

Valéria Maria Pena Ferreira

**RETÓRICA DAS LÁGRIMAS:
SERMÕES E ORAÇÕES FÚNEBRES NA BAHIA DO SÉCULO
XVII**

**Belo Horizonte
2007**

Valéria Maria Pena Ferreira

Retórica das Lágrimas: sermões e orações fúnebres na Bahia do século XVII

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras – Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Literatura Comparada.

Área de concentração: Literatura Comparada

Orientador: Prof. Dr. José Américo de Miranda Barros

Belo Horizonte
Faculdade de Letras da UFMG
2007

Tese defendida e aprovada, em 30 de agosto de 2007, pela banca examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. José Américo de Miranda Barros (orientador)

Prof. Dr. Jacyntho José Lins Brandão

Prof. Dr. João Adolfo Hansen

Profª Júnia Ferreira Furtado

Profª Drª Letícia Malard

Suplentes:

Profª Drª Maria Cecília Bruzzi Boechat

Prof. Dr. Eduardo Vieira Martins

Para tio Silvino, tia Emiliane e todos os meus sobrinhos.

Meu muito obrigada a:

Alexandre Martins Soares, João Adolfo Hansen, José Américo de Miranda Barros, Luís Gonzaga Morando Queiroz, Marco Antônio Silveira, Pedro Perini Frizzera da Mota Santos, Raquel Parreira Reis Carvalho, Capes e UNI-BH.

Se leres neste Livro cousa boa, não te digo que é minha; e se achares neste Tomo cousa má, digo-te, que não é alheia. Bom, e mau tudo se acha nos livros; e nisto, que te digo, por boca de Marcial te falo: *Sunt bona, sunt mala plura; quae legis, hic aliter non fit liber*. Nos livros lêem-se cousas boas: *Sunt bona*; e lêem-se cousas más: *Sunt mala plura*; e de outra sorte não se fazem os livros: *Hic aliter non fit liber*.

(Frei Boaventura de Barcelos, *Teoremas Predicáveis*)

Sumário

Resumo.....	9
<i>Abstract</i>	10
Lista de abreviaturas.....	11
Introdução.....	12
1 - Na Bahia do século XVII.....	24
1.1 Uma colônia portuguesa na América.....	40
1.2 A falta de sossego e quietação	59
2 - A Igreja na América Portuguesa.....	77
2.1 Um instrumento de controle social.....	80
2.2 A organização do clero: padroado, clero secular e clero regular.....	85
2.3 As missões.....	96
2.4 Propaganda religiosa, propaganda política: o discurso evangelizador.....	116
3 - Sermões e sermonistas no Antigo Regime.....	122
3.1 O pregador e o ouvinte cristãos.....	129
3.2 O sermão impresso.....	141
3.3 Os livros, a escrita e a leitura na América Portuguesa.....	157
4 - A formação do sermonista e a retórica sagrada.....	168
4.1 Retórica: considerações sobre a definição do campo e a amplificação.....	189
4.2 Sobre a classificação retórica dos sermões	195
5 - Sermões e orações fúnebres: o elogio dos mortos endereçado aos vivos.....	206
5.1 A morte publicada.....	206
5.2 Temas presentes nas orações fúnebres.....	213
5.3 A retórica das lágrimas.....	230

5.4 A sustentação da ordem.....	238
5.5 A vituperação do elogio: paródia e sátira dos discursos fúnebres.....	248
Conclusão.....	256
Fontes e bibliografia.....	260

Resumo

Esta tese apresenta um estudo de sermões e orações fúnebres proferidos na Bahia do século XVII, sob uma perspectiva que procura articular essa prática discursiva à organização de conjunto da sociedade de que ela fez parte. O trabalho de pesquisa nela desenvolvido realizou-se em duas direções: por um lado, procuramos definir a especificidade e as regras do gênero estudado, com o objetivo de expor a sua forma de construção e o seu funcionamento; por outro, confrontamos a parenética fúnebre com outros gêneros discursivos da época para, no cruzamento dos vários discursos, esboçar uma imagem daquela sociedade e, nela, o lugar conferido pelos coetâneos ao sermão fúnebre. Sendo assim, realizamos uma pesquisa de cunho historiográfico, em que o método consistiu na descrição das práticas que determinaram um certo objeto: os sermões e orações fúnebres proferidos na América Portuguesa e publicados posteriormente.

A grande celebração em torno da figura de Vieira, embora merecida, parece ter ofuscado quase completamente os outros sermoneiros de sua época. Por isso mesmo, optamos por trabalhar com obras de outros pregadores, sem ressuscitar velhos preconceitos, recolocando-as no painel das letras do período colonial no Brasil, como um documento-monumento de um tempo e de certo fazer letrado, que, embora atualmente em evidência nos estudos da literatura brasileira, ainda se ressentia de maior pesquisa e da divulgação de obras quase desconhecidas.

Abstract

This thesis studies sermons and funeral prayers delivered in Bahia during the seventeenth century. It aims at relating this literary genre to the social milieu which produced it. The research was done from two different points of view: on the one hand, the author tried to identify the characteristics of the genre, in order to portray the rules governing its composition and delivery; on the other hand, funeral prayers were contrasted to other contemporary literary genres in order to draw a picture of the society of that time and identify the place assigned to funeral sermons by the citizens of that same society. Thus a historical research was carried out, describing the practices that determined the true nature of the sermons and funeral prayers delivered in Portuguese America and published later on.

The great status occupied by the figure of Father Antonio Vieira seems to have overshadowed the other preachers of his time. For this reason, the research has centered on the works of lesser-known preachers, getting rid of old prejudices, and assigning them a place among the writers of the colonial period in Brazil. It is hoped that this work will contribute to the knowledge of writers of a period which is finally drawing the critical attention of modern scholars.

Lista de abreviaturas

AHU -	Arquivo Histórico Ultramarino
ANTT -	Arquivo Nacional da Torre do Tombo
BA -	Biblioteca da Ajuda
BNL -	Biblioteca Nacional de Lisboa
doc. -	documento
f. -	folha
vol. -	volume
v. -	verso

Introdução

Dentre as várias lacunas existentes no estudo das letras da América Portuguesa, destaca-se a ausência de uma história dos sermões no Estado do Brasil, apesar de serem conhecidas algumas tentativas de esboçá-la. A primeira delas data de 1867, quando Ramiz Galvão publicou, no que seria o primeiro e único volume da Biblioteca do Instituto dos Bacharéis em Letras, a obra *O púlpito no Brasil*¹. Nessa obra, depois de distinguir o orador profano do orador sagrado, o autor afirma que só a partir de meados do século XVII teria existido o púlpito no Estado do Brasil e que ele surgiu associado às festividades religiosas.

Galvão divide a sua história dos sermões em três épocas: a primeira seria composta pelos padres Antônio Vieira e Antônio de Sá. Em ambos o historiador elogia a erudição e o conhecimento das Sagradas Escrituras. A segunda, época de luto, seria formada por oradores medíocres, afastados da doutrina, usando uma linguagem afetada e enfadonha. Embora teça elogios aos sermões do padre Eusébio de Matos, que não leu, ele o inclui nessa época. Reconhecemos nesses julgamentos de Ramiz Galvão uma crítica já bastante comum nos estudos de literatura brasileira, a do exagero gongórico, que seria típico do “barroco”. Dos padres incluídos nessa segunda fase, vários não foram lidos pelo estudioso, que se limita a repetir, nesses casos, julgamentos de outros historiadores e críticos literários. Na terceira época, o autor reconhece o retorno dos ideais clássicos de medida e bom gosto; elogia padres como Sousa Caldas, que não leu, os franciscanos São Carlos e Sampaio, que considera o Bossuet brasileiro, e termina com Mont’Alverne.

¹ GALVÃO. *O púlpito no Brasil*.

Ao distinguir o orador sacro do profano, Ramiz Galvão aponta diferenças no que se refere à fonte, ao meio e ao fim do discurso. Ele afirma, ainda, que o orador sacro inspira-se na religião e somente olha para o céu, de modo que política e outros assuntos terrenos são sempre secundários em seus sermões. Essa distinção já constitui um problema para quem deseja estudar a retórica sacra do século XVII, pois ela só se justifica no contexto iluminista, que separou Igreja e Estado. Ramiz Galvão adota critérios predominantemente estilísticos na divisão das épocas, embora pareça contraditório, nesse sentido, separar Antônio de Sá ou Vieira de Eusébio de Matos, por exemplo, uma vez que todos fazem uso de preceitos retóricos comuns à época, atualmente enfeixados na categoria “barroco”. O uso do método estilístico, ao privilegiar exclusivamente o sermão, isola-o das outras práticas sociais contemporâneas dele; além disso, aplica a discursos do século XVII categorias pós-iluministas absolutamente estranhas a eles.

