

# REVISTA MARACANAN

**Dossiê**

## **"E se o frade quiser ser perfeito": instruções para uma conduta exemplar do clero regular português no século XVIII**

*"And if the friar wishes to be perfect": instructions for an exemplary conduct of the Portuguese regular clergy in the 18th century*

**Eliane Cristina Deckmann Fleck\***

Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

**Mauro Dillmann\*\***

Universidade Federal de Pelotas, Brasil

**Recebido:** 24 ago. 2018.

**Aprovado:** 29 nov. 2018.



---

\*Professora Titular da Graduação e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Pesquisadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq (Produtividade em Pesquisa, nível 2). (ecdfleck@terra.com.br)  
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-7525-3606>.  
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8304454301957911>.

\*\* Professor da Graduação e do programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pelotas, Rio Grande do Sul. Doutor em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). (maurodillmann@hotmail.com)  
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5567003394621139>.

## Resumo

Este texto busca identificar e analisar as instruções para uma conduta exemplar dos clérigos regulares presentes na obra *Mestre da Virtude*, do padre português dominicano João Franco. Neste livro, publicado em Lisboa, em 1745, o autor busca incitar os clérigos ao cumprimento de suas obrigações religiosas, destacando as atitudes próprias de um "bom religioso" e as transgressões mais comuns que deviam ser corrigidas e eliminadas da vivência religiosa, visando à adoção de um determinado modelo de vida cristã clerical no interior dos conventos portugueses. Essas instruções, que seguiam a moral tridentina e tiveram forte ressonância em Portugal até meados do século XVIII, diziam respeito aos comportamentos sociais e morais esperados do clero regular português tanto pela Igreja, quanto pelos leigos.

**Palavras-chave:** Clero Regular. Portugal. João Franco. Perfeição Religiosa.

## Abstract

This text seeks to identify and analyze the instructions for an exemplary conduct of the regular clergymen present in the work *Mestre da Virtude*, by Portuguese Dominican priest João Franco. In this book, published in Lisbon in 1745, the author seeks to incite the clergymen to fulfill their religious obligations, highlighting the attitudes of a "good religious man" and the most common transgressions that should be corrected and eliminated from the religious living, aiming for the adoption of a certain model of Christian clerical living in the inside of Portuguese convents. These instructions, which followed Tridentine morals and had a strong resonance in Portugal until part of the 18th century, pertained to the social and moral behaviors expected from the Portuguese regular clergy by the Church, as well as by laymen.

**Keywords:** Regular Clergy. Portugal. João Franco. Religious Perfection.

Este texto tem a intenção de analisar algumas instruções morais e religiosas do padre português dominicano João Franco,<sup>1</sup> que configuravam discursos dirigidos "ao" e "sobre" a perfeição do clero regular em Portugal da primeira metade do século XVIII. Estas instruções estão presentes na obra *Mestre da Virtude, segunda parte do Mestre da Vida, que persuade a todas as criaturas de qualquer estado, que sejam, o que é necessário para se salvarem, e o que hão de fazer para serem santos*,<sup>2</sup> publicado, inicialmente, em Lisboa, no ano de 1745. Boa parte das suas reflexões pretendia "persuadir" o clero ao cumprimento ideal de suas obrigações religiosas, destacando tanto os modos de ser "bom religioso", quanto as transgressões mais comuns que deviam ser corrigidas e eliminadas da vivência religiosa. Trata-se, portanto, de orientações produzidas por um sujeito religioso – um padre dominicano – a partir do pressuposto de determinado modelo de vida cristã clerical no interior de conventos portugueses. Vale lembrar que este tipo de direcionamentos que seguiam a moral da Reforma Católica, já circulavam na Europa sob a forma de impressos, desde o século XVI, buscando delinear os melhores meios para que o clero alcançasse um eficaz proveito espiritual, tendo forte ressonância em solo português até meados do século XVIII.

Em Portugal, e em várias partes da Europa, as instruções religiosas destinadas a clérigos e a leigos provinham da grande diversidade de literatura de espiritualidade produzida, traduzida e (re)publicada no período moderno, como livros de caráter devocional, teológico, doutrinário e moral.<sup>3</sup> Estudando um grande universo destes livros – embora não portugueses – o historiador Jean Delumeau destacou a configuração de uma "pastoral do medo no mundo católico" dos séculos XVI a XVIII, cujo objetivo maior era "culpabilizar para 'salvar'" de modo a demonstrar que nem mesmo os mais virtuosos, como os membros do clero, estariam livres da possibilidade de condenação.<sup>4</sup>

Portanto, busca-se, a partir da análise da obra religiosa de João Franco, identificar os discursos construídos sobre a conduta de um "bom religioso", ressaltando seus argumentos mais recorrentes e incisivos de modo a conhecer o perfil clerical almejado para a época. Cumpre reforçar que analisamos aqui uma fonte que traz determinadas instruções para

---

<sup>1</sup> João Franco pertencia à ordem dos dominicanos, conhecida em Portugal por prezar a preparação intelectual, atraindo pessoas da burguesia e da aristocracia, sendo que, segundo José Pedro Paiva, entre seus membros encontravam-se "muitos dos grandes pregadores e teólogos portugueses que desempenharam cargos importantes quer na Inquisição, quer na universidade". PAIVA, José Pedro. Os mentores. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Vol. 2: Humanismos e Reformas. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 207.

<sup>2</sup> FRANCO, João. *Mestre da Virtude, segunda parte do Mestre da Vida, que persuade a todas as criaturas de qualquer estado, que sejam, o que é necessário para se salvarem, e o que hão de fazer para serem santos*. Lisboa: Oficina dos herd. De Antonio Pedrozo Galvão, 1745. Obra disponível no Arquivo da Biblioteca Nacional de Portugal, que guarda também edições de 1759 e 1775, indicando um relativo sucesso de sua impressão naquele contexto.

<sup>3</sup> PALOMO, Federico. Cultura religiosa, comunicación y escritura en el mundo ibérico de la Edad Moderna. In: MARTÍN, Eliseo (ed.). *De la tierra al cielo*. Líneas recientes de la investigación en Historia Moderna. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2013, p. 63-64.

<sup>4</sup> DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Vol. 2. Bauru, SP: EdUSC, 2003, p. 35; 39; 175.

"persuadir" os clérigos sobre o papel que lhes era esperado na vivência religiosa conventual, segundo a ótica de um dominicano. Ao considerarmos as orientações de João Franco estamos também preocupados em perceber as condições (de possibilidade) de produção destes discursos, suas intencionalidades e motivações, seus possíveis interlocutores/leitores, configurando o entendimento desta fonte na sua condição histórica, temporal, contextual.

Assim, mais do que as instruções em si, estamos atentos às possibilidades e significados da produção deste texto e aos sentidos que a narrativa de Franco assumia em meados do Setecentos português. Mesmo que não seja nosso objetivo identificar e analisar mecanismos culturais de apropriação, propomos, a partir de uma abordagem histórico-cultural, uma análise capaz de revelar determinadas acepções a respeito de condutas religiosas almejadas para o clero regular, que foram produzidas e compartilhadas naquele contexto.

O dominicano João Franco estabeleceu alguns parâmetros que considerou importantes, a fim de convencer os religiosos (seus potenciais leitores) a adquirirem comportamentos morais afinados com a doutrina católica. Ao todo, foram treze pontos de reflexão ao longo de quase noventa páginas do livro – das pouco mais de 460 no total – dedicados à instrução dos religiosos sobre as virtudes que deveriam possuir, sobre a necessidade de se buscar a perfeição e sobre o significado de ser um religioso perfeito. Logo, refletir sobre os discursos de perfeição clerical também significa compreender as premissas que explicavam a aquisição e manutenção das virtudes cristãs, das quais o clero regular devia ser o principal guardião.

Entre as "persuasões" levantadas por João Franco estavam, nessa ordem: o conhecimento da finalidade para a qual Deus os chamou à religião; a ciência de que o caminho da perfeição estava em fazer apenas o que era ordenado, ou seja, a obediência; a sabedoria para admitir na religião apenas os noviços que fossem mais capazes para o serviço de Deus; e as expressões da obediência, da pobreza, da castidade e da abstinência. Além destes, que estavam vinculados a valores e formas de pensamento, havia outros argumentos mais ligados a comportamentos e atitudes práticas do cotidiano, como a alimentação e a fofoca, destacando-se: a renúncia de banquetes; a honestidade nos modos de comer fora do Convento; a coibição da frequência constante do refeitório, evitando o hábito de comer às escondidas; o refreamento da língua; a fixação em um único convento e a satisfação dos ofícios divinos com perfeição. Tais instruções partiam do pressuposto de que os frades deviam estar atentos às virtudes necessárias para a vida religiosa que haviam escolhido, condição muito diferente da liberdade do mundo que haviam conhecido antes de terem optado pela vida conventual.

