados. Em suma, a função exercida pelos franciscanos entre índios, negros e portugueses era a de desenvolver e manter a hegemonia sócio-político-religiosa através da simbologia sacral que reveste toda sociedade em processo de afirmação cultural com profundas raízes lusas.

O convento de São Francisco tornou-se o veiculador do pensamento franciscano no Brasil. Podemos argumentar sem cerimônia que o franciscanismo seguiu os passos indicados pelo processo integracionista da colonização que abrangeram o político e o religioso como sustentáculo do projeto civilizatório da cristandade afro-ameríndia-lusa. Isso nos possibilita entender as mudanças ocorridas dentro do franciscanismo

colonial e sua relação com as mudanças políticas da coroa portuguesa, gerando concomitantemente crise e decadência.

Os franciscanos em Salvador cumpriram o papel de mantenedores do sistema colonial, reforçando a capacidade do mesmo através da troca simbólica perpetrada pela consciência religiosa que corroborava as duas instituições (Igreja-Estado). A estruturação conventual, baseada nos segmentos de procedência (portugueses, brasileiros; baianos, pernambucanos), e status sócio-eclesial (padres e irmãos), entram em conflito pelo decréscimo numérico, ocasionando uma ruptura entre a identidade franciscana e a identidade da Igreja oficial que se mantinham pelo sacerdócio, instrumento persuasivo dos interesses do Estado. A crise descrita em 1779 é o prenúncio da decadência que os seguirá nos anos posteriores.

A decadência tem, em última análise, dimensões mais profundas e amplas, entre elas : o atrelamento dos franciscanos à coroa ; às classes dominantes da colônia ; às acirradas disputas internas pelo poder ; a perda de identidade da instituição que encontra como única forma de permanência na colônia os serviços conventuais de assistência sacramental e devocional, relegando às missões uma dimensão secundária dentro do projeto franciscano, não obstante, essa postura lhes permitiu assegurar uma tumultuada presença na colônia. Como a dependência econômica e a submissão à coroa eram condições básicas para uma possível integração colonial, os frades intentaram seguir essas orientações, não tanto por uma consciência e clareza políticas, mas sobretudo por um emergente sentimento nacionalista, onde prevalecia o caráter de implantação de um Estado assegurado pela religião.

Notas:

*Professor Adjunto I do Departamento de Teologia e Ciências da Religião da Unicap (Universidade Católica de Pernambuco), doutorando em História pela EHESS (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales-Paris), membro efetivo do Cehila (Centro de História da Igreja na América Latina e Caribe).

¹“O movimento natural das sociedades parece se orientarem torno de um centro. O equilíbrio é praticado e pensado a partir do centro: ele representa o fator unificador. Se o centro perde a sua energia unificadora, o sistema explode e desvanece” (Tradução

Nossa). Cf. DUQUOC, Christian. *Des Églises provisoires: essai d'éclesiologie oecuménique*. Paris : CERF, 1985, p. 114.

²SOARES, José Carlos de Macedo. *Santo Antônio de Lisboa militar no Brasil*. Rio de Janeiro : Livraria José Olympio Editora, 1942. p. 31.

³HOORNAERT, Eduardo. "A cristandade durante a primeira época colonial". In : *História da Igreja na América Latina*. Tomo II: História da Igreja no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 358-363.

⁴HOLANDA, Sérgio Buarque de ; CAMPOS, Pedro Moacyr. *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo I, vol. 2, 5a. ed., São Paulo: DIFEL, 1985. p. 75.

⁵A. H. U. L. Avulsos de Pernambuco, caixa 68, documento 5 de março de 1779; A. P. F. R., 91 (antigo XIII, 6), f. 29-30v. Responsável pela transcrição Fr. Heriberto Lulkowski.

⁶A. M. U. L., Bahia 1780, n. 10662.

⁷A. M. U. L., Bahia 1780, n. 10815.