Também Sílvio Romero pretendeu fornecer um quadro do desenvolvimento da eloquência no Brasil, no qual incluiu os sermonistas que atuaram na Bahia do século XVII. O historiador não nos fornece os fundamentos do critério adotado para o estabelecimento desse quadro, os quais lhe permitem, por exemplo, unir autores pernambucanos, como Francisco Pereira Barreto e Frei Joaquim do Amor Divino Caneca, na “escola fluminense”.

Ao tratar dos pregadores, Sílvio Romero começa por condenar o gênero a que se filiam. Toma as considerações que Edmond Scherer tece a propósito de Bossuet para afirmar ser o sermão um gênero falso, em que o texto bíblico não passa de um pretexto, de que o pregador tira um motivo sobre o qual elabora variações. O crítico de Bossuet ainda condena a retórica: “A retórica vem a ser a forma que ultrapassa o fundo, a expressão destinada, não a produzir a emoção, mas a estimulá-la, a necessidade de

convencer-se a si próprio forçando a voz, de animar-se exagerando os gestos, de chegar à emoção pela ênfase”². Definida desse modo, a retórica é sinônimo de arte do engano e, sendo assim, não poderia agradar aos positivistas do final do século XIX. Sílvio Romero reconhece, entretanto, a ilustração dos clérigos, principalmente dos jesuítas, a raridade dos espetáculos públicos e a importância dos sermões no século XVII luso-brasileiro.

Hélio Lopes, após o levantamento das divisões propostas por Sílvio Romero e Ramiz Galvão para a história da eloquência no Brasil, propõe a seguinte separação: “o pré-barroco e a oratória barroca”. Nesta segunda fase, identifica o “culteranismo”, o “conceitismo” e a linha moderada. Caracteriza a linha culterana como aquela que “tira dos próprios elementos do idioma toda a riqueza da ornamentação: explora a musicalidade e o colorido vocabulares. As aproximações se fazem não pelo sentido das palavras, mas pela semelhança discernida entre elas”³. O autor conclui que o fundamento do cultismo é o artifício da forma. Já o conceitismo caracterizar-se-ia pela exploração do significado das palavras e pelo apelo à inteligência do ouvinte: sua “maior preocupação está em ser claro, em poder ser acompanhado na exibição de sua agilidade mental e na agudeza do espírito penetrando o mundo obscuro da palavra”⁴. Pelo critério adotado por Hélio Lopes, podemos perceber a sua opção por uma crítica fundamentada na linguagem e nos recursos estilísticos usados pelos sermonistas na Colônia. Nos critérios adotados, bem como na separação entre forma e conteúdo, Hélio Lopes demonstra posicionar-se de um ponto de vista romântico, que desconsidera os condicionamentos sociais e retóricos a que os sermões se submetiam.

Nos três autores referidos, identificamos a preocupação com a eloquência sagrada no Estado do Brasil e a tentativa de traçar-lhe um esboço de história. Os três

² SCHERER *apud* ROMERO. *História da literatura brasileira*, vol. 2, p. 139.

³ LOPES. Oratória sacra no Brasil. In: *Letras de Minas e outros ensaios*, p. 432-433.

⁴ LOPES. Oratória sacra no Brasil. In: *Letras de Minas e outros ensaios*, p. 436.

podem ser aproximados, ainda, pela abordagem estilística dos sermões estudados e por apresentarem uma concepção evolutiva da história. Embora reconheçamos a importância de seus trabalhos, procuramos adotar uma perspectiva diferente nesta tese. Sem abandonar o exame de aspectos retóricos dos sermões estudados, tentamos superar o enfoque superficialmente diacrônico, na busca de uma abordagem sincrônica e verticalizante, que relaciona o gênero em estudo com as várias dimensões do universo cultural e social. A partir de documentos do século XVII, procuramos vislumbrar esse universo e especificar, nele, o lugar da parenética produzida na América Portuguesa, bem como esboçar trilhas a serem seguidas numa possível história dos sermões no Brasil.

A grande celebração em torno da figura de Vieira, embora merecida, parece ter ofuscado quase completamente os outros sermonistas de sua época. Por isso mesmo, optamos por trabalhar com obras de outros pregadores, sem ressuscitar velhos preconceitos, recolocando-as no painel das letras do período colonial no Brasil, como um documento-monumento de um tempo e de certo fazer letrado, que, embora atualmente em evidência nos estudos da literatura brasileira, ainda se ressentem de maior pesquisa e da divulgação de obras quase desconhecidas.

No estudo das letras na América Portuguesa, parece oportuno retomar a oratória sacra, sem considerá-la de forma isolada, mas nas suas relações com os outros discursos da época, procurando trazer à tona a instituição retórica de que participa e reconhecendo-a como prática social específica durante o período colonial. Para isso, no primeiro capítulo desta tese, procuramos traçar um painel da Bahia do século XVII, a partir de relatos de viajantes que passaram pela cidade do Salvador no tempo que

estudamos, bem como cartas, ofícios, petições e consultas do Conselho Ultramarino, levantadas no Arquivo Histórico Ultramarino e na Biblioteca da Ajuda.⁵

Em seguida, no segundo capítulo, abordamos a implantação da Igreja como instituição na América Portuguesa, o papel das missões no processo de colonização, os conflitos que envolviam os homens de Deus e os colonos. Para isso, usamos uma bibliografia sobre história do período colonial no Brasil, história da Igreja, consultas do Conselho Ultramarino, cartas jesuíticas, petições, cartas de oficiais da Câmara da Bahia, etc.

No terceiro capítulo procuramos, inicialmente, definir quem era o sermônista e o que era o sermão no Antigo Regime português. Depois, abordamos a questão da circulação dos livros e da leitura na América Portuguesa, uma vez que o gênero de discurso que foi nosso objeto de estudo circulava também impresso. Para isso consultamos decretos do Concílio de Trento, manuais de retórica usados no século XVII, sermonários, cartas que referiam pregações e pregadores, cartas jesuíticas, além de uma bibliografia sobre o livro e a leitura em Portugal e na Colônia.

No quarto capítulo, tratamos da formação do sermônista e da retórica sagrada. Iniciamos pela educação jesuítica da época, pois os jesuítas eram os principais agentes da educação na América Portuguesa. Nesse ponto, preocupamo-nos especialmente com a retórica, que estava na base da educação dos letrados do século XVII. Trabalhamos com tratados e livros de história da retórica, procurando estabelecer sua especificidade, a partir de sua aproximação com a filosofia e a dialética. Além disso, detivemo-nos na questão dos gêneros retóricos, com o objetivo de esclarecer o funcionamento dos discursos que foram objeto de nosso estudo.

⁵ Usamos a expressão “século XVII”, como João Adolfo Hansen, “para classificar descritivamente a duração da ‘política católica’ da colonização ibérica anti-maquiavélica e anti-luterana, cujos limites podem ser 1580, início da União Ibérica, e 1750, ano da morte de D. João V e início das transformações políticas e culturais do despotismo ilustrado do Marquês de Pombal.” HANSEN. Barroco, neobarroco e outras ruínas, p. 12, nota 3.

Finalmente, no quinto capítulo, abordamos a morte e as celebrações de exéquias, ocasião em que eram pronunciados os sermões e orações fúnebres. Estudamos, então, discursos fúnebres proferidos na Bahia do século XVII, o que constitui apenas mais um passo no estudo do sermonário fúnebre em língua portuguesa⁶.

Ao final desse percurso, acreditamos ser possível observar a utilização do sermão como instrumento fundamental do processo civilizatório na colonização da América Portuguesa: considerando-se o importante papel desempenhado pela Igreja na sociabilidade da Colônia, em particular nos núcleos urbanos, considerando-se, ainda, a ausência de imprensa e o reduzido número de leitores, o sermão constituiu um gênero de grande relevo na época. Nosso objetivo foi, então, o de analisar a relevância assumida pelo sermão, seu lugar na vida social, o estatuto dos sermonistas e da retórica sagrada na Bahia do século XVII, a partir de um caso específico: os sermões e orações fúnebres.

Para definirmos a linha metodológica seguida neste trabalho, que pretendeu uma abordagem histórica do objeto selecionado, baseamo-nos em concepções da Nova História. Ao traçar o caminho percorrido pelos historiadores no projeto de uma história nova, Jacques Le Goff aponta Lucien Febvre como um de seus precursores, na medida em que esse historiador, apropriando-se das novas idéias surgidas no desenvolvimento da geografia humana, teria aberto à história a busca simultânea do espaço e do tempo.