Ao analisar as instruções para a perfeição clerical, este texto visa contribuir com a historiografia que discute os discursos católicos no período moderno divulgados através de uma literatura específica, os modos de vida religiosa do clero regular e os ideais cristãos-

católicos de conduta,<sup>5</sup> comportamento e moralidade, tendo em vista a perfeição e a salvação da alma. Primeiramente, apresentamos o clero regular em Portugal no período; na sequência, refletimos sobre os significados da perfeição clerical e destacamos quais eram as transgressões mais comuns cometidas pelos religiosos, para, posteriormente, apresentar algumas considerações finais.

## Sobre o clero regular português

Durante todo o século XVII, o número de eclesiásticos, particularmente do clero regular, no Reino de Portugal, aumentou significativamente. Este crescimento manteve-se contínuo até o último quartel do século XVIII, em decorrência tanto do revigoramento das ordens antigas (Franciscanos, Dominicanos, Beneditinos, Agostinhos Calçados), quanto do surgimento de novas ordens a partir do século XVI (Jesuítas, Agostinhos Descalços e Oratorianos).<sup>6</sup> A vida dos religiosos ligados aos conventos assumiam "múltiplas feições",<sup>7</sup> dependendo, fundamentalmente, das ordens a que pertenciam. A grande heterogeneidade desse grupo social estabelecia amplas diferenças nas suas experiências cotidianas,<sup>8</sup> sendo diversas as identificações (ou mais devotos, ou mais letrados, ou mais solitários, ou mais comunitários) e práticas (oração, meditação, estudo, docência, assistência, missionação, etc.).<sup>9</sup>

É importante destacar que entre os séculos XVI e XVIII, o clero regular e as ordens religiosas possuíam extensos privilégios e autoridade, se comparados aos seculares, principalmente, em seu trabalho de conversão nas regiões conquistadas pela Coroa portuguesa.<sup>10</sup> Como bem apontado por Charles Boxer, desde a Idade Média, "o complexo de superioridade" acompanhava o clero regular, pois o próprio papado, antes das reformas provocadas por Trento tinha tendência em reconhecer "a superioridade moral da vida ascética e monástica do clero regular sobre o vulgar clero secular".<sup>11</sup> No entanto, tanto o papado, quanto a Coroa tendiam, por exemplo, a apoiar ora regulares, ora seculares no trabalho de

---

<sup>5</sup> Embora existam inúmeros trabalhos historiográficos sobre ordens religiosas específicas em Portugal, há relativamente pouca reflexão sobre o "clero regular" se comparada à produzida sobre o "clero secular". Atente-se, por exemplo, para a obra, já citada, *História Religiosa de Portugal*.

<sup>6</sup> PAIVA, José Pedro. Os mentores. *Op. cit.*, p. 201.

<sup>7</sup> Segundo José Pedro Paiva, em 1652 existiam, em Portugal, 448 casas (337 mosteiros masculinos e 32 conventos femininos). Já em meados do século XVIII há registros de 531 (403 masculinas e 128 femininas). *Ibidem*, p. 201-202

<sup>8</sup> É certo, ainda, que as relações entre as ordens estavam longe de ser cordiais e, no século XVII, por exemplo, eram comuns rivalidades e desacordos entre franciscanos e jesuítas e entre dominicanos e jesuítas, tanto na Península Ibérica quanto no além-mar, como demonstrou Charles Boxer. Cf.: BOXER, Ch. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1981, p. 88.

<sup>9</sup> PAIVA, José Pedro. Os mentores. *Op. cit.*, p. 201.

<sup>10</sup> BOXER, Ch. *A Igreja e a... Op. cit.*, p. 86.

<sup>11</sup> Os regulares eram tidos como "santos", tanto os que viviam nos conventos, quanto aqueles em trabalho de conversão. Na América, os jesuítas, os "santos padres da Companhia de Jesus", chegaram a ser percebidos pelos índios das aldeias peruanas – segundo *La Nueva Cronica*, do indígena peruano Felipe Guaman (1526-1615) – como "representantes do Deus do Céu". *Ibidem*, p. 90-91.

administração paroquial dos territórios coloniais.<sup>12</sup> Além disso, a política de nomeação do episcopado, no caso da América portuguesa, conheceu dois períodos, entre 1701 e 1750, com sentidos e intenções diversas como demonstrou José Pedro Paiva:<sup>13</sup> o primeiro se estendeu até 1720, e foi chamado de "tradicional",<sup>14</sup> e o outro se constituiu a partir de então, tendo sido norteador por uma reforma religiosa chamada de "jacobeia". Não é o objetivo deste texto analisar os significados destas nomeações e o trabalho administrativo realizado pelos clérigos nos territórios coloniais, de todo modo, destacaremos algumas das características morais e religiosas esperadas do clero por parte de alguns segmentos da sociedade portuguesa.

A partir dos anos 1720, a política de nomeação episcopal – especialmente para a América lusa – passou a ser marcada pelo movimento de renovação e reforma religiosa conhecido como jacobeia, sendo baseada em critérios religiosos, na preferência por clérigos regulares, teólogos, "bons letrados", homens "de grande piedade e virtude estribada em exemplares condutas de vida", marcando, assim, uma "clericalização dos bispos".<sup>15</sup> Importante referir que os princípios norteadores da jacobeia, eram:

o propósito de fazer observar escrupulosamente os preceitos religiosos do catolicismo, tanto no nível do clero como entre os seculares, adequar os costumes das populações à ética cristã, aprofundar uma piedade mais espiritual e interior do que ritualista. Para tanto, estimulava-se a prática quotidiana da oração mental, o regular exame individual da consciência, o empenho na correção fraterna dos que pecavam, a frequência dos sacramentos (com particular destaque para a confissão), a mortificação dos vícios e das paixões desordenadas, os jejuns, o desprezo do mundo, a pobreza no vestir e a frugalidade no comer. Em todo esse processo era dada destacadíssima ênfase à formação e conduta do clero, tanto regular quanto secular, corpo que era tido como o suporte dessa ofensiva de morigeração da vida religiosa e moral do Reino.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> BOXER, Ch. *A Igreja e a... Op. cit.*, p. 86.

<sup>13</sup> PAIVA, José Pedro. D. Sebastião Monteiro da Vide e o Episcopado do Brasil em Tempo de Renovação (1701-1750). In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales (orgs.). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Ed. Unifesp, 2011, p. 32-37.

<sup>14</sup> Segundo Paiva, no primeiro período, seguiam-se alguns parâmetros para a nomeação do episcopado para territórios do ultramar português, dentre os quais estavam: a "preferência por clero regular com percurso destacado nas respectivas ordens, tanto em funções de administração como no magistério docente", o equilíbrio entre diversas ordens religiosas para não causar desentendimentos entre o clero regular, a predileção por sujeitos com formação em teologia e origem social modesta, considerando que poucos estavam dispostos a se afastar dos centros religiosos e enfrentar dificuldades nas grandes e afastadas dioceses. *Ibidem*, p. 32-33. Nesse primeiro período, no entanto, optou-se por clérigos seculares com formação universitária em cânones, pois, em geral, os clérigos regulares tinham pouca experiência administrativa e eram pouco conhecedores do mundo, por viverem confinados entre paredes dos conventos. André Honor, ao analisar os gastos pecuniários do clero regular em capitâneas do nordeste brasileiro, demonstrou o quanto estes religiosos (notadamente os carmelitas turônicos) foram importantes na manutenção da fé católica na América portuguesa do século XVIII. HONOR, André Cabral. Paga-se com rezas: o peditório dos carmelitas turônicos das capitâneas de Pernambuco e Paraíba no século XVIII. *Saeculum, Revista de História*, João Pessoa, v. 32, jan./jun. 2015.

<sup>15</sup> O corpo episcopal, então recrutado, provinha dos seguintes "institutos religiosos nos quais a renovação jacobeia era mais vigorosa": "eremitas de Santo Agostinho, franciscanos do Varantojo, cônegos regrantes de Santa Cruz, cistercienses, beneditinos", sendo tidos como exemplos Frei José Fialho, Olinda (1725), cisterciense; Frei Luís de Santa Teresa, Olinda (1738), carmelita descalço; Frei António de Guadalupe (1725), franciscano; Frei António da Madre de Deus Galvão, São Paulo (1750), franciscano, entre outros. PAIVA, José Pedro. D. Sebastião Monteiro... *Op. cit.*, p. 40-41.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 39-40.