⁸A historiadora Kátia M. de Queirós MATTOSO analisa alguns modelos cronológicos para o estudo da história da Igreja: Tristão de Athayde e Thales de Azevedo sugerem três períodos: o primeiro período (1500-1759), da catequese, da conversão dos pagãos ao cristianismo, essencialmente obra dos jesuítas. O segundo período (1759-1872) começa com a expulsão dos jesuítas e é um tempo marcado pelo regalismo, doutrina que defende a ingerência do chefe de Estado nas questões religiosas, terminando com a chamada Questão Religiosa, matriz do conflito Igreja e Estado (1872). O terceiro período (1873-1891), independência da Igreja em relação ao Estado teria levado à separação definitiva das duas instituições. Essa cronologia não corresponde aos fatos por dois motivos: a continuidade da Igreja não dependia da presença jesuítica e em segundo lugar essa cronologia, por sua generalidade, não leva em consideração as diversas reformas feitas na instituição eclesiástica, que a levaram à romanização da Igreja brasileira e ao aumento do número de padres seculares e regulares de origem estrangeira. O segundo modelo cronológico está circunscrito aos historiadores do século XIX que optaram pela seguinte cronologia: (1808-1840), papel da Igreja na emancipação nacional; (1840-1875), posição da Igreja diante da formação do Estado liberal; (1875-1888), tenta-se definir a ação da Igreja durante a crise final do Império. O inconveniente desse corte cronológico estaria na adoção do processo histórico em fases demasiadamente curtas, incapazes de ressaltar mudanças importantes, que se processam num tempo mais longo, movidas pelas forças ideológicas que orientaram a ação do Estado, pelos problemas externos e internos do própria Igreja e pelo povo, com sua vinculação e submissão aos poderes do Estado e da Igreja. Esta linha cronológica é assumida pela Comissão de História da Igreja na América Latina (CEHILA), da qual Eduardo Hoornaert, Riolando Azzi, José Oscar Beozzo e outros, para o Brasil, são os expoentes máximos. Kátia Mattoso propõe a divisão cronológica a partir do segundo modelo, da CEHILA, porém em dois períodos: (1822-1840), porque corresponde à organização das novas estruturas do Estado brasileiro e a reorganização da Igreja Católica; e (1840-1888), com o aparecimento de correntes favoráveis às idéias liberais e positivistas. Elas engendraram tendências políticas e

ideológicas que contribuíram para a preservação do regime imperial, mas também prepararam sua queda. A partir daí a Igreja acabou de se romanizar, aproximando-se da Santa Sé e elaborou reformas internas, sobretudo na formação intelectual e moral do clero. MATOSO, Kátia M. de Queirós. *A Bahia, século XIX, uma Província no Império*. Rio de Janeiro : Editora Nova Fronteira, 1992. p. 295-301. Como a nossa pesquisa se insere entre os três cortes cronológicos, optamos por um ecletismo cronológico sem a preocupação de propor uma quarta via.

⁹A. P. F. R., Relação de óbitos (1584 - 1893), (Datilografado) . Livros 1, 4, 5, 6, 2 não possuem numeração. Relação elaborada por Fr. Menandro Hütten, s/d.

¹⁰O professor Carlos B. OTT apresenta uma estatística ampla da origem dos portugueses radicados na Bahia entre 1591 e 1836. OTT, Carlos B. *Formação e evolução étnica da cidade do salvador*. Salvador : Publicação da Prefeitura Municipal do Salvador, Tomo II, 1957. p.77 - 89.

¹¹A. P. F. R., Relação de óbitos (1584 - 1893), (Datilografado). Livros 1, 4, 5, 6, ao todo 7 livros, porém dois não possuem numeração. Relação elaborada por Fr. Menandro Hütten.

¹²HOLANDA, Sérgio Buarque de ; CAMPOS, Pedro Moacyr. *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo II, vol. 2, *op. cit.*, p. 268.

¹³MATTOSO, Kátia M. de Queirós. "O consulado francês na Bahia em 1824". *In: Anais do Arquivo do Estado da Bahia*. Bahia : AEB, vol. 39, 1970, p. 149-150.

¹⁴A. H. U. L., Tomo III, Bahia 1786-1798, n. 12214.

¹⁵A. M. U. L., Tomo III, Bahia 1786-1798, n. 17437.

¹⁶A Lei da Alternativa foi um instrumento legal que as ordens religiosas encontraram para contornar os conflitos entre brasileiros e portugueses no seio das instituições religiosas. A situação de confronto entre os grupos a partir das origens geográficas não se restringia apenas ao Brasil mas em todas as áreas da América Ibérica. A Lei previa que a cada triênio, o cargo de provincial fosse exercido por uma das nacionalidades (Português ou brasileiro) que se revesariam sucessivamente no comando administrativo. No caso da Província de Santo Antônio do Brasil, havia um outro agravante ; os brasileiros deveriam se revesar entre pernambucanos e baianos.

¹⁷SILVEIRA, Fr. Idelfonso da. "Partidarismo nacionalista nos claustros franciscanos". *In: Vida Franciscana : órgão da Província da Imaculada Conceição do Brasil*. São Paulo, n.32, 1964. p. 1-19.