⁶ Maria de Lourdes Belchior chama a atenção para a carência de estudos sobre a oratória sacra portuguesa dos séculos XVI e XVII, de modo especial, a parte dedicada ao tema da morte: “Pouco sabemos sobre o sermonário fúnebre, constituído por panegíricos do defunto, feitos de encomenda; ignoramos como era apresentada a morte e a sua problemática ao auditório; não temos notícia sobre se o pregador encarreirava a pregação para a meditação dos novíssimos ou distraía os ouvintes com argúcias e erudição, etc. [...] Sobre os sermões impressos e manuscritos que jazem nas bibliotecas e arquivos portugueses é que se há de basear qualquer informação válida de juízo de valor, referente à oratória sacra portuguesa. Enquanto se não conhecerem os gostos e as tendências dos pregadores e dos auditórios portugueses dos séculos XVI e XVII, ignoramos qual fosse a arte do púlpito nos séculos de ouro da literatura portuguesa.” BELCHIOR. A oratória sacra em Portugal no século XVII segundo o manuscrito 362 da Biblioteca Nacional de Lisboa, p. 174. No Brasil, um primeiro passo no estudo do sermonário fúnebre foi dado por Alcir Pécora, com os seguintes textos: “A arte de morrer, segundo Vieira” e “Argumentos afetivos nos sermões fúnebres do padre Antônio Vieira”.

Dessa relação entre História e Geografia, teria surgido o interesse pela cartografia, por mapas de pesquisa e explicação, “justificados pelo desejo de longa duração inscrita no espaço, de quantificação (encarnada nas localizações) e de hipóteses explicativas sugeridas pelas correlações entre fenômenos nas áreas confundidas ou discordantes”⁷. Preocupado com o profundo anacronismo na abordagem que alguns historiadores da literatura fizeram da vida e da obra de Rabelais, Lucien Febvre reafirmou a finalidade que se atribuía à história das ciências: “Recompôr pelo pensamento, para cada uma das épocas estudadas, o material mental dessa época”⁸. O autor salienta, com isso, a preocupação que devemos ter de não nos considerarmos exemplares atemporais e a-históricos da condição humana: “há que se temer como o fogo as transposições de idéias e os anacronismos de sentimentos.”⁹

Discutindo as relações entre literatura e vida social, Lucien Febvre toma o pretensioso projeto de Daniel Mornet, o de escrever uma “história histórica” da literatura francesa, para apontar-lhe o fracasso. Em vista disso, Lucien Febvre acaba por sugerir o que seria necessário, de fato, para escrever essa história:

reconstituir o meio, perguntar quem escrevia e para quem; quem lia, e para quê; seria preciso saber que formação os escritores tinham recebido, no colégio ou algures – e que formação, igualmente os seus leitores; porque, enfim, seria preciso saber que sucesso tinham tido uns e outros, qual a extensão desse sucesso e a sua profundidade; seria preciso pôr em ligação as mudanças de hábito, de gosto, de escrita e de preocupação dos escritores com as vicissitudes da política, com as transformações da mentalidade religiosa, com as evoluções da vida social, com as mudanças da moda artística e do gosto, etc.¹⁰

Também em Gustave Lanson, de quem Mornet era discípulo, Febvre aponta o previsível fracasso diante da pretensão de “fazer incidir a atenção sobre todas as produções literárias de uma época, com a preocupação de mostrar nelas manifestações,

⁷ LE GOFF. A história nova, p. 27.

⁸ FEBVRE. O homem, a lenda e a obra; sobre Rabelais: ignorâncias fundamentais, p. 19.

⁹ FEBVRE. O homem, a lenda e a obra; sobre Rabelais: ignorâncias fundamentais, p. 24.

¹⁰ FEBVRE. Literatura e vida social. De Lanson a Daniel Mornet: uma renúncia?, p. 30.

expressões, traduções válidas da sociedade dessa época”¹¹. A razão do fracasso, Lucien Febvre associa ao despreparo daqueles que eram incitados a realizar tal tarefa, ou seja, aos historiadores literários, os quais não se preocuparam em saber como se desmontavam os mecanismos de uma sociedade. A formação desses homens restringia-se a um conhecimento muito específico de literatura grega, latina e francesa, e lidavam apenas com materiais literários,

ao passo que uma sociedade é a combinação, em graus diversos, de uma multidão de elementos heterogêneos: políticos uns, econômicos outros, e religiosos, artísticos, filosóficos, morais, que sei eu? Um todo; um conjunto, uma articulação prodigiosamente complicada...¹²

Do exposto acima, é possível notar, em Lucien Febvre, que toda forma de história nova é uma tentativa de história total, como uma negativa de separar, por exemplo, a história econômica da história social. Busca-se a história pura e simples, em sua unidade, toda ela social, por definição. Diante dessa nova compreensão da história, amplia-se a noção de documento histórico: “escritos de todos os tipos, documentos figurados, produtos de escavações arqueológicas, documentos orais, etc.”¹³

A nova arqueologia – partindo dessa ampliação da noção de documento, ou seja, da consideração de que um monumento, uma cidade, um objeto qualquer são apenas testemunhos residuais de uma cultura –, defende a idéia de que esses documentos não devem ser isolados, mas, ao contrário, estudados nas suas relações com outros objetos. Essa nova arqueologia é contrária à separação do trabalho do especialista e do historiador. Percebe-se assim, na história nova, uma tentativa de superar as divisões que separam a história das ciências vizinhas, de modo especial a sociologia, e uma abertura para o método comparativo, derivado, sobretudo, do reconhecimento de que “numa sociedade, qualquer que seja, tudo se liga e se comanda mutuamente: a

¹¹ FEBVRE. Literatura e vida social. De Lanson a Daniel Mornet: uma renúncia?, p. 31.

¹² FEBVRE. Literatura e vida social. De Lanson a Daniel Mornet: uma renúncia?, p. 32.

¹³ LE GOFF. A história nova, p. 28.

estrutura política e social, a economia, as crenças, as manifestações mais elementares e mais sutis da mentalidade.”¹⁴

Para Jacques Le Goff, três seriam os desdobramentos prováveis e necessários da história nova. O primeiro seria a promoção de uma nova erudição: a) uma nova concepção de documento, que não o veja como inocente, mas algo que foi produzido, conscientemente ou não, pelas sociedades do passado, sendo necessário, portanto, descobrir suas condições de produção; b) um retratamento da noção de tempo, demolindo a idéia de um tempo único, homogêneo e linear, numa cronologia que date “os fenômenos históricos muito mais segundo a duração da sua eficácia na história, do que segundo a sua data de produção”; c) “o aperfeiçoamento de métodos de comparatismo pertinentes, que possibilitem comparar apenas o que é comparável”¹⁵.

O segundo desdobramento seria o progresso no sentido de uma história total e da dimensão do imaginário, a ser realizado

pela consideração de todos os documentos legados pelas sociedades: o documento literário e o documento artístico, especialmente, devem ser integrados em sua explicação, sem que a especificidade desses documentos e dos desígnios humanos de que são produto seja desconhecida.¹⁶

Vale ressaltar aqui que essa especificidade do documento literário ou artístico só se justificaria diante da adoção de critérios estéticos devidamente historicizados, o que determina que, em muitos casos – como o dos sermões sacros – o próprio conceito de “estética” seja inadequado, uma vez que não tem existência no tempo estudado. O terceiro, seria a preocupação com as idéias e as teorias, pois o avanço da ciência depende do poder criativo e original do pensamento; e as teorias, embora não abarquem

¹⁴ LE GOFF. A história nova, p.32.

¹⁵ LE GOFF. A história nova, p.55.

¹⁶ LE GOFF. A história nova, p.55.

a total complexidade dos fenômenos, possibilitam a ampliação do conhecimento humano.

A ampliação dessa competência supõe uma nova compreensão do que seja o documento. Tal compreensão pode ficar mais clara a partir das considerações que Michel Foucault e Jacques Le Goff tecem sobre o assunto. No pensamento de Foucault, o universo material é composto de referentes pré-discursivos que são virtualidades. Através das práticas, os homens as atualizam e produzem objetivações. Os objetos não seriam, portanto, naturais, mas engendrados por práticas específicas, cujas determinações devem ser expostas à luz, uma vez que elas se colocam abaixo da linha de visibilidade.¹⁷

Ver o texto não mais como objeto natural, mas como correlato de práticas específicas, datadas como ele mesmo, corresponde a não mais tratá-lo exclusivamente como documento – algo que tem um valor em si, reduzindo-se ao registro do acontecimento e conduzindo a uma história linear. O texto – e, de resto, qualquer outro resíduo arqueológico – deve ser abordado como um monumento, cujo valor não é absoluto, mas relativo à série de que participa. Enquanto testemunho de um poder e, ao mesmo tempo, aquilo que o cria, o documento/monumento leva a uma história descontínua, descrição das condições de possibilidade de certo discurso em certa época. Jacques Le Goff nos esclarece:

“porque um monumento é em primeiro lugar uma roupagem, uma aparência enganadora, uma montagem, é preciso começar por desmontar, demolir esta montagem, desestruturar esta construção e analisar as condições de produção dos documento/monumentos.”¹⁸

No campo da nova história, Paul Veyne nos adverte do cuidado que devemos ter ao lidar com os conceitos, pois estes “sempre constituirão contra-senso de

¹⁷ FOUCAULT. Cf. *A arqueologia do saber*.