A obra *Mestre da Virtude*, de João Franco, segue pressupostos muitos similares aos preceitos defendidos pela reforma jacobea, mas não temos nenhum indício que nos leve a afirmar o seu pertencimento a este movimento espiritual. Ao contrário, se a jacobea segue essencialmente "princípios fundamentais denominados 'Máximas', cuja autoria é atribuída a frei Francisco da Anunciação (1669-1720)" – e se estes princípios se constituíam em "preceitos que os seguidores do movimento, sem exceção, deviam adotar"<sup>17</sup> – não temos elementos no texto de João Franco que confirmem seu pertencimento a tal movimento. Entretanto, a referência a este modelo de piedade e virtude torna-se relevante na medida em que o texto de Franco analisado neste artigo – "Persuade aos religiosos a encher o fim, para que Deus os chamou a religião" – se aproxima das normas e ideais de vida religiosa defendida pela jacobea.

Nesse sentido, segundo Franco, os frades – sem especificar ordem religiosa, pois ele parece escrever genericamente na tentativa de alcançar amplo número de leitores – deviam estar atentos às virtudes necessárias para a vida religiosa que escolheram, que, por sua vez, seriam muito diferentes da liberdade do mundo que conheciam antes de realizarem esta escolha. A vida religiosa era, então, colocada enquanto uma opção marcada ou por vontade ou por necessidade, alternativas que não eliminavam o compromisso assumido com a busca pela máxima perfeição possível. Na sequência, nos detemos na imagem que o autor construiu do bom e perfeito religioso, nas virtudes os clérigos deveriam possuir, nos significados dessa perfeição e nos motivos pelos quais deveriam buscá-la.

## A perfeição clerical

A "perfeição" pretendida para o clero dizia respeito tanto a características pessoais, quanto ao cumprimento de determinadas atitudes religiosas, principalmente aquelas de manutenção e demonstração de "grande piedade e virtude estribada em exemplares condutas de vida".<sup>18</sup> Assim, destacavam-se aspectos teológicos como a obediência, a castidade, a pobreza e uma série de atitudes que deviam estar de acordo com a moralidade católica e os ideais de virtudes cristãs, conforme a mística, a moral e a ascética católica.

O *Vocabulario Portuguez* (1712), de Raphael de Bluteau, definia perfeição como "o mais subido ponto de excelência a que alguma cousa ou pessoa pode chegar".<sup>19</sup> Nos inúmeros exemplos, destacava que "perfeição no estado da vida cristã, ou da vida religiosa, vale o mesmo que o supremo grão da virtude, e neste sentido dizemos que o cristão deve aspirar à perfeição".<sup>20</sup> Se para os leigos religiosos, a perfeição despontava como horizonte a ser

<sup>17</sup> COSTA, Elisa Maria Lopes da. A Jacobea. Achegas para a história de um movimento de reforma espiritual no Portugal setecentista. *Arquipélago, História*, 2ª série, XIV-XV, 31-48, 2010-2011, p. 32-33.

<sup>18</sup> PAIVA, José Pedro. D. Sebastião Monteiro... *Op. cit.*, p. 40.

<sup>19</sup> BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino*. V. 6. Lisboa: [s.l.], 1712, p. 419. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br>. Acesso em: 22 ago. 2018.

<sup>20</sup> *Idem*.

almejado, para o clero regular, o estado de perfeição requeria, para além da virtude pessoal ou de comportamentos virtuosos, rigorosas observâncias morais e disciplinares.

O padre jesuíta espanhol Afonso Rodrigues (1538-1616), em sua obra *Exercícios de perfeição e virtudes cristãs* [1609] alertava que, por guardarem suas regras, os religiosos eram chamados de "regulares" pelo Concílio Tridentino e pelos Sumos Pontífices, que propunham aos religiosos que procurassem "encher o nome", sendo "muito regulares e muito observantes das nossas regras", de modo que "guardando [...] a disciplina religiosa, isto [...] nos conservará em virtude e perfeição".<sup>21</sup> Já outro jesuíta espanhol, Luís de la Puente (1554-1624), autor muito lido em Portugal no século XVII, em sua obra *Perfeccion del Christiano en los estados y ofícios de las três republicas, seglar, eclesiástica y religiosa* (1612-1616), afirmava que a "perfeição" ideal resultava "da conciliação da prática continuada das virtudes cristãs com o cumprimento dos deveres sociais e morais sem violar aquela".<sup>22</sup>

O caminho da perfeição clerical, segundo Franco, não estava na liberdade individual, mas na obediência aos superiores do convento ao qual o religioso pertencia – "o caminho da perfeição é o não fazer cada um o que quer, senão o que lhe mandam" – sendo, portanto, necessário negar "a si mesmo", dedicando-se à caridade.<sup>23</sup> O bom religioso deveria prezar pela obediência, a virtude-base para as demais serem meritórias, uma vez que Deus "gosta de ser servido, de ser temido, de ser honrado e sacrificado, mas sobretudo [...] muito mais de ser obedecido".<sup>24</sup> Essa, aliás, era uma prerrogativa que já circulava entre autores de livros religiosos, como os do já citado padre Afonso Rodrigues (1538-1616), que ressaltava que o mais "perfeito obediente" era "aquele que se empenha em acudir logo ao sinal da vontade do superior", agradando aos superiores e a Deus.<sup>25</sup> Também na obra de João Franco, a obediência ao superior do convento era encarada semelhantemente à obediência a Deus, elemento primordial do pensamento cristão moderno, ao lado da castidade e da pobreza.

Para o clérigo regular não haveria sacrifício pessoal em cumprir as disciplinas dele exigidas e nem seria "trabalhoso" suportar o recolhimento, o silêncio, as abstinências, as tentações, uma vez que estes seriam as "carças de espinhos em que todos os religiosos estamos metidos". Além de generalizar (dizendo "todos"), Franco se inclui entre aqueles que faziam da vida religiosa o seu "espinheiro" e, usando de inúmeras metáforas para representar as abnegações necessárias, acrescenta: "Quem veio à religião servir a Deus, veio a viver em uma carça, não veio a regalar o corpo, não veio a vestir roupa branda, não veio a ter cama

---

<sup>21</sup> RODRIGUES, Afonso. *Exercícios de perfeição e virtudes cristãs*. Tomo III. São Paulo: Cultor de Livros, 2017 [1609], p. 357-358.

<sup>22</sup> FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal*. V. 2: Humanismos e Reformas. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 36.

<sup>23</sup> FRANCO, João. *Mestre da Virtude... Op. cit.*, p. 197.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 212, 213.

<sup>25</sup> RODRIGUES, Afonso. *Exercícios de perfeição... Op. cit.*, p. 274.



mole, não veio a ter boa mesa, não veio a viver em casa alegre: veio a viver em um espinheiro".<sup>26</sup>

Para a seleção de candidatos a viver e experimentar o "espinheiro", que representava as dificuldades enfrentadas no recolhimento ou, de outra forma, as benesses para aperfeiçoamento espiritual, deveria existir um processo muito criterioso de admissão de noviços,<sup>27</sup> pois apenas aqueles que fossem considerados "capazes para o serviço de Deus" deveriam ingressar em alguma Ordem, já que o dominicano considerava a religião como "uma arca onde se recolhem as almas que se querem salvar".<sup>28</sup> João Franco assim se refere às necessárias qualidades morais dos mesmos:

Os noviços de que a religião se há de compor não hão de ser qualquer pessoa, hão de ser pessoas *sem defeitos e sem malícia*, e que tenham préstimo para servir a Deus na religião, que sejam de *corações limpos*, de membros proporcionados, de *boas capacidades* e de juízos capazes de autorizar a religião com o seu préstimo, e de edificar ao mundo com o seu exemplo. [...] "Devemos inferir que nem todos os que pedem o hábito são dignos de se receber a ele. [...] ninguém edifica uma casa senão de madeiras boas. [...] Os prelados das religiões devem ter sumo cuidado na aceitação dos noviços porque o bem todo da religião, consiste em que se recebam varões espirituais que a sustentem e não homens dissolutos que a dissipem."<sup>29</sup>

Interessante notar que, em obra anterior, *Terceiro instruído na virtude*, de 1742, João Franco já havia escrito um tratado intitulado "Dos que se devem admitir na Ordem", alertando para as qualidades religiosas do candidato e para as providências ao receber o hábito:

Para que esta Ordem vá sempre de bem em melhor nenhuma pessoa poderá ser recebida nela, senão pelo Mestre Diretor, ou pelo Prior dela, e do lugar aonde está fundada ou pelos que fizerem as suas vezes, com o consentimento da maior parte dos professores. Antes de entrarem a votar, será examinado o pretendente, assim na capacidade, e qualidade, como também na Cristandade e zelo da fé Católica. E primeiro, que receba o hábito, satisfará as suas dívidas, reconciliar-se-á com os seus próximos, fará o seu testamento, e se for casado tomará o consentimento de sua mulher.<sup>30</sup>

O bom frade deveria servir a Deus com virtudes e possuir plena consciência das obrigações que assumia com a religião católica.<sup>31</sup> Professar a fé e tomar o hábito de religioso

<sup>26</sup> *Idem*, p. 200. Essa percepção da vida religiosa também pode ser identificada nos conventos femininos. Mulheres enclausuradas, muitas vezes, eram amplamente reconhecidas por suas virtudes e ares de santidade pelas absolutas repreensões, cilícios e mortificações aplicadas a si próprias em nome da fé. Veja-se: MORUJÃO, Isabel. Poesia e santidade: alguns contributos para uma percepção do conceito de santidade, a partir de duas biografias devotas de religiosas do séc. XVIII. *Via Spiritus*, n. 3, 235-261, 1996.