¹⁸A. C. P. S. A. B. (Atas Capitulares da Província de Santo Antônio do Brasil, 1649-1893), sob a direção de WILLEKE, Venâncio. *In: R. I. H. G. B.*, v. 286, Rio de Janeiro, 1970. p. 144.

¹⁹*Ibid.*, p. 161.

²⁰*Ibid.*, p. 144, 161.

²¹MATTOSO, Kátia M. de Queirós. "O consulado francês na Bahia em 1824", *In: Anais do Arquivo do Estado da Bahia*. Bahia, v.30, 1970. p. 155-221. As Cartas do Consul Jacques Guinebaud oferecem um panorama político-econômico-social do período que segue os primeiros anos da Independência.

²²WILLEKE, Fr. Venâncio. "Os franciscanos e a Independência". In: *Santo Antônio*, Revista da Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil, (primeira parte). Recife: ano 52, n. 92, 1974. p. 17-27.

²³WILLEKE, Fr. Venâncio. "Os franciscanos e a Independência". In: *Santo Antônio*, Revista da Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil, (continuação). Recife: ano 53, n. 93, 1975. p. 37-42.

²⁴Entre as inúmeras causas de morte, nos anos de 1798 a 1800, na Rua do Passo, próxima ao convento, registra-se os seguintes dados: sezões malignas, 22 casos; tísica e ética (estado consuntivo atribuível à tuberculose, ao diabetes, etc.), 20; apoplexia e estupor, 13; bexigas, 53; almorreimas (hemorróidas), 7; jactos e câmaras de sangue, 7; inflamação dos bofes, 6; hidropsia, 5; fluxo do peito, 3; apostema no estômago, 5; sangue, 2; sufocação, 6; defluxão, 6; escorbuto, 1; garrotinho, 1; boubas, 1; tubérculo, 1; moléstia do fígado, 1; ferida no bofe, 2; comer terra, 2; lombriga, 1; reumatismo, 1; convulsões, 4; garganta, 1; pioriz (pleuriz), 1; dor do ventre, 1; mania e hipocondria, 2; parto, 6; moléstia nas cadeiras, 1; queda, 1; tumor na cara, 1; velhice, 1; diarréia, 1; indigestão, 1; mal de sete dias, 1; moléstia interna, 19; suicídio, 1; erisipela interior, 4; defluxo asmático, 1; sirro, 1; morte repentina, 7; sarna, 2; causa ignorada, 9. AZEVEDO, Thales de. *Povoamento da cidade do Salvador*. Bahia: Editora Itapuã, 1969. p. 209.

²⁵A. P. F. R. (Arauívo Provincial Franciscano do Recife), *Livro de Óbitos da Província de Santo Antônio (1584-1957)*. Recife: Responsável Fr. Menandro Hütten, 1957.

²⁶VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no século XVIII* (notícias soteropolitanas e brasílicas). Bahia: Editora Itapuã, v. 1, 1969. p. 153-169.

²⁷A. C. P. S. A. B., *op. cit.*, p. 102.

²⁸R.I.H.G.B. *op. cit.*, p. 210.

²⁹Custódia era o termo empregado para designar uma fundação missionária que dependia de uma província. No caso da Província de Santo Antônio do Brasil, fundada em 1584, em Olinda, enquanto era Custódia (1585-1657) dependia da província de Santo Antônio de Portugal, fundada em 1568. A Custódia de Santo Antônio do Brasil fica independente da província de Portugal em 1647 e se torna província autônoma em 1657. Em 1659, a província de Santo Antônio do Brasil funda a Custódia da Imaculada Conceição do Brasil, com sede no Rio de Janeiro.

³⁰LYNDLEY, Thomas. *Narrativa de uma viagem ao Brasil (1805)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, p. 115.

³¹HAUCK, João Fagundes. "A Igreja na emancipação". In: *História da Igreja na América Latina*. Tomo II/2: História da Igreja no Brasil, segunda época. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 55.

³²VAUCHEZ, André. *Les laïcs au Moyen Age: pratiques et expériences religieuses*. Paris: CERF, 1987. p. 31-32.

³³Reunião trienal de toda a província franciscana para novas eleições de Provincial e dos Definidores (conselheiros em número de 6).