¹⁸ LE GOFF. Documento/monumento, p.103.

alguma maneira, dado que todas as coisas estão em mutação, mas basta que não constituam contra-senso na intriga escolhida”¹⁹. E uma vez escolhida a intriga, para que possamos distribuir eventos em categorias, elas deverão ser previamente historicizadas, “sob pena de uma classificação errônea ou de anacronismo”²⁰. Historicizados, os conceitos poderão ser usados pelo historiador, embora sejam perpetuamente vagos ou falsos, no sentido de que seu objeto muda constantemente.

A partir dos pontos aqui ressaltados, procuramos realizar uma pesquisa de cunho historiográfico, em que o método consistiu na descrição das práticas que determinaram um certo objeto: os sermões e orações fúnebres proferidos na América Portuguesa e publicados posteriormente. A análise das condições de possibilidade desse objeto nos levou a uma abordagem sincrônica, no sentido de observar vários discursos proferidos naquele tempo, para identificar o lugar ocupado pelo sermão católico nesse contexto. Retomando as sugestões de Lucien Febvre, para a realização desta pesquisa foi necessário reconstituir o meio, ou seja, a Bahia do século XVII. Foi preciso investigar quem eram os sermonistas, qual sua formação, como viviam, quais as formas de atuação dos padres na colônia portuguesa da América, onde e quando pregavam, qual era o seu público, como se dava a passagem entre a pregação e a publicação do sermão, que regras retóricas regiam sua preparação, que relações poderiam ser estabelecidas entre os sermões e os costumes, a política, a mentalidade religiosa, enfim, a vida social da época.

A opção de trabalharmos com variados gêneros de documentos surgiu da perspectiva sugerida por Jacques Le Goff e Paul Veyne, como vimos, e também dos estudos de João Adolfo Hansen sobre a sátira atribuída a Gregório de Matos, nos quais utilizou as cartas da Câmara da Bahia, denúncias inquisitoriais e tratados teológico-

¹⁹ VEYNE. Os conceitos em história, p. 129.

²⁰ VEYNE. Os conceitos em história, p. 131.

políticos. Como o uso dessas espécies de documentos ainda não é muito comum entre os estudiosos de literatura no Brasil, adiantamos que o fizemos, ou tentamos fazê-lo, à maneira dos historiadores da América Portuguesa.

É importante esclarecer que procuramos evitar a tentação de definir um “contexto histórico”, para em seguida inserir nele os sermões, como “obras literárias” que refletissem o dito contexto. Esse procedimento era exatamente o que pretendíamos evitar, pois significaria dar às consultas do Conselho Ultramarino, às petições e cartas, por exemplo, um estatuto ontológico diferenciado daquele dos sermões e orações fúnebres. Desejávamos, ao contrário, mostrar que o que tínhamos em mãos eram apenas discursos, restos arqueológicos de um passado, que nos interessava investigar. Para essa investigação, era necessário conhecer os códigos retóricos que presidiram sua execução e comparar vários discursos contemporâneos, para podermos definir a especificidade do lugar daqueles que mais nos interessavam: os sermões e orações fúnebres.

Por esse motivo, também, descrevemos amplamente os documentos e os citamos muito amiúde: para mostrá-los e permitir que o leitor conviva minimamente com eles, no espaço e no tempo da leitura desta tese. Com essa explicação procuro, desde já, desculpar-me pelas longas citações. Nelas atualizei a ortografia e mantive a pontuação e o uso de maiúsculas como no documento consultado, tanto no caso de manuscritos, quanto no caso de textos impressos. A referência das fontes e bibliografia citadas aparece em nota de pé-de-página. Embora isso possa ser incômodo para a leitura, particularmente, considero melhor que o sobrenome do autor em caixa alta no meio do texto, além de parecer-me inusual pôr as abreviaturas dos arquivos consultados e a cota dos documentos no meio do texto.

Capítulo I – Na Bahia do século XVII

Os viajantes que passaram pela cidade da Bahia²¹ nos séculos XVII e XVIII, cujos textos foram reunidos, resumidos e comentados por Taunay, trataram de forma destacada de um aspecto fundamental daquela sociedade: a religiosidade.²² Um dos viajantes, o pseudo Francisco Coréal, que teria passado pela Bahia em 1685, é especialmente interessante sob esse aspecto, na medida em que evidencia uma contradição flagrante no cotidiano da vida baiana:

As igrejas são freqüentadas, a confissão muito repetida, sem dúvida, por causa da multidão de pecados. O fausto religioso se mostra em toda sua exterioridade. Não vi lugar onde o Cristianismo se apresente mais pomposo do que nesta cidade, seja quanto à riqueza e multidão das igrejas, dos conventos e religiosos, ou quanto à feição devota dos fidalgos, senhores e cortesãs e geralmente de todos os cidadãos da Bahia. Ninguém anda sem rosário na mão, terço ao pescoço e um Santo Antônio sobre o bucho. São todos pontuais a se ajoelharem pelas ruas ao toque do «Ângelus», mas ao mesmo tempo não há quem não tome a precaução de não sair de casa sem um punhal à cava, pistola ao bolso e espada das mais compridas à ilharga esquerda, a fim de não deixar escapar uma ocasião propícia de se vingar de um inimigo, embora durante a recitação do terço.²³

A concomitância da “feição devota” e do desejo de vingança deixa ver a presença do conflito entre uma religiosidade patente na freqüência aos rituais católicos e a violência rotineira na Colônia. Essa mesma contradição foi apontada por um outro viajante, Frezier, que teria visitado a Bahia em 1714. Ao comparar a exteriorização religiosa dos colonos portugueses e dos espanhóis, concluiu que a dos lusos era maior: “Pelas ruas da Bahia, majestosos e gravibundos, passavam os homens com uma imagem de Santo Antônio ao peito e o rosário suspenso no pulso, singular contradição com a grande durindana pendente do lado esquerdo e o comprido punhal do direito.”²⁴

²¹ No período que estudamos, a cidade do Salvador era também designada por Bahia.

²² TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764.

²³ CORÉAL *apud* TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 272.

²⁴ FREZIER *apud* TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 344-345.

O que o pseudo Coréal denominou como “exterioridade do fausto religioso” foi comentado por quase todos os viajantes referidos por Taunay. Entre os elementos que compunham a pompa católica, destacava-se, primeiramente, a construção dos edifícios religiosos. Segundo Taunay, a Pyrard de Laval, em 1610, pareceram ótimas “as igrejas e mosteiros do Carmo, de São Bento, Santo Antônio, assim como o colégio dos Jesuítas [...]. Quanto à catedral, era muito bela e provida de vultoso cabido.”²⁵ Dampier, viajante inglês que passou pela Bahia em 1699, assinalou o grande número de igrejas, as muitas capelas e os diversos conventos. Além disso, destacou, como os dois templos mais importantes, a Sé e a igreja do colégio dos jesuítas, segundo ele, de ótimo aspecto.²⁶ O autor da *Relação anônima de viagens de um negreiro francês*, que esteve na Colônia em 1703, depois de afirmar que todas as igrejas eram muito enfeitadas e douradas, também não poupou elogios à Sé e ao colégio, duvidando, inclusive, de que em França houvesse algo comparável ao colégio dos jesuítas.²⁷

Outro aspecto que, segundo os viajantes, patenteava a “exterioridade” do catolicismo na Colônia, eram as festas religiosas. Pyrard de Laval já notara, em 1610, o curioso “aspecto da Bahia aos domingos e dias santificados. Enchiam-se-lhe as ruas e praças de escravos e africanos, homens e mulheres, dançando e folgando, com permissão de seus senhores.”²⁸ Froger pôde assistir, em 1695, a uma procissão de *Corpus Christi*, que muito impressionou a ele e a seus acompanhantes pela “quantidade prodigiosa de cruces, relicários, andores, paramentos ricos, muita tropa formada, mesteres, confrarias e congregações.”²⁹ Mas a boa impressão acabou quando apareceram “bandos mascarados, músicos e dançarinos que com posturas lúbricas

²⁵ LAVAL *apud* TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 251.

²⁶ Cf. DAMPIER *apud* TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 300.

²⁷ Cf. TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 328.

²⁸ Cf. LAVAL *apud* TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 256.