<sup>27</sup> Segundo Charles Boxer "a relativa superioridade dos Jesuítas, onde ela existia, é fácil de explicar. Eram mais rigorosos com os noviços, que tinham um período de ensino mais longo e estavam dispostos a recusar aqueles que não atingissem o nível desejado". BOXER, Ch. *A Igreja e a... Op. cit.*, p. 91.

<sup>28</sup> FRANCO, João. *Mestre da Virtude... Op. cit.*, p. 204-205.

<sup>29</sup> *Idem*, p. 207, 208. Grifos nossos.

<sup>30</sup> FRANCO, João. *Terceiro instruído na virtude, que professa a Veneravel Ordem da Milicia de Jesus Christo, e penitência de S. Domingo, em primeiro lugar, se expõem as notícias de todos os três estados, que esta Veneravel Ordem teve até agora no mundo: e em segundo lugar se ensina a vida Espiritual, e virtuosa, que deve fazer qualquer católico, que deveras deseja salva a sua alma*. Lisboa: Oficina dos herdeiros de Antônio Pedroso Galram, 1742, p. 134.

<sup>31</sup> Circulavam, na Europa, impressões sobre a atuação e o caráter moral e religioso de ordens religiosas atuantes na América. Uma delas, por exemplo, escrita pelo já citado Felipe Guaman, *La Nueva Cronica*, "tem uma interessante discussão analítica sobre as virtudes e vícios do clero regular [...] no Peru".

requeria restrição da liberdade do mundo, daí a necessidade de questionar-se a respeito do "fim" ao qual se congregava à determinada Ordem, se, por vontade própria, ou por necessidade.<sup>32</sup> Entre as principais e primeiras virtudes que deveria possuir estava a negação das suas vontades próprias,<sup>33</sup> considerando que o "desprezo do mundo" era o modelo monástico imposto ao clero e bastante "onipresente no discurso eclesiástico".<sup>34</sup>

O Concílio de Trento já trazia, na sessão XXV, claras orientações para a reforma do clero, de modo a especificar os "ajustes" na vida de todos os regulares à regra que professaram. Para a perfeição, o cumprimento fiel e disciplinar dos votos era fundamental, assim como a vigilância dos superiores para a manutenção da disciplina religiosa:

Que todas as pessoas regulares, [...], ordenem e ajustem sua vida às regras que professaram e em primeiro lugar observem fielmente tudo quanto pertence à perfeição de sua profissão, como os votos de obediência, pobreza e castidade e os demais. Se houver outros votos e preceitos peculiares de alguma regra e ordem que respectivamente visem a conservar a essência de seus votos, assim como a vida comum, alimentos e hábitos, devendo colocar os superiores, tanto nos capítulos gerais como na visita aos mosteiros, que não deve ser esquecida nos tempos determinados, com todo seu esmero e diligência, de modo que não se apartem de sua vigilância, constando inclusive que não podem dispensar ou relaxar os estatutos pertencentes em essência à vida regular. Assim sendo, se não conservarem exatamente estes estatutos, que são a base e fundamento de toda disciplina religiosa, é perigoso que caia todo o edifício.<sup>35</sup>

Uma das primeiras necessidades era que o frade guardasse tudo aquilo que havia professado, todas as "santas leis" para efetivamente tornar-se um "discípulo de Cristo". Essa evidente necessidade de guardar o que havia professado vinha da credibilidade religiosa e reconhecimento, entre o clero secular, da "santidade" que os regulares representavam na sociedade portuguesa das primeiras décadas do XVIII. O dominicano evidencia esse "respeito" que os regulares, ao questionar sobre as razões do comportamento dos seculares: "por que razão os seculares, que nos encontram, nos tiram os chapéus, nos pedem orações, nos beijam as mãos, e os hábitos e nos fazem grande acatamentos?". A resposta estava na fama de "santidade" dos regulares, no prestígio social e na possibilidade de permitir intercessão na salvação dos seculares: "indica que cuidam os seculares que todos nós somos santos, e que mediante as nossas orações e merecimentos poderão eles ser salvos".<sup>36</sup>

Esta aura de santidade que, segundo Franco, pairava sobre os regulares era reforçada pela necessidade que os mais perfeitos deveriam ter de prezar pela pobreza e de contentar-se com pouco, espelhando-se, especialmente, em São Paulo, que dizia contentar-se "com um

---

Guaman "concede altos elogios aos Jesuítas e (num grau menor) aos Franciscanos, pelo seu espírito de sacrifício, tanto no plano espiritual como na prática caritativa. Por outro lado, critica amargamente os Dominicanos, os Agostinhos e os Mercedários, denunciando a exploração brutal, cúpida e imoral que exerciam sobre os paroquianos indígenas. Os Jesuítas, declara ele, não só tinham espírito de sacrifício e eram caritativos, como eram instruídos e bons pregadores". BOXER, Ch. *A Igreja e a...* Op. cit., p. 90-91.

<sup>32</sup> FRANCO, João. *Mestre da Virtude...* Op. cit., p. 193.

<sup>33</sup> *Idem*, p. 202.

<sup>34</sup> DELUMEAU, Jean. *O pecado e o...* Op. cit., p. 227-228.

<sup>35</sup> Disponível em: <http://agnusdei.50webs.com/trento30.htm>. Acesso em: 16 jul. 2018.

<sup>36</sup> FRANCO, João. *Mestre da Virtude...* Op. cit., p. 194.

pedaço de pão para a boca e alguns trapos para cobrir o corpo".<sup>37</sup> Os dominicanos eram aqueles que professavam exemplarmente a pobreza e,<sup>38</sup> sendo João Franco um dos seus representantes, compreende-se melhor o argumento de que o bom religioso deveria ter vergonha das sobras, dos excessos e deveria se contentar com pouco, principalmente, em relação ao consumo de roupas e alimentos.<sup>39</sup> No século XVII, o jesuíta Afonso Rodrigues já alertava para as obrigações dos religiosos que faziam voto de pobreza, e não deveriam possuir "propriedade, nem uso de coisa alguma temporal, sem legítima licença do superior",<sup>40</sup> trazendo também exemplos práticos. Dizia o padre Rodrigues que, diante de um convite para jantar, "somente lhe dá faculdade para que ali coma de tudo quanto lhe puserem diante", porém "não o faz senhor das comidas que lhe põem na mesa, porque os não pode levar para sua casa".<sup>41</sup> Assim, da mesma forma, o religioso não poderia tomar coisa alguma da livraria, da rouparia ou refeitório do convento, "nem para dar a outro, nem para seu próprio uso, pois isto seria mais claramente contra a pobreza".<sup>42</sup>

A castidade era outra virtude fundamental que todo religioso que havia optado pela vida conventual deveria observar e sobre a qual João Franco estendeu longas páginas, afinal, o vício da luxúria despertava o apetite da carne e seus ardores,<sup>43</sup> que, quanto mais exercitados e atiçados, mais pecados provocavam:

que panela será esta que não esfria nunca e que se abrasa sempre? É o vício da nossa carne, que não cessa nunca de ferver, e que senão farta nunca de pecar; porque quanto mais se exercita este vício, tanto mais desperta o nosso apetite. É o vício da luxúria a panela abrasada, em que são tantos os tições que a queimam quantas são as ocasiões que a atijam.<sup>44</sup>

Vencer a tentação da carne e o pecado da luxúria significava encarar uma verdadeira "batalha" contra o vício, mas que – tal como os outros pecados capitais – possuíam determinados remédios. Neste caso, Franco recomendava "fugir das ocasiões perigosas, refrear os defeitos, castigar com rigor a sua carne, diminuir os mantimentos, acrescentar as disciplinas, dobrar os cilícios, chorar muitas lágrimas e cerrar as portas a todos os deleites".<sup>45</sup> Mortificar o corpo através das penitências era meio considerado eficaz de sujeitar o espírito, atingindo, principalmente, os sentidos, pois a recomendação era "tapar" os ouvidos, "fechar os olhos", "atar" os pés, "cerrar" a boca e "fechar" o coração.<sup>46</sup>

O dominicano faz um alerta aos frades, os "servos de Deus", que desejassem ser "perfeitinhos" nesta virtude, recomendando que estivessem atentos, pois olhar, conversar e

<sup>37</sup> FRANCO, João. *Mestre da Virtude... Op. cit.*, p. 220.