- ³⁴L.G.B., *Livro dos Guardiães do convento de São Francisco da Bahia (1587-1862)*, prefácio e notas de Fr. Venâncio Willeke, O.F.M. Rio de Janeiro: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1978. p. 20.
- ³⁵*Ibid.*, p. 23.
- ³⁶*Ibid.*, p. 27.
- ³⁷*Ibid.*, p. 28.
- ³⁸*Ibid.*, p. 29.
- ³⁹*Ibid.*, p. 32.
- ⁴⁰CAMPOS, Pedro Moacyr; HOLANDA, Sérgio Buarque de Holanda. *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo I, v. 2, *op. cit.*, p. 76.
- ⁴¹HOONAERT, Eduardo, *Formação do catolicismo brasileiro (1550-1800)*. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 20.
- ⁴²A. C. P. S. A. B., *op. cit.*, p. 113, 120.
- ⁴³*Ibid.*, p. 123.
- ⁴⁴Corista era o religioso estudante que se dirigia ao sacerdócio e que estava designado a participar das recitações das orações no coro como atividade litúrgica dos salmos cantados assim como dos cantos nas partes cantadas das missas.
- ⁴⁵A. C. P. S. A. B., *op. cit.*, p. 136.
- ⁴⁶A. C. P. S. A. B., *op. cit.*, p. 137.
- ⁴⁷Os números são os seguintes: 1739, 419 professos; 1763, 470; 1779, 305; 1797, 180; 1804, 120.
- ⁴⁸A. C. P. S. A. B., *Op. cit.*, p. 153, 163.
- ⁴⁹*Ibid.*, p. 156.
- ⁵⁰Colegiais eram os professores no início de carreira.
- ⁵¹LARRAGA, Fr. Francisco, *Promptuario da theologia moral*. 1.ed.1708, Coimbra : Oficina de Antônio Simoens Ferreyra, 1749.
- ⁵²A. C. P. S. A. B., *op. cit.*, p. 160.
- ⁵³*Ibid.*, p. 172.
- ⁵⁴DUQUOC, Christian. *Des eglises provisoires: essai d'ecclesiologie oecuméniqu.*, *op. cit.*, p.45-46.
- ⁵⁵CAMPOS, Pedro Moacyr, HOLANDA, Sérgio Buarque de. *op. cit.*, p. 300.
- ⁵⁶MATTOSO, Kátia M. Queirós. *A Bahia, século XIX, uma Província no Império*. *op. cit.*, p. 298.
- ⁵⁷HOORNAERT, Eduardo, "A cristandade durante a primeira época colonial", *op. cit.*, p. 287.
- ⁵⁸O chamda "Alto clero", ou "clero colado" era aquele subvencionado pela coroa. Cf. HOORNAERT, Eduardo, "A cristandade durante a primeira época colonial", *op. cit.*, p. 284.
- ⁵⁹VILHENA, Luís dos Santos, *A Bahia no século XVIII* (Notícias soteropolitanas e basilicas). Bahia : Editora Itapuã, v. 2, 1969. p. 461.
- ⁶⁰A. C. P. S. A. B., *op. cit.*, p. 172; BLOCH, Marc. *A sociedade feudal*. Lisboa : Edições 70, 1987. p. 93-96, oferece-nos um panorama amplo sobre essa questão e sua influência para a manutenção do status quo do sistema feudal.

⁶¹Cf. MIRANDA, Maria do Carmo Tavares, o único frade negro no período colonial foi o Frei Francisco de Santo Antônio. Antes de ser irmão leigo, foi donato. *Os franciscanos na formação do Brasil*. Recife : Universidade Federal de Pernambuco, 1976. p. 144.

⁶²RUSSELL-WOOD, A. J. R., *Fidalgos e filantropos: a santa casa da Misericórdia da Bahia (1550-1750)*. Brasília : Editora Universitária de Brasília, 1981. p. 280-281.

⁶³A. H. U. L., Avulsos de Pernambuco, cx. 68, data: 11-11-1779; A. H. U. L., n. 10453, a mesma relação datada de 5 de janeiro de 1780 ; A. P. F. R., Documentário Franciscano, Recife, pp. 24-30.

⁶⁴Estas missões, que constam no relatório de 1779, permaneceram sob o comando dos franciscanos. Eles as entregaram definitivamente entre as décadas de 40 e 60 do XIX.