²⁹ Cf. FROGER *apud* TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 290.

perturbavam inteiramente a ordem da cerimônia.”³⁰ Também La Barbinais, cuja passagem pela Bahia data de 1717, não ficou bem impressionado com as festas religiosas coloniais. Em seu relato, esse viajante manifestou espanto diante da miséria da mesa dos portugueses da Colônia e dos excessos nas festas religiosas: “Houvesse festança em honra a algum santo, lá se ia a renda de um ano em comédias, sermões, paramentação de igrejas e touradas. E o resto do ano era arrebentar de fome.”³¹ Foi também num tom de condenação que o pseudo Coréal se referiu às estratégias usadas pelos clérigos para doutrinar os colonos durante as festas religiosas:

Por exemplo, para dar ao povo uma idéia da religião, é muito vulgar fazerem representações e decorações burlescas nas festas dos santos. Encenam farsas em que os põem a pratos com os diabos. Certa vez representaram São Francisco correndo atrás dum demônio, enquanto, sobre um carro de saltimbancos, Nossa Senhora disputava com um São Benedito, negro e tismado como um ferreiro, assumindo as mais indecorosas posturas.³²

É preciso lembrar que naquele tempo as ações e as palavras eram consideradas manifestações sensíveis de um interior inteligível, a alma, sobre a qual atuava a luz da Graça divina. Sendo assim, essa “exterioridade” apontada pelos viajantes e mesmo a condenação das festas religiosas evocam, imediatamente, a oposição a uma religiosidade mais interiorizada e vivida numa perspectiva individualizada, que seria característica dos protestantes. De fato, essa “exterioridade” dos ritos católicos era dogma da Igreja contra a doutrina da *sola scriptura* de Lutero.

É importante notar que, em relação aos edifícios religiosos, houve um elogio quase generalizado entre esses viajantes. As críticas referiam-se principalmente às festas e à violência. No que se refere às festas, parece que a crítica decorreu da presença de elementos de uma religiosidade mais popular, através das representações e das danças.

³⁰ Cf. FROGER *apud* TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 290.

³¹ Cf. LA BARBINAIS *apud* TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 368.

³² CORÉAL *apud* TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 274.

Delumeau, ao estudar a dança macabra, afirma que, durante a Idade Média, as danças nas igrejas foram um costume, mas não só, pois também dançava-se nos cemitérios. Taunay nos lembra que as “extravagâncias de reminiscência medieval persistiam no culto católico português”³³, isso numa época em que, em alguns países europeus, buscava-se explicar e viver mais racionalmente a experiência religiosa, efetuando uma separação entre o sagrado e o profano, que na Colônia não era nada evidente, pois nela a vida pautava-se pela crença de que Deus era o fundamento da existência humana em todas as suas dimensões. É razoável supor, portanto, que La Barbinais, um francês, do início do século XVIII, compartilhasse uma sensibilidade diferente daquela vivida pelos coloniais, o que explica a sua indignação diante da festa de São Gonçalo.

Os festejos duraram três dias, com muita música e dança na igreja, onde o próprio Vice-Rei foi obrigado “a dançar e pular, violento exercício que lhe não ia nada bem com a idade e a posição, mas seria uma impiedade digna do fogo, se não prestasse esta homenagem ao santo de Amarante.”³⁴ Nesse ambiente, o viajante constatou uma mistura entre o sacro e o profano, para ele francamente condenável.³⁵ Além disso, pode-se perceber que o autor condenava a inadequação do comportamento do Vice-Rei, embora percebesse ser ela condicionada por circunstâncias locais.

No que se refere à violência, os viajantes parecem apontar para uma situação de instabilidade maior que aquela com que estavam acostumados na Europa. Os edifícios religiosos talvez aludissem a uma ordem que estava ainda distante de ser conseguida na sociedade colonial. É preciso, portanto, lembrar que esses viajantes eram estrangeiros, muitas vezes vindos de países reformados, e que escreviam esses relatos para um determinado público, cujas demandas procuravam satisfazer, por exemplo, a

³³ TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 376.

³⁴ LA BARBINAIS *apud* TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 372.

³⁵ Sobre o tema da mistura entre o sagrado e o profano na religiosidade popular da América Portuguesa, é indispensável o livro de Laura de Mello e Souza: *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*.

curiosidade pelo pitoresco. Diante disso, é possível que seus textos apresentassem uma visão bastante preconceituosa dos costumes locais. Todavia, isso não impediu que eles apontassem aspectos relevantes da sociedade colonial.

A exterioridade tantas vezes condenada pelos viajantes deve, sem dúvida, ser matizada. Jean Delumeau ajuda-nos a vê-la criticamente:

Poderíamos pensar que uma civilização – a do Ocidente dos séculos 14-17 – que se via (ou se julgava) assediada por múltiplos inimigos – turcos, idólatras, judeus, heréticos, bruxas, etc. – não teria tempo para a introspecção. Aparentemente seria lógico. Mas foi o contrário que ocorreu. Na história européia a mentalidade obsessiva [...] foi acompanhada de uma culpabilização maciça, de uma promoção sem precedentes da interiorização e da consciência moral. Em escala coletiva, nasceu no século 14 uma doença do escrúpulo, que se amplificou a seguir.³⁶

Embora Delumeau esteja se referindo à Europa, suas afirmativas jogam luz sobre o que aconteceu no Brasil durante o processo da colonização portuguesa.³⁷ Como vimos, o primeiro dos viajantes citados, Coréal, não deixou de referir o grande número de confissões que aconteciam na Colônia. Ora, a confissão pode ser considerada um ato de introspecção, na medida em que aquele que confessa se apresenta como um pecador e, supostamente, faz um exame de consciência antes de se confessar. La Barbinais narrou um conflito ocorrido em Angra dos Reis que pode ser considerado esclarecedor a esse respeito. O coronel e o sargento-mor da vila travavam constantes rixas. Numa delas, depois de matar a filha e a mulher de seu oponente, o coronel conseguiu ferir gravemente o próprio sargento-mor. Este,

vendo-se perdido, pediu-lhe do modo mais instante que lhe desse padre para se confessar. Respondeu-lhe o inimigo que lho não daria, e que se o não acabava logo era porque desejava gozar do espetáculo de suas dores. Sabedor do que se passava, acudiu um Carmelita pretendendo administrar os sacramentos ao moribundo, mas o coronel lho proibiu, e como ele insistisse deu-lhe um tiro de pistola que lhe quebrou o braço. E depois, traspassando o corpo do vencido com a

³⁶ DELUMEAU. *O pecado e o medo*, p. 9.

³⁷ Laura de Mello e Souza também comenta esse aspecto relativamente à Colônia. Cf. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*.

espada, bradou-lhe: “vai-te escaldar no Inferno; seria minha vingança incompleta, se fosses ter ao Céu”.³⁸

A narrativa sugere o alto grau de violência dos conflitos coloniais. Além disso, comprova a crença numa vida após a morte e na condenação dos que morressem em pecado. O fato narrado sugere, ainda, uma concepção um tanto mágica dos sacramentos, na medida em que as pessoas envolvidas acreditavam que a extrema-unção pudesse evitar a condenação do moribundo ao Inferno.

A vivência externa da religiosidade não excluía uma interiorização da fé. Pelo contrário, no caso da Colônia, os padrões do Cristianismo católico poderiam estar tão interiorizados, que variadas crenças e valores daquela sociedade poderiam ser explicados e justificados pela doutrina católica. E ainda que não estivessem, de fato, interiorizados, pelo menos para todas as pessoas, é inegável que houve todo um esforço, um empreendimento, para que os padrões do Cristianismo fossem dominantes na América Portuguesa. Para além de seu preconceito, parece que os viajantes não compreenderam como certos preceitos do Cristianismo, por exemplo, a caridade, poderiam conviver com determinadas situações existentes na Colônia. Especificamente esse parece ter sido o caso da escravidão.

É freqüente nos relatos dos viajantes referidos o espanto diante do grande número de escravos na Colônia e do brutal tratamento que recebiam de seus senhores:

São os infelizes negros tratados com a última das barbarias. Não somente vendidos em público, como ainda expostos nus e examinados com o cuidado e insensibilidade com que em nossa terra, um tropeiro observa um cavalo [...]. Uma vez comprados, podem, pelo mínimo pretexto, ser mortos e, quando velhos, há sempre bastantes pretextos para que sejam atirados fora, como se fossem cães velhos. Existem, no entanto, na Bahia muitíssimos escravos, e não duvido de que, se estes desgraçados tivessem brio e firmeza, não pudessem pôr os portugueses do Brasil em maus lençóis.³⁹

³⁸ LA BARBINAIS *apud* TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 353.

³⁹ CORÉAL *apud* TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 272.

Embora seja perceptível o preconceito do pseudo Coréal em relação aos escravos, seu relato denuncia o tratamento desumano de que eram vítimas. Eram comercializados como coisas, ficavam sob o poder absoluto dos seus senhores e eram abandonados quando velhos. O grande número de escravos assinalado por esse viajante chega a ser, a nosso ver, exagerado por Frezier, que acreditava que 95% da população baiana fosse constituída por negros.⁴⁰ É claro que essas afirmativas devem ser matizadas, tanto com relação à porcentagem de escravos na população baiana, quanto ao tratamento por eles recebido. Mas parece bastante razoável supor que a violência presenciada por esses viajantes tenha sido, de fato, muito intensa, a ponto de levá-los a condenarem moralmente os colonos portugueses e a temerem uma desordem social.