<sup>38</sup> Sobre a pobreza mendicante no período medieval, ver: THAI-HOP, Pablo. *Domingos de Gusmão e a opção pelos pobres*. São Paulo: Edições Loyola, 1993, p. 44.

<sup>39</sup> FRANCO, João. *Mestre da Virtude... Op. cit.*, p. 221.

<sup>40</sup> RODRIGUES, Afonso. *Exercícios de perfeição... Op. cit.*, p. 186.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 189-190.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>43</sup> Para João Franco, o vício da luxúria "no ventre de nossas mães se cria, na infância se corta, na puerícia se acende, na idade juvenil cresce e até a morte arde". FRANCO, João. *Mestre da Virtude... Op. cit.*, p. 227.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 229.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 230.

tocar as mulheres era motivo de perigo, notadamente em se tratando com "viúvas moças": "se é perigoso o olhar para uma mulher [...] muito mais perigoso é o tocar nela". Sobre os que não observassem essa recomendação incidiria a condenação divina, pois "Quem olhar para alguma mulher com coração torpe, saiba que no Tribunal Divino há de ser condenado como se adulterara com ela", à qual se seguiriam queimaduras, como de "brasas vivas". Nestes alertas, mais uma vez, o autor parece se incluir, pois suas recomendações são de "que não falemos", "que não vejamos", "que não toquemos" e "que não conversemos", evitando qualquer contato com o sexo feminino:<sup>47</sup>

em matéria de mulheres tudo quanto há, tudo é proibido; porque é proibido que lhes fale, que as veja, que as toque, que as converse, que as deseje, e até que se lembrem delas é proibido" [...] porque do olhar passa o homem a desejar. Do cuidar passa ao deleitar. Do deleitar passa a se determinar. Do determinar passa a pecar. E do pecar passa a se condenar.<sup>48</sup>

Estas recomendações de Franco, muito provavelmente inspiradas em Santo Agostinho, eram também compartilhadas por outras publicações religiosas do período moderno. Padre Afonso Rodrigues, citando o exemplo de um bispo com fama de santidade e muito atento à castidade, exalta que "nunca olhou ao rosto de mulher alguma de modo que a pudesse conhecer de vista, a não ser uma criada, velha e feia, que servia em sua casa".<sup>49</sup> Em sua análise da obra *Espelho de religiosos*, Robert Daibert Jr, observou que

No livro, encontram-se recomendações como as de Santo Agostinho, que aconselhava os religiosos a trocarem poucas palavras com as mulheres e, quando estritamente necessário, que as palavras fossem mais ásperas do que brandas. [...] O comportamento desejado era o do recolhimento e o da mortificação dos sentidos. O contato com o mundo exterior poderia ser nocivo.<sup>50</sup>

Tal como a luxúria, João Franco dedicou muitas páginas à abstinência alimentar e ao pecado da gula,<sup>51</sup> dada a sua percepção de que os frades nos conventos comiam demasiadamente. A abstinência era uma virtude considerada santa, divina e sagrada. O bom frade deveria trabalhar muito e comer pouco, apenas o necessário para viver, e o guloso, que "só vive para comer" haveria de necessariamente castigar este inimigo causador de grande

<sup>47</sup> Sobre a misoginia, os ataques ao feminino e os comportamentos esperados das mulheres, ver: DELUMEAU, Jean. *O pecado e o...* *Op. cit.*, p. 199-220; MARTINS, William de Souza. A beata Joana de Gusmão (1688-1780): análise das representações construídas pela historiografia e da atuação no campo religioso. *História Unisinos*, v. 22, n. 1, 18-32, jan./abr. 2018; BELLINI, Lígia; PACHECO, Moreno Laborda. Performance religiosa e mobilidade social de mulheres no Portugal dos séculos XVII e XVIII. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 38, n. 77, 13-35, 2018, p. 16.

<sup>48</sup> FRANCO, João. *Mestre da Virtude...* *Op. cit.*, p. 232

<sup>49</sup> RODRIGUES, Afonso. *Exercícios de perfeição...* *Op. cit.*, p. 221

<sup>50</sup> DAIBERT JR, Robert. Entre homens e anjos: padres e celibato no período colonial no Brasil. In: PRIORE, Mary del; AMANTINO, Márcia (orgs.). *História dos homens no Brasil*. São Paulo: Ed. Unesp, 2013, p. 68.

<sup>51</sup> O comer em excesso era encarado como dar arma ao demônio: "Olhai: mundo, diabo e carne, sim, nos podem apedrejar. Sim, nos podem tentar: mas se nós mesmos lhe não damos as armas, eles não nos podem degolar; e se a caso nos degolam e matam, isso é porque nós mesmos lhe damos as armas. Tantas são as armas que nós damos ao demônio para que nos combata, quantos são os manjares que nós comemos". FRANCO, João. *Mestre da Virtude...* *Op. cit.*, p. 238.

sofrimento e lágrimas.<sup>52</sup> Diferentemente da luxúria, o vício da gula não estava em desejar os "manjares" ou mesmo em comê-los, mas sim, no excessivo consumo de comidas e bebidas.

Nesse sentido, os banquetes não apenas eram considerados como uma invenção demoníaca, mas eram também tidos como momentos em que o demônio se fazia presente, ocasiões que, portanto, os religiosos deveriam evitar.<sup>53</sup> Assim, mesmo que comessem frugalmente durante banquetes e, portanto, não apreciassem os "deleites do mundo", o recomendado era que os frades evitassem participar destas ocasiões nas casas de amigos, de familiares ou de seculares.

Saibam todos os Religiosos que o Frade de banquetes, não é frade de boa consciência: se o Frade tem honra; se o Frade tem vergonha; se o Frade se lembra que é frade; não é possível que faça boa farinha com a gente mundana. Porque achando-se um Frade nos seus banquetes, se o Frade come pouco, notam-no de hipócrita. Se come muito, notam-no de voraz e guloso. Contam as vezes que bebe e reparam em cada palavra que fala. Pois com tal gente como esta se quer ir meter um Frade?<sup>54</sup>

Note-se que o "frade de banquete", na opinião de Franco, não teria "boa consciência", honra e vergonha, e seria sempre alguém visado pela "gente mundana" (também adjetivados como "gente como esta" e "tal gente"), descrito ora como hipócrita, por comer pouco, ora como voraz, por comer muito. O autor, talvez por experiência própria ou por observação, alertava, ainda, que nos banquetes, os indivíduos à mesa costumavam observar atentamente o comportamento dos frades: "contam as vezes que bebe e reparam em cada palavra que fala".

Os seculares, parentes ou não, amigos ou não, segundo Franco, gostariam de ver os frades nos seus conventos recolhidos, muito mais do que "os ver lá metidos pelas suas casas a comer e a beber". Na verdade, o autor incitava os religiosos a não deixarem os conventos para ocasiões sociais, como a participação nos ditos "banquetes", julgando que os interesses daqueles que os convidavam não estavam apenas em partilhar o alimento.

E por isso assente o bom Religioso consigo, que por mais que o seu amigo o rogue, ou o parente o importune, para que vá a sua casa, e coma nela, mais se neles o querer contemporizar, do que desejo de que o Religioso execute o que ele lhe pede; porque os seculares mais querem os Frades, para que os ajudem a chorar os seus pecados, do que para lhe irem comer o que eles ganharam e suaram.<sup>55</sup>

O bom frade deveria resistir, "não se deixar vencer" diante dos pedidos inoportunos dos seculares para que fossem comer com eles, saindo do convento apenas em casos de "coisas de consciência" ou em obrigação à obediência, uma vez que, de acordo com o Concílio de Trento (1563), o religioso não deveria deixar "seu convento sem licença do Superior".<sup>56</sup> Mesmo a saída dos conventos para comer na casa dos parentes – o que não era proibido e não

<sup>52</sup> FRANCO, João. *Mestre da Virtude... Op. cit.*, p. 232-236.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 239-242.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 242.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 242.