⁶⁵VILHENA, Luís dos Santos apresenta os seguintes dados, provavelmente de 1800: convento São Francisco e hospício da Boa Viagem, 45 religiosos; São Francisco do Conde, 20; São Francisco do Paraguassu, 20; Vila de Cairú, 10; Sergipe del Rey, 12; e no do rio São Francisco (Penedo ?), 12; perfazendo um total de 125 religiosos. Baseando-nos na informação de Vilhena, que os franciscanos administravam cinco aldeias na Bahia, supomos que estes dados sejam para o final do século XVIII e início do XIX. In: *A Bahia no Século XVIII* (Notícias soteropolitanas e brasílicas). vol II, *op. cit.*, p. 445.

⁶⁶*Ibid.*, p.407.

⁶⁷*Ibid.*, p.281e 302.

⁶⁸*Apud*. AZEVEDO, Thales de. *Povoamento da cidade do Salvador*. *op. cit.*, p. 215.

⁶⁹VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no século XVIII* (Notícias soteropolitanas e brasílicas). V.2, *op. cit.*, , p. 479.

⁷⁰*Ibid.*, p. 479.

⁷¹A. M. U. L., Tomo I, Bahia, 1779. n. 10319.

⁷²A. M. U. L., Tomo I, Bahia, 1777 - 1780, ns. 10809, 10810, 10811, 10812, 10813, 10814.

⁷³A. M. U. L., Tomo III, Bahia, 1786-1798, n. 17418.

⁷⁴A. P. F. R., Relação dos óbitos (1779-1825). Datilografado. Responsável pela transcrição Fr. Menandro Hütten.

⁷⁵RÖWER, Fr. Basílio. *Páginas de história franciscana*. Petrópolis: Vozes, 1941, p. 384.

⁷⁶A. M. U. L., Bahia, 1779, n. 10337.

⁷⁷Na pesquisa, associamos sacerdotes e coristas por fazerem parte do mesmo universo clerical; subtraímos os donatos na contabilização dos irmãos por não participarem juridicamente da instituição. Nessa tentativa comparativa fica a lacuna da tabela 3 em especificar a distribuição dos frades na Bahia. Por esse motivo, apresentamos uma tabela de toda a província (tabela 3), e uma tabela regional (tabela 4).

⁷⁸O curso de Artes correspondia à filosofia.

⁷⁹Um dos sinais de inserção na hierarquia eclesiástica era o corte de cabelo no alto da cabeça em forma de círculo. Essa prática remonta á Idade Média e significava a

pertença ao estado eclesiástico. Os religiosos leigos (não clérigos) não portavam esse distintivo.

⁸⁰DURANT, Will. *História da civilização IV. A idade da fé*. Rio de Janeiro : Editora Record, 1950. p. 676.

⁸¹LIMA, Lana Lage da Gama, *A confissão pelo avesso - o crime da solicitação no Brasil colonial*. 1990. Tese (Doutorado em História), Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990, p. 490-492.

⁸²LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro : Instituto Nacional do Livro, Tomo VII, 1949. p. 233-247; VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no século XVIII* (Notícias soteropolitanas e brasílicas), *op. cit.* p. 457.

⁸³A. C. P. S. A. B., *op. cit.*, p. 123, 161.

⁸⁴A. P. F. R. Relação de óbitos (1780-1893), livro sem numeração. Responsável Fr. Menandro Hütten.

⁸⁵SCHWARTZ, Stuart B., *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial (1550-1835)*, São Paulo : Companhia das Letras, 1988. p. 254.

⁸⁶*Idem*, p. 205-206.

⁸⁷VAUCHEZ, André, *Les laïcs au Moyen Age*, *op. cit.*, p. 44.

⁸⁸BOXER, C. R. *A idade de ouro do Brasil*. São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1963, p. 128.

⁸⁹A. C. P. S. A. B., *op. cit.*, p. 94.

⁹⁰A. C. P. S. A. B., *op. cit.*, p. 213, nota 66.

⁹¹AZEVEDO, J. Lúcio de. *O Marquês de Pombal e a sua época*. Lisboa : Clássica Editora, 2a. edição, 1990. Para os variados estudos e pesquisas em torno de Sebastião José de Carvalho e Melo (Marquês de Pombal) ver Ministério da Cultura e Coordenação Científica. COMISSÃO ORGANIZADORA DAS COMEMORAÇÕES DO BICENTENÁRIO DA MORTE DO MARQUES DE POMBAL. **Marquês de Pombal**: Catálogo bibliográfico e iconográfico. Lisboa : Biblioteca Nacional, 1982.

⁹²AZZI, Riolando. "A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial". In: *História da Igreja na América Latina*. Tomo II: História da Igreja no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 222.