Em seu relato, La Barbinais afirmou que todos os escravos eram muito violentos e perigosos. Afirmou, ainda, que os colonos utilizavam-nos para vingarem-se de injúrias e para matar inimigos, por isso era comum andarem armados. Diante disso, o viajante formulou a seguinte questão: “Como é que eles não as utilizavam contra os cruéis amos, sobre quem tinham imensa maioria, acostumados a ver em torno de si a mais absoluta impunidade?”⁴¹ A contradição para La Barbinais é evidente: primeiro ele identifica os escravos como extremamente violentos, depois, espanta-se por eles não se rebelarem contra os seus senhores. O viajante considera a existência de uma oposição entre a violência e a passividade simultâneas dos cativos. Embora a questão seja bastante complexa e não tenhamos condições de explorá-la adequadamente aqui, poderíamos pensar que, de fato, essa passividade fosse apenas aparente ou, ainda, fruto da imposição da crença e de um modo de vida cristão. De qualquer forma, o autor permite-nos confirmar, mais uma vez, a hipótese do alto grau de violência na Colônia.

⁴⁰ “Noventa e cinco por cento da população baiana se constituíam de negros, afirma Frezier. Pretos e pretas seminus que da cidade faziam uma nova Guiné.” FREZIER *apud* TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 343.

⁴¹ LA BARBINAIS *apud* TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 365.

Segundo Taunay, La Barbinais deu a entender “que a Bahia era um campo de contínuos assassinatos” e que Salvador era uma cidade extremamente insegura, “na qual não era aconselhável sair à noite, por causa dos riscos de assaltos e assassinatos.”⁴²

Vários viajantes assinalaram que o tratamento recebido pelos escravos era semelhante ao dado aos animais. Froger, por exemplo, descreve que,

como a cidade tem altos e baixos e por conseguinte os carros ali não podem prestar serviços, os escravos fazem as vezes de cavalos, transportando de um lado para outro as mercadorias mais pesadas. É também pela mesma razão que o emprego dos palanquins está ali generalizado.⁴³

Aliás, os palanquins chamaram realmente a atenção dos viajantes. Frezier, por exemplo, observou a vaidade dos portugueses em relação ao uso das redes nas ruas da Bahia:

Tiram os habitantes da terra grande garbo de se avistarem, cada qual na sua rede. Estacam às vezes pelas ruas entabulando longas conferências. Mas então os dous carregadores, munidos cada qual de um bastão grosso, bem torneado, nas pontas do qual há um garfo de ferro e ponteira, fincam-no no solo, nele descansando a cana da rede até que os senhores hajam dado a chalra por finda. Não há quase pessoa de posição, sobretudo mulher, que saia à rua sem ser em rede.

Através dos relatos, é possível perceber uma freqüente preocupação com uma imagem exterior. Dampier não deixou de assinalar que a posse de escravos, além de ser explicada pela necessidade de mão-de-obra, era-o também pelo desejo de ostentação dos ricos.⁴⁴ Já vimos como La Barbinais chamou a atenção para os gastos com as festas e para a associação dos crimes com vinganças e injúrias. Além disso, aparecem nos relatos dos viajantes várias referências a crimes praticados em nome da honra. Assim, Coréal mencionou a susceptibilidade dos baianos em “matéria de honra” e os ciúmes em relação às mulheres. Pyrad de Laval relatou o escândalo do filho do Governador da Bahia, D. Diogo de Menezes e Siqueira, que foi ferido por um marido

⁴² LA BARBINAIS *apud* TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 365.

⁴³ FROGER *apud* TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 291.

⁴⁴ Cf. DAMPIER *apud* TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 311.

traído, o qual tinha assassinado sua própria esposa. As condições para a ocorrência de um fato como o relatado podem ser confirmadas pela seguinte afirmativa de Froger: “São os baianos extraordinariamente ciumentos, e é um ponto de honra apunhalar um marido à mulher desde que se convença de sua infidelidade.”⁴⁵

Tudo isso mostra a relevância dada à honra, o valor do juízo atribuído pela opinião alheia. João Adolfo Hansen, ao estudar a sátira atribuída a Gregório de Matos, constata a grande importância que a honra assume na Bahia do século XVII, o perigo de perdê-la e a identidade daqueles que podiam atribuí-la: “Conserva-se a honra, portanto, impedindo-se que a reputação seja abalada, mantendo-se as aparências: paradoxalmente, não é o vereador e a câmara que têm honra e merecem reverência, mas aqueles que, não a tendo, podem deixar de atribuí-la, o povo.”⁴⁶ Numa sociedade muito conflituosa como a da Bahia do século XVII, a manutenção da honra é ponto fundamental para o estabelecimento da ordem. O antropólogo Julien Pett-Rivers considera a honra um sentimento e um fato social objetivo:

por um lado, um estado moral que decorre da imagem que cada qual tem de si, e que inspira as ações mais temerárias ou a recusa de agir de uma maneira vergonhosa, seja qual for a tentação material para isso – e simultaneamente um meio de representar o valor moral dos outros: a sua virtude, o seu prestígio, o seu estatuto. E portanto o seu direito à precedência.⁴⁷

Podemos, com isso, perceber como a preocupação com a honra foi fundamental para os homens da Colônia. A hierarquia, base da política que organizou a sociedade colonial, definia-se a partir da desigualdade de posições sociais e a distribuição das benesses do Estado era feita de acordo com a posição que cada um ocupava na sociedade. Daí a grande importância que adquiria a honra como garantia do direito de precedência.

⁴⁵ FROGER *apud* TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 291.

⁴⁶ HANSEN. *A sátira e o engenho*, p. 96-97.

⁴⁷ PITT-RIVERS. *A doença da honra*, p. 24.

Embora os viajantes não parecessem compreender criticamente a preocupação que os habitantes da Bahia tinham com a imagem, eles certamente a perceberam e talvez entendessem que ela tivesse contagiado os sentimentos religiosos. Sendo assim, compreende-se que Pyrard de Laval, embora reconhecendo o grande número de conversões que cotidianamente ocorriam na Bahia, desvalorizasse os convertidos, acusando-os de brutais e levianos,⁴⁸ enquanto La Barbinais julgava que a piedade na Bahia era meramente exterior.⁴⁹

A coexistência da violência com a piedade parece ter sido o fato mais difícil de compreender, ou de aceitar, para os viajantes. É razoável supor, como observamos anteriormente, que eles experimentassem um padrão de sensibilidade diferente daquele que verificavam na Colônia e, por isso, considerassem inaceitável o contraste entre a piedade e a crueldade que se apresentava tantas vezes na América Portuguesa.

O pseudo Coréal tratou da mistura entre sentimentos cruéis e piedosos dos baianos, como se pode perceber no caso ocorrido em casa de um colono considerado muito devoto.

Estava em casa deste homem, num dia em que fazia dilacerar com um agulhão o corpo de um pobre negro, por ter derramado uma xícara de chocolate. Enquanto isto, o tal devoto tinha sobre a mesa um crucifixo, diante do qual recitava orações; colocava-se de modo tal, porém, que, enquanto fazia as devoções, tinha a cruel satisfação de ver rasgarem o escravo e ouvir os gritos deste miserável.⁵⁰

Embora não devam nos esquecer da advertência de Taunay em relação a Coréal – a saber, a de que certamente ele não era castelhano, como alegava, mas um calvinista de outra nacionalidade –, parece inegável que violências desse tipo e comportamentos contraditórios como esse, segundo a perspectiva dos viajantes, fossem muito comuns na América Portuguesa. Sem desprezar as convenções do gênero, a comparação entre os

⁴⁸ Cf. LAVAL apud TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p.251.

⁴⁹ Cf. LA BARBINAIS apud TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p.374.

⁵⁰ CORÉAL apud TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p.273.

vários relatos de viagem permite a construção de uma hipótese bastante provável de que a vida na Colônia fosse marcada pela presença acentuada da violência e que numerosos conflitos colocassem os moradores em situação contínua de insegurança e medo. Nesse cenário, a religiosidade, que era um ponto central da vida colonial, poderia significar, por um lado, um ponto de apoio, de segurança, num mundo tão instável. Por outro, era também um fator a mais na instalação do medo, da culpa e do pânico entre os habitantes da América Portuguesa. Segundo a historiadora Laura de Mello e Souza, para o povo, a religiosidade poderia significar a tentativa de realizar as “múltiplas – mesmo que modestas – exigências da vida cotidiana.”⁵¹ No ponto de vista da coletividade, a religião algumas vezes funcionava como instância mediadora de conflitos e outras, servia também para estimulá-los. De todo modo, era o ponto fulcral da sociabilidade colonial.

Outro aspecto considerado por alguns dos viajantes aqui referidos diz respeito ao comportamento dos colonos na Bahia e dos clérigos em particular. Segundo Taunay, o pseudo Coréal “diz horrores do clero, a que atribui a maior libidinagem”⁵² e grande ignorância. Esta, aliás, característica extensiva aos baianos de uma forma geral, segundo o autor. No retrato que esse viajante fez dos moradores da Bahia, embora reconhecesse polidez e cortesia em seus modos, o autor chamava-os lúbricos, fúteis, arrogantes, basófios, covardes, ciumentos e carolas.⁵³ Para Froger, apenas a arraia miúda era criticável, por seu atrevimento.⁵⁴ Frezier teceu elogio aos baianos, afirmando serem eles “gente correta, cortez, bem vestida, quase à moda francesa”. Mas ressaltou o enorme ciúme dos portugueses em relação às suas esposas e a ferocidade dos maridos. Acusou, entretanto, as mulheres de libertinas, apesar de toda a vigilância a que estavam

⁵¹ SOUZA. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p.124.

⁵² CORÉAL *apud* TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 268.

⁵³ Cf. TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 271.

⁵⁴ Cf. TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 291.

submetidas.⁵⁵ La Barbinais parecia ter uma opinião contrária em relação ao sexo feminino, pois relatou um fato em que mostrava o recato das mulheres na Colônia.⁵⁶ No que se refere aos religiosos e aos padres seculares, sua opinião é bastante distinta. Acusa-os de manterem “público comércio com mulheres”, de terem amantes e de cometerem o crime de solitação. Escreveu, ainda, que os conventos serviam “de retiro a mulheres públicas”⁵⁷. À revelia do autor, o quadro feminino sai de sua tinta bastante contraditório, o que, de resto, permite-nos concluir que a situação era mais complexa do que o julgamento feito pelos viajantes.

É preciso ler esses relatos pressupondo o filtro dos preceitos do gênero a que se filiam. Além disso, é interessante ler outros gêneros de discurso, contemporâneos a eles, para podermos cruzar informações e ampliar o ângulo do nosso olhar sobre a Bahia do século XVII. Por isso, além dos cronistas estrangeiros, é necessário buscarmos documentos forjados na própria Colônia, tentando ver a partir *de dentro* o que foi mostrado com o olhar *de fora*. Não nos move a ilusão da neutralidade do documento, mas a possibilidade de, no cruzamento de vários discursos, constituir uma leitura mais bem fundamentada da época que nos interessa.

A princípio, tomemos aqui três documentos que, embora de datas distintas, têm em comum o quadro que nos interessa: a Bahia do século XVII. O primeiro deles não está datado, mas é anterior a 1676. Trata-se de um ofício dirigido ao Bispo, cuja autoria não foi possível determinar. O autor fez acusações bastante parecidas às dos viajantes citados. No ofício ele se dirige ao Bispo, pedindo providências em relação ao escândalo dos colonos e eclesiásticos da Bahia.

Primeiramente, parece santo e justo que haja uma reforma em todo eclesiástico, que devendo ser espelho e fonte

⁵⁵ Cf. TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 343.

⁵⁶ Cf. LA BARBINAIS *apud* TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 352.

⁵⁷ LA BARBINAIS *apud* TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 370.

cristalina donde mana toda doutrina, exemplo e virtude, delas [sic] nasce escândalos e mau exemplo.

Item: que os Reverendos vigários têm concubinadas nas suas freguesias de 20 e 30 anos sem se apartarem. E sabem muito bem dos casebres dos consentidores e casas de alcouce donde se ofende a Deus todos os instantes, sem acudirem ao rebanho que está nas garras do lobo e só olhando pelo interesse. Sei certo pároco que confessando um seu freguês amancebado, o não quis absolver, o qual foi para a casa e lhe mandou um grande presente, e logo tão salvo ficando com a concubina em casa.

Item: os senhores que alugam para casebres e casa de alcouce dê [?] sabendo que são para ofensa de Deus, devem ser corrigidos. E os senhores que consentem seus escravos semelhantes casebres, que por toda esta cidade e arrabaldes achará Vossa Ilustríssima mil casebres, donde vão brancos, mulatos e negros a qualquer hora do dia e noite ofender a Deus dando dois, 3 e quatro vinténs por cada vez; também os senhores de escravas consentem meses e meses dormir em casas de seus amigos e lhe[s] não procuram mais que somente pelo ganho da semana [...].

Item: muito prejudicial ao serviço de Deus as negras de tabuleiro venderem de noite, que metendo-se pelas casas e mais pousadas na culpa solicitam aos homens (que o pior é) que se muitos estiverem na casa a vista uns dos outros ofendem a Deus sem temor algum.

Item: parece serviço a Deus evitar brancas, mulatas e negras que de noite assistem e estão na grade da cadeia com seus amigos cometendo gravíssimas ofensas com suas próprias mãos e corpo.

Item: parece serviço a Deus pôr os olhos nas 3 saias que se costumam trazer por cima de umas anáguas com as maneiras abertas na forma que se pode ver, que parecem as portas do inferno.⁵⁸

O ofício revela a preocupação moral do autor, que apontou faltas praticadas por representantes de grupos sociais distintos. Não se salvavam os clérigos, ao contrário, davam mau exemplo, tinham concubinas e eram interesseiros. Os senhores prostituíam suas escravas, as negras de tabuleiro solicitavam os homens, as mulheres, enfim, independentemente de sua cor, e apesar das três saias que carregavam, colocavam sob os olhos dos homens “as portas do inferno”. Ou seja, moralmente a cidade precisava ser corrigida. A reforma do eclesiástico, solicitada pelo autor, faz eco às críticas do pseudo Coréal e de La Barbinais. Este, após lamentar o fato de serem desacreditados e criticados os viajantes que denunciavam o estado do clero na América, conclui que:

⁵⁸ AHU, Bahia Avulsos, doc. 186.

Assim não podiam os príncipes desenraizar os vícios, que lhes eram relatados. Não tinham elementos para prover a reforma dos costumes eclesiásticos, e desta arte [*sic*] extinguiu-se nas colônias o espírito de religião. Ali era toda a piedade meramente exterior, triunfavam a ignorância e a presunção. Ficava a moral de Jesus Cristo de tal modo deturpada, que se lhe tornavam irreconhecíveis os mais elementares princípios.⁵⁹

O segundo documento é uma consulta do Conselho Ultramarino datada de 8 de março de 1651. Ela se refere a cartas que continham sérias acusações em relação ao estado de impunidade em que se encontrava a Bahia e que tinham sido escritas por Antonio de Couros Carneiro, o qual denunciava o

miserável estado em que ficou aquela Praça, por causa das injustiças, tiranias, e insolências que nelas se cometeram, chegando o excesso a tanto que não ficou donzela nem casada, que ou por força ou por ameaças não fossem constrangidas ou violentadas suas honras; e não tão somente ficaram estas exorbitâncias sem castigo, mas também o ficaram muitas mortes, e cotiladas, que se deram na mesma Praça por respeitos particulares; antes os criminosos foram alguns premiados com insígnias, e que ao mesmo passo, se fizeram nela muitos roubos na fazenda de Vossa Majestade; havendo pessoa que não levou cousa alguma, e traz mais de cinqüenta mil cruzados, como é fama pública, e que chegou o aperto a tanto, que se dizia naquela Praça publicamente, que melhor seria experimentar o jugo dos holandeses, que não o que até agora sofreram, e que conviria muito, mandar Vossa Majestade uma pessoa de toda satisfação sindicarem de semelhantes culpas.⁶⁰

O Conselho, em seu parecer, propôs a investigação e devassa das queixas, porque, se fossem verdadeiras, era necessário castigo, pois daqueles procedimentos poderia “seguir alguma inquietação grande”. O Conselho, entretanto, ponderou que a carta de Antonio de Couros Carneiro apresentava uma “fala apaixonada”, pois o autor se queixara “dos procedimentos que o conde general usou com ele”. Ainda assim, foi aconselhada a devassa, pois as acusações não procediam de “sua informação somente”.

⁵⁹ LA BARBINAIS *apud* TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 374.

⁶⁰ AHU, caixa 12, doc. 1395.

O terceiro documento é uma carta do governador da Bahia, Câmara Coutinho, datada de 25 de junho de 1691. Nessa carta, o missivista deu conta do estado em que encontrou a Bahia e como ela estava sob seu governo.