<sup>56</sup> Concílio de Trento, 1563, sessão XXV, cap. IV. Disponível em: <http://agnusdei.50webs.com/trento30.htm>. Acesso em: 17 jul 2018.

configurava um pecado – tornava-se ocasião de perigo de pecado, e, portanto, deveria ser evitado.<sup>57</sup>

No entanto, em ocasiões em que tais saídas de fato ocorressem, o religioso deveria, antes de qualquer coisa, ouvir ou dizer missas, rezando também às suas devoções. A saída do convento para a participação em um "banquete" deveria ser motivada exclusivamente para a satisfação da devoção daquele que o havia convidado e não por contentamento pessoal do religioso. O bom frade deveria ponderar todos os seus atos com muito equilíbrio, de modo a não aborrecer o anfitrião ou qualquer outra pessoa, devendo demonstrar que, além de servo de Deus, possuía boa criação, dada a conhecer nestes momentos públicos.<sup>58</sup> À mesa, o religioso não deveria solicitar nada para si e nem beber até a taça acabar, sendo que o vinho deveria ser bastante diluído em água, evitando, também, qualquer comentário sobre a qualidade da bebida.<sup>59</sup> Ao finalizar a refeição, o religioso deveria estar atento a uma série de atos considerados prudentes:

Acabando a mesa, deve alimpar as migalhas da mesa, dobrar o guardanapo, alimpar a faca, sacudir os Hábitos, e recolher as mãos como Religioso. Se acaso, ou comendo, ou depois de comer vier algum homem, ou mulher, que o provoque a riso, fuja o Religioso de dar cachinadas grandes, porque em nenhuma parte adquirem mais honra os entendidos, que em mostrar-se prudentes entre loucos.<sup>60</sup>

Por fim, segundo Franco, o frade deveria retornar ao convento uma ou duas horas depois de comer, solicitando licença para se apartar. Recolhido, era o momento de examinar sua consciência e uma vez constatada a ingestão demasiada de alimentos ou bebidas ou algum outro "defeito", deveria confessar-se rapidamente, de modo a se disciplinar castigando a carne e limpando a consciência. Ao finalizar suas observações em relação aos hábitos alimentares dos religiosos, Franco ressaltou: "Eu já sei que os Frades relaxados hão de fazer zombaria destas miudezas, mas hão de dar mau exemplo".<sup>61</sup> Para o dominicano, cabia aos religiosos atentar para estas coisas miúdas do cotidiano que configuravam, também, o modelo da perfeição.

Ser um religioso perfeito significava aproximar-se o máximo possível de um ideal de santidade. Dessa busca pelo "*ser santo*" e de uma vida de entrega à religião católica resultavam um clérigo mais seguro, mais fortalecido diante das tentações e das provações, e, por fim, mais preparado para o arrependimento das culpas.<sup>62</sup>

Se por um lado, o bom religioso deveria cuidar dos assuntos religiosos com zelo, possuir vocação e, acima de tudo, prezar pela fé e pela teologia moral católica, por outro, as normas de conduta não estavam tão distanciadas dos códigos de comportamento social que vigoravam à época. Estes códigos, segundo Norbert Elias, se tornam mais rigorosos na Europa

<sup>57</sup> FRANCO, João. *Mestre da Virtude... Op. cit.*, p. 243-244.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 245.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 246.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 247.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 248.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 197.

a partir do século XVII; a literatura de boas maneiras e uma nova aristocracia expunham os indivíduos ao "controle social", tornando as pessoas "mais sensíveis às pressões das outras", impondo o "imperativo [...] de não ofender os semelhantes", de não dizer nada "que possa provocar conflito ou irritar os outros".<sup>63</sup> Daí compreende-se mais facilmente o "risco" a que estavam sujeitos os regulares quando saíssem dos conventos e o alerta de João Franco para que os clérigos permanecessem fundamentalmente recolhidos.

Um último elemento que merece ser destacado a respeito da perfeição clerical, dizia respeito ao cumprimento e execução dos ofícios divinos no coro do convento. Satisfazer os ofícios divinos com perfeição incluía a participação no coro de todos os religiosos de um convento, que deveriam cantar os *salmos* como forma de louvar a Deus. A negligência no orar e no cantar comprometia o proveito espiritual que a vida em determinada ordem religiosa poderia promover. A participação no coro, no entanto, além de ser uma obrigação, exigia uma série de comportamentos rituais que evidenciava o ânimo e a disposição para a perfeição. Vejamos a descrição que Franco faz do bom religioso quando este chegava no coro:

À porta do Coro, deve tomar água benta, e fazer o sinal da Cruz. Para tomar a bênção ao Filho de Deus, e a sua Bendita mãe a quem vai louvar. Entrando no Coro deve fazer profunda inclinação ao Santíssimo Sacramento com ambos os joelhos em terra, dizendo as orações do Padre Nosso e Ave Maria, que são as mais altas de todas. Enquanto os outros religiosos se acabam de ajuntar, deve o bom religioso recolher-se na sua cadeira com o capelo na cabeça, pondo-se logo a contemplar o mistério, que naquela hora obrou o Senhor quando vivia no mundo; e aqui deve oferecer a Deus os seus desejos, e pedir-lhe que lhe acuda com a sua luz, para que não caia em descuidos no Ofício Divino por sua malícia.<sup>64</sup>

Como se pode observar, cabia aos frades uma série de atividades rotineiras, tais como recitar os livros, acender as velas, manter silêncio, rezar de pé. Ao dedicar-se ao ofício divino do coro, o frade estaria louvando a Deus, não apenas na companhia dos homens, mas, também, na dos anjos, razão pela qual não deveria apoiar-se nas cadeiras ou olhar para um e outro. Deveria estar concentrado nas rezas e nos cantos, pronunciando bem as palavras, sem fazer "requebros com a voz". Sem "voz requebrada" e com coração contrito, "deve estar o bom Frade em pé, deve estar desarrimado, deve estar com os pés juntos, as mãos recolhidas, os olhos baixos, os pensamentos levantados a Deus".<sup>65</sup> Somente a observância dessas recomendações faria com que os frades alcançassem a perfeição. Mas o empenho em prescrever orientações aos frades e em definir quais os comportamentos que um bom religioso deveria ter – demonstrado tanto pelo dominicano João Franco, quanto por outros religiosos –, sugere a ocorrência de transgressões clericais que deveriam ser combatidas. É sobre aquelas consideradas como as mais comuns entre o clero que trata o próximo tópico.

<sup>63</sup> ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Vol. 1: Uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p. 87.

<sup>64</sup> FRANCO, João. *Mestre da Virtude...* *Op. cit.*, p. 269.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 270.

## Transgressões clericais

Os alertas feitos por João Franco e as orientações para o alcance da perfeição do clero regular, que se encontram explicitadas na obra *Mestre da Virtude*, são, por si só, indícios de que as transgressões à vida casta esperada dos conventuais eram facilmente perceptíveis entre os religiosos portugueses. Para o oratoriano Manuel Bernardes (1644-1710), na obra *Armas da Castidade*, "qualquer religioso ou religiosa, uma vez que abriu mão de imitar a Cristo, e abraçar os conselhos evangélicos, não poderá dar passo na virtude, antes se encherá de inumeráveis pecados",<sup>66</sup> que seriam demonstrados na "experiência". Este aspecto também pode ser observado na obra de João Franco, para quem "nem todos os frades são bons", sendo que o "mau frade" era um ser soberbo, carnal, malicioso e ambicioso.<sup>67</sup>

Na segunda metade do Setecentos, "o clero regular tinha lugar destacado na vila da diocese de Beja, sendo relativamente elevado o número de conventos, embora a disciplina e moralidade deixassem a desejar",<sup>68</sup> a tal ponto que os próprios escritores religiosos do século XVIII reprovavam e horrorizavam-se com as condutas do clero regular:

O beneditino Frei Francisco da Natividade escrevia, já em 1788, com um acento de reprovação à conduta de tanto membro do clero regular: 'Mas que há de dizer o mundo de hum religioso envolvido nos negócios do Seculo? Elle sem modéstia, sem moderação, sem decóro, com vestidos secularizados, respirando vaidade, jogando, manejando negócios, que muitas vezes aos mesmos Seculares sérios são indecentes, vivendo quase sempre fora do Claustro: que horror.'<sup>69</sup>

Ao ressaltar a necessidade de persuadir os religiosos a buscarem uma vida de perfeição, João Franco acaba por apontar quais as condutas contrárias às orientações que se encontravam disseminadas entre os frades. Quatro dentre as "persuasões necessárias" diziam respeito a corretos hábitos alimentares, recorrência esta que torna evidente o quanto deveria ser comum a prática da gula, o exagero na ingestão de comida e bebida e os modos tidos como inadequados de realizar a própria alimentação. "Os manjares que se comem, em esterco se convertem", afirmava Franco,<sup>70</sup> na tentativa de que o clero desprezasse o prazer pelo excesso de alimentação.

---

<sup>66</sup> BERNARDES, Manuel. *Armas da Castidade: tratado espiritual, em que por modo prático se ensinam os meios, e diligências convenientes para adquirir, conservar e defender esta angélica virtude*. Lisboa: Officia de Miguel Deslandes, 1699, p. 228; 229.

<sup>67</sup> FRANCO, João. *Mestre da Virtude... Op. cit.*, p. 194; 197. Transgressões por parte do clero regular também ocorriam na América Portuguesa. Analisando processos do Auditório Eclesiástico do bispado do Maranhão, Pollyanna Mendonça destacou existir "muitos relatos enviados ao Conselho Ultramarino que reclamam dos frades que 'escandalizavam' São Luís no século XVIII". Entre as transgressões estavam o viver amancebado, os sacrilégios, as brigas, os roubos, entre tantas outras, muito embora o Juízo analisado por Mendonça estivesse mais voltado aos "curas" e aos "leigos", pois o julgamento dos regulares era assumido por superiores do convento ou pelo provincial da ordem a que eles pertenciam. MONDONÇA, Pollyanna Gouveia. *Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão colonial*. 2011. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói (RJ).

<sup>68</sup> MARQUES, João Francisco. O livro religioso. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. (dir.). *História religiosa de Portugal*. Vol. 2: Humanismos e reformas. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 675.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 674.

<sup>70</sup> FRANCO, João. *Mestre da Virtude... Op. cit.*, p. 219-220.



O dominicano reforçava, ainda, que a "casa de religião" não poderia ser ambiente de confusão, daí a necessidade de se evitar desordens e tumultos nos conventos, nas capelas e nas igrejas, práticas consideradas mundanas. O rigor que os prelados deveriam ter no exame dos noviços era constantemente reforçado, pois havia a ideia de que um único "noviço mau" poderia "deitar a perder um convento todo".<sup>71</sup> Os maus noviços, além de escandalizar os frades, seriam más companhias, porque nem todos aqueles que procuravam o hábito estavam preparados para a vida religiosa. Muitos sujeitos procuravam as ordens religiosas por serem desprezados ou percebidos como inúteis, por não terem dinheiro, por terem cometido crime, ou, então, por serem aleijados ou ignorantes, indivíduos que, segundo Franco, eram fracos, dissolutos e não tinham o hábito de orar, de trabalhar, de devotar.<sup>72</sup> Sob os homens pobres, desocupados, analfabetos, criminosos ou deficientes pairava, portanto, o estigma de serem "maus religiosos", que comprometiam a vida conventual ideal.<sup>73</sup>

Franco reconhece que mesmo aqueles frades que nunca haviam saído dos conventos possuíam hábitos que transgrediam o ideal de perfeição clerical: "por outra parte são no comer vorazes, no vestir furiosos, no falar maliciosos, nas suas opiniões apaixonados".<sup>74</sup> Estes que, mesmo reclusos nos conventos, mantinham suas paixões, eram considerados "apostatas da religião",<sup>75</sup> pois se apegavam a coisas consideradas supérfluas, mantinham hábitos egoístas e ainda buscavam meios de auferir dinheiro.<sup>76</sup> João Franco descreve desta forma o frade que não se desvinculava do "século" e para quem a religião havia de ser penoso fardo:

Se um Frade posto na Religião não gosta das coisas do Céu e suspira lá pelas cebolas do mundo, este Frade anda como hóspede na Religião. Diz o livro da vida solitária que o Frade, [...] tendo fome na Religião, falha no que comia lá no mundo. Se tendo frio, suspira pelo que lá vestia. Se estando pobre fala no que lá possuía; este Frade sempre há de viver na Religião descontente, e tudo da Religião há de ser penoso.<sup>77</sup>

A "casa de religião", no caso, a vida religiosa conventual, não deveria comportar, segundo Franco, transgressões que envolviam negócios, comércios, liberdades e desordens. Daí a importância de os sujeitos conhecerem e considerarem o hábito de religioso que tomavam, bem como as finalidades e obrigações que passavam a ter.<sup>78</sup> Nem todos frades eram bons e cultivavam as boas virtudes, guardando aquilo que professavam, visto que estavam nos conventos por necessidade. Esta percepção parece explicar as provações que muitos dos noviços passavam, assim que ingressavam em um convento, sendo que muitos

<sup>71</sup> FRANCO, João. *Mestre da Virtude... Op. cit.*, p. 209.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>73</sup> Entre o final do século XVIII e meados do século XVIII, o ingresso na vida conventual poderia indicar também a expectativa de aquisição de algum benefício por parte das famílias. Segundo Olival e Monteiro "o clero tendia a ser representado entre os grupos sociais mais baixos como um espaço de oportunidade". Apenas na segunda metade do século XVIII houve "quebra nos ingressos eclesiásticos", marcando uma "crise das carreiras eclesiásticas, designadamente regulares". OLIVAL, Fernanda; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas em Portugal (1500-1820). *Análise Social*, v. XXXVII, n. 165, 1213-1239, 2003, p. 1238.

<sup>74</sup> FRANCO, João. *Mestre da Virtude... Op. cit.*, p. 219.

<sup>75</sup> *Idem*.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 223; 224.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 225.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 192-194.

deles eram mantidos por vários anos na portaria, onde recebia injúrias de outros monges "para provarem se tinha espírito para prevalecer e forças para trabalhar".<sup>79</sup>

Se no interior do convento, os monges eram constantemente colocados à prova e vigiados na sua fé e na sua "vocaçã" religiosa, quando deixavam momentaneamente o espaço conventual por algum motivo, deveriam cuidar, com especial atenção, dos seus próprios comportamentos, autovigiando-se, pois os seculares os observariam e os julgariam sempre. Ao, por exemplo, alertar para os modos corretos de se portar à mesa fora do convento, João Franco nos informa quais eram os comportamentos tidos como transgressões: ao dirigir-se ao banquete sem se portar adequadamente, o religioso demonstraria recreação; ao sentar na mesa sem a benzer, demonstraria falta de gravidade; ao ser um dos primeiros a sentar, demonstraria falta de humildade; ao comer e beber antes de todos, demonstraria má criação; ao beber vinho com pouco água e fazer-se notar, demonstraria sacrilégio. O dominicano destacou, ainda, os maus exemplos à mesa, tais como não limpar as mãos nos guardanapos, lambe os dedos com a boca, assoar nariz nos panos da mesa, limpar o pescoço e dar golpes na mesa. A eles se seguia, o questionamento sobre "novidades", a fala larga, a defesa de ideias de forma estúpida e a emissão de pareceres sobre a vida alheia, maus exemplos observados pelos seculares, que, segundo Franco, ficavam "medindo ao religioso desde a cabeça aos pés".<sup>80</sup>

Outras transgressões dos religiosos à mesa observados por Franco diziam respeito ao uso de babadores no peito ou do guardanapo sobre o ombro, ao hábito de despedaçar a carne com as mãos, de morder o pão com os dentes, de comer depressa, de meter três dedos no prato e de falar com a boca cheia. Todos estes comportamentos mostravam-se inadequados para um religioso conventual, pois os atos externos eram julgados por todos como "o que lá vai por dentro da alma". Vilania, grosseria, má criação e pouca vergonha eram alguns dos julgamentos a que os frades estavam sujeitos, caso não cumprissem as normas de comportamento social esperadas dos membros do clero regular e apresentadas por Franco em sua obra *Mestre da Virtude*.

Recomendações em relação ao comer, ao andar e ao dormir já faziam parte de antigas instruções religiosas dadas aos noviços, como se pode constatar em uma obra do século XIII, intitulada *Espelho de disciplina para criação de noviços e novos professos*, do século XIII, de autoria de São Boaventura, na qual divulgavam-se posturas adequadas aos noviços.<sup>81</sup> Entre elas, estavam aquelas que deveriam ser observadas no refeitório, quando "a palavra de ordem era a modéstia, demonstrada, por exemplo, no ato de segurar o vaso (copo) com as duas mãos ao beber, sem levantar muito o pescoço".<sup>82</sup>

A busca pela singularidade, no sentido de valorizar a individualidade pela vaidade, era tida como uma grave transgressão clerical. A vida conventual era comunal, e como tal, o

<sup>79</sup> FRANCO, João. *Mestre da Virtude... Op. cit.*, p. 211.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 246.