Desembarquei nesta cidade a 7 de outubro do ano passado, e tomei posse a 11 do dito mês e começando de tomar informação de como estava, achei tão confusa, que certamente me pareceu Bicho de sete cabeças: porque cada qual governasse como lhe parecia. Uns prendiam, e outros soltavam e finalmente havia uma confusão notável. Mas com minha posse se aquietou tudo. E começando a expender as ordens, para que cada um fizesse o que ao seu ofício tocava foi servido [?] observado com toda pontualidade.⁶¹

Logo após essa introdução, o Governador passa a tratar da questão da justiça. Refere-se, então, ao Tribunal da Relação: “Na Relação se despacha com mais horas que o Regimento manda com poucos feitos: porque todos andam correntes sem demora alguma, nem prejuízo das partes.” Esse tribunal servia de corte de apelação e era de importância essencial na Colônia, “sobretudo porque a soberania do rei era fundamentada na teórica delegação divina da aplicação da justiça, definindo-se a primazia do Estado sobre o direito, do rei sobre a lei.”⁶² A princípio, portanto, parece que o Governador constata o ótimo funcionamento de tal tribunal. Entretanto, em seguida, observa ao Rei os danos que decorriam das licenças concedidas pelo monarca para o casamento dos ministros da Relação, pois assim tornavam-se parentes de gente da terra e ficavam suspeitos. Depois refere-se às contendas e demandas pelos privilégios, que levavam as fazendas à isenção de tributos. O missivista adverte a Sua Majestade de que deveria escolher ministros mais velhos para essa Relação, “porque é mais apartada da corte, e devem os ministros dela parecerem sisudos e capazes de

⁶¹ AHU, caixa 29, doc. 3652.

⁶² VAINFAS (Dir.). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*, p. 563. Parece pertinente matizar essa redução do direito português ao direito absoluto do rei em legislar em matérias de razão do Estado. Em Portugal, no período que estudamos, vigorava a noção tradicional de uma jurisprudência paralela à vontade da Coroa, constituindo-se a noção da legitimidade do controle jurídico do poder central do rei pelos tribunais e, por isso, também a idéia muito difundida que o rei não podia governar sem o conselho dos juristas.

poderem mostrar que vêm feitos por Vossa Majestade dando exemplo aos moradores com sua prudência, e não dando escândalos.” Mais uma vez, menciona-se a importância da imagem das autoridades da Bahia. A carta trata, ainda, da situação dos terços dos militares e da Câmara. O autor termina reafirmando a quietude da terra e o sossego do governo. Não é objetivo deste trabalho confirmar ou questionar a verdade desse documento, mas é interessante observar que ele produz uma imagem bastante apaziguadora da Colônia. Essa imagem contrasta com os relatos dos viajantes, com o ofício cuja autoria não pudemos determinar, com a carta de Antônio de Couros Carneiro e até com a postura mais cautelosa do Conselho Ultramarino na consulta referida. A hipótese do alto grau de violência na Colônia parece bastante verossímil, se considerarmos a recorrência de sua presença nos documentos consultados. Sociedade em que os colonos portugueses podiam almejar estabelecer-se em condições melhores que na Metrópole e, por esse motivo, palco de disputas mais acirradas pelo poder, a Bahia, que além disso tinha na escravidão o seu principal pilar econômico, era simultaneamente estratificada e violenta. É significativa a imagem que La Barbinais usa para descrever a América Portuguesa:

Que vem a ser o Brasil, com efeito? Indaga o navegante francês. Um covil de ladrões e assassinos, onde não há nenhuma subordinação e obediência. O operário com a adaga e a espada insulta o homem de posição e trata-o de igual para igual, porque ali são todos iguais na cor do rosto.⁶³

A desobediência e o desrespeito à hierarquia tornavam a Colônia um local de insegurança e conseqüentemente colocavam em risco o projeto expansionista português. Daí a importância de tornar mais efetiva e menos questionável a sociedade hierárquica da América Portuguesa.

⁶³ LA BARBINAIS *apud* TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 365-366. A passagem lembra uma estrofe do famoso soneto atribuído a Gregório de Matos: “Muitos Mulatos desavergonhados,/Trazidos pelos pés os homens nobres,/Posta nas palmas toda a picardia.” MATOS. *Crônica do viver baiano seiscentista*, vol. 1, p. 3.

Neste capítulo procuraremos traçar um painel do que foi a sociedade baiana do século XVII. Começaremos por apresentar a fundamentação política dessa sociedade, como parte do projeto expansionista português. Em seguida, trataremos dos conflitos que marcaram essa sociedade, seus agentes e suas causas. No segundo capítulo, tentaremos ver criticamente o papel da Igreja nesse quadro social conflituoso, bem como as contestações e/ou heresias em relação ao poder local. Nele trataremos, ainda, do caráter disciplinador do discurso de evangelização no painel traçado.

1.1 Uma colônia portuguesa na América

Um documento da Biblioteca da Ajuda traz uma relação de argumentos que poderiam ser usados por Sua Majestade, em carta a ser enviada ao Papa, pedindo que se declarassem mártires os jesuítas que, liderados pelo padre Inácio de Azevedo, haviam sido mortos por calvinistas franceses em 1570.⁶⁴ Entre os argumentos relacionados, destacamos os seguintes:

Que foi o martírio dos 40 um dos mais insignes triunfos que alcançou a fé católica contra os hereges calvinistas.

E tão notório, que logo desde o tempo que sucedeu foram pintados os 40 soldados de Cristo com Lauréolas e palmas não só nas igrejas da Companhia dando-lhe culto público e celebrando a sua festa aos 25 de Julho, vendo e consentindo os ordinários, e Inquisidores de Portugal [...].

Porque São Francisco de Borja, [ileg.] geral da Companhia proibiu fazerem-se por eles sufrágios, que se costumam fazer pelos defuntos. E Santa Tereza canonizada no ano 1[?]22 disse a três confessores seus vira [ileg.] como mártires os 40 no mesmo ponto em que alcançaram o triunfo; esta revelação se examinou pela reta, e sagrada Congregação dos Ritos e como certa se ofereceu ao Sumo Pontífice o qual declarou nas lições da Santa fora excelente no espírito de profecia. E foi opinião constante que o São Pio 5 na Bula *Cum indefesso* passada no ano de 1571 dizendo que alguns da Companhia derramaram o sangue pela fé de Cristo, falava destes 40 mártires, que ele tinha mandado para o Brasil.

Pode também representar-se a Sua Santidade que não declarando os 40 por verdadeiros Mártires se dará ocasião aos hereges de condenar a tantos Prelados da Igreja e Inquisidores que pedem a

⁶⁴ BA, 54-XIII-16, n.164. A morte dos quarenta jesuítas é relatada por Simão de Vasconcelos na *Crônica da Companhia de Jesus*, vol. 2, p. 158-176.

declaração com toda a instância: E que será escândalo para os neófitos principalmente do Brasil não serem declarados por Mártires os que se propuseram como [ileg.] os Pregadores do Evangelho podendo imaginar, que assim como nesta proposição os enganares poderão enganar também na dos mistérios da fé.⁶⁵

Como se percebe no documento, o responsável pelo envio dos jesuítas foi o Papa Pio V e quem deveria pedir a declaração de mártires era o Rei português. Evidencia-se no texto a importância das devoções católicas, como se revela no culto aos supostos mártires, antes mesmo da declaração papal. Dois argumentos não transcritos tratavam exatamente desse aspecto. Em seguida, temos o respaldo de dois santos da Igreja e um papa, usados como argumentos de autoridade. Por último, mas não menos importante, a ameaça de que os “hereges” pudessem constatar a contradição ou o desacordo entre os membros da Igreja e, além disso, o escândalo diante dos recém-convertidos do Brasil, que poderiam, diante disso, duvidar da verdade dos mistérios da fé católica. A conversão do gentio era a justificativa de todo o projeto de expansão marítima de Portugal, daí a importância de assegurar as condições de manutenção da fé há tão pouco tempo recebida; afinal, a desconfiança em relação à crença católica poderia significar uma ameaça ao próprio Império português.

A ligação entre Estado e Igreja no projeto de expansão marítima de Portugal era fato. Os empreendimentos ultramarinos portugueses tinham alcançado o *status* de Cruzada, através de duas bulas papais.⁶⁶ A expansão da Fé e a do Império não podiam ser separadas. Desde a chegada dos portugueses à América, a missão catequizadora foi apresentada como a mais importante tarefa dos portugueses no novo continente.⁶⁷ E foi ainda essa a razão da vinda dos jesuítas com o primeiro Governador Geral em 1549. Para Manuel da Nóbrega, que chefiava os jesuítas que vieram com Tomé de Souza,

⁶⁵ BA, 54-XIII-16, n. 164.

⁶⁶ Cf. WEHLING. *Formação do Brasil colonial*, p. 38.

⁶⁷ Cf. CAMINHA. *Carta a el-rei dom Manuel sobre o achamento do Brasil*.

“cabia à Europa-Metrópole resgatar os americanos do mundo da perdição e pecado em que viviam, corrigindo-o. A catequese era o veículo da função salvacionista metropolitana.”⁶⁸ Essa razão torna mártires os quarenta jesuítas mortos. No relato que Simão de Vasconcelos faz do fato, ele nos conta que, na verdade, foram trinta e nove os jesuítas mortos. Um foi confundido com o cozinheiro e escapou para contar a história. Mas houve um rapaz que, embora não sendo jesuíta, foi confundido como tal pelos franceses e aceitou a morte passivamente, por isso foi incluído no número dos quarenta, pois