<sup>81</sup> DAIBERT JR, Robert. *Entre homens e... Op. cit.*, p. 66.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 67.

clérigo não deveria estar isento do corpo da comunidade, especialmente, no coro e no refeitório. Comer sozinho, pelos cantos, e buscar o "hospício" particular era encarado como uma grande irregularidade.<sup>83</sup>

A fala desordenada, a má língua, o falatório, a fofoca também eram vícios e imperfeições prejudiciais à vida casta conventual e parecem ter sido outra transgressão comum. A necessidade de "refrear a língua" e de não falar mal tornavam-se fundamentais para a vida religiosa. João Franco ressalta que, nesse caso, havia ainda a culpa de ouvir a língua do "outro", a companhia da má língua que, muitas vezes, estava presente. Por isso, permanecer em contato com homens faladores equivalia a corromper uma boa vida santificada, pois o falar demais poderia vir acompanhado de arrogâncias, malícias, vinganças e gulodices, pois "a língua não faz outra coisa, senão dizer o que o coração manda, indício é de coração prudente o falar pouco, e o falar muito é indício de coração louco".<sup>84</sup> Assim, falar pouco e fugir da companhia da má língua dos outros era fundamental para a vida conventual.

Outro desvio da conduta ideal apontado por João Franco era a não observância do recolhimento conventual, sendo que as saídas constantes eram vistas como grandes malefícios ao aprimoramento moral do religioso, uma vez que através delas ele se expunha à companhia dos "maus" e aos pecados do mundo, retornando "mais invejoso, cobiçoso, alterado, pensativo e menos devoto".<sup>85</sup> A própria busca da "liberdade" pelo religioso era vista como inquietação e uma forma de cometer "pecados sobre pecados". A vida religiosa do clero regular era vista por Franco como uma "profissão", orientada para a prática da oração e não aos murmúrios. As saídas dos conventos eram vistas não apenas como desnecessárias, mas como causadoras de prejuízos à atenção com que se deveria rezar, às missas – que, em razão disso, eram rezadas "de corrida" – e às visitas que deveriam ser feitas aos irmãos enfermos.<sup>86</sup> Também a substituição de um convento por outro se configurava em prática altamente condenável, uma vez que o maior mérito estava em eleger um modo de vida e se conservar nesta mesma clausura por toda a vida, o que, segundo Franco,<sup>87</sup> não significava estar encarcerado em um mosteiro, mas perseverar e aquietar-se no mesmo até sua morte.

## Considerações finais

As orientações presentes na obra *Mestre da Virtude*, do dominicano João Franco, evidenciam o espírito da Reforma Católica e a moral tridentina, que buscavam delinear os melhores meios para que o clero alcançasse seu aperfeiçoamento espiritual. Como procuramos demonstrar, suas instruções não eram excepcionais, podendo ser compreendidas enquanto prerrogativas próprias do período moderno, sendo compartilhadas, inclusive por outras ordens

<sup>83</sup> FRANCO, João. *Mestre da Virtude... Op. cit.* 5, p. 249-252.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 258.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 262.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 265.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 264.

religiosas, como a dos jesuítas. O já citado padre Afonso Rodrigues,<sup>88</sup> por exemplo, havia alertado, no século XVII, que a perfeição do religioso consistia na guarda dos votos de pobreza, castidade e obediência, os quais seriam os principais meios para os religiosos aspirarem, caminharem e serem conduzidos à perfeição, elementos que podem ser encontrados no texto do dominicano João Franco e, também, no do oratoriano Manuel Bernardes. O ser religioso, por si só, não indicava estado de perfeição, mas possibilidade de condução ao estado perfeito, caso fossem guardados os conselhos dados pelos doutores da Igreja e aqueles que se encontravam na Bíblia.

A obra *Mestre da Virtude* não era exclusivamente voltada ao clero regular, mas trazia instruções aos frades sobre as virtudes que deveriam possuir, sobre a necessidade de se buscar a perfeição e sobre o significado de ser um religioso perfeito.<sup>89</sup> Não sabemos o quanto o livro foi manuseado, o quanto foi lido ou ouvido; não temos qualquer indício em relação ao número de exemplares impressos, sobre os sujeitos que o possuíram ou leram, sobre os meios pelos quais circulou ou mesmo de evidências de reedições. A análise desta fonte, no entanto, nos permite compreender alguns aspectos daquilo que o autor – e a sociedade cristã-católica portuguesa de meados do século XVIII – pensava e concebia sobre a vida e o comportamento dos religiosos conventuais, especialmente, sobre a idealização da conduta perfeita. Tais orientações, muito provavelmente, se faziam necessárias naquele momento – sobretudo até meados do século XVIII –, em que se observou o aumento significativo do número de clérigos de ordens regulares em Portugal, através, especialmente, do ingresso de sujeitos que pertenciam às camadas sociais mais baixas, como alertaram Fernanda Olival e Nuno Monteiro.<sup>90</sup>

Em tese, o que estava em pauta ao longo do período moderno era a busca pela perfeição clerical a partir da regulação das práticas socioreligiosas voltadas à purificação, à salvação da alma e à santificação. Essa atenção dada aos comportamentos do religioso perfeito expunha não apenas as formas consideradas adequadas de agir e proceder, mas, também, aquelas tidas como inadequadas para membros de uma ordem religiosa, como evidenciado nesta passagem extraída do *Mestre da Virtude*: "É a soberba, que contradiz a humildade. É a ira, que contradiz a paciência. É a gula, que contradiz a abstinência. É a inveja, que contradiz a caridade. É a avareza, que contradiz a piedade. E é finalmente a luxúria, que contradiz a castidade".<sup>91</sup> O bom frade, então, era aquele que conduzia sua vida conventual

<sup>88</sup> RODRIGUES, Afonso. *Exercícios de perfeição...* *Op. cit.*, p. 117.

<sup>89</sup> Doze anos depois, em 1757, João Franco publicaria a obra *Vida portentosa da serva de Deus D. Thomázia de Jesus*, que trazia a biografia de uma mulher leiga que vivia recolhida, como "professa", em um convento de Lisboa. Embora com foco no universo feminino conventual, interessante perceber que as normas de (con)vivência religiosa que configuravam um caminho de virtude e perfeição se aproximam muito dos enunciados para o clero conventual. Franco destacava o modo de vida de Thomázia, seus valores cristãos e o cultivo da fé no divino, elementos identificados a partir de práticas como participar do coro, rezar constantemente, recolher-se a cela separada, atender enfermas, aconselhar as recolhidas, confessar-se frequentemente, falar e alimentar-se pouco, dormir no chão, trocar de roupa raramente e por cumprir rigorosamente as penitências.

<sup>90</sup> OLIVAL, Fernanda; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Mobilidade social nas... *Op. cit.*, p. 1238.

<sup>91</sup> FRANCO, João. *Mestre da Virtude...* *Op. cit.*, p. 228.

com proveito espiritual, louvava a Deus, participava do coro, recolhia-se em oração, desprezava riquezas e manjares, falava pouco, inclinava-se para rezar e mantinha seu coração contrito. O mau frade, por sua vez, era "vadio", malicioso, vaidoso, desobediente, falante, curioso, negligente, comilão e pecador.

Esse empenho por persuadir os clérigos quanto à necessária perfeição deve ser, também, compreendido à luz do entendimento cristão, vigente à época, sobre a temerosa danação, aspecto que pode ser observado na pregação do capuchinho francês François de Toulouse (1628-?), que, no século XVII, procurava converter seu auditório, expressando o medo que ele próprio sentia, a partir da constatação de que "há muito poucas pessoas virtuosas no mundo, e no entanto desse pequeno número a metade será condenada".<sup>92</sup>

Nossa intenção, neste artigo, não foi a de simplificar o entendimento da vida religiosa no Portugal do período estudado, a partir das situações ideais de perfeição clerical apontadas por João Franco, em *Mestre da Virtude*, sendo que apontamos para aproximações ou semelhanças entre textos de orientação religiosa sempre que possível. Como bem demonstrado por Maria de Lurdes Fernandes,<sup>93</sup> foi variada a literatura de caráter moralizante voltada à "educação dos comportamentos morais e sociais em articulação com os preceitos cristãos" de modo a corrigir, reformar, educar e disciplinar comportamentos, atitudes, gostos e gestos. Assim, além dos ideais de perfeição clerical, foram formulados nos séculos XVII e XVIII diversas outras concepções de perfeição adaptadas a diferentes estados, como os do "perfeito príncipe", "perfeito pároco", "perfeitos pais de família", "perfeitas viúvas", de modo que diversos leigos também buscassem atingir a perfeição e angariar fama de santidade.<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> DELUMEAU, Jean. *O pecado e o...* *Op. cit.*, p. 175.

<sup>93</sup> FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. *Da reforma da Igreja...* *Op. cit.*, p. 35.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 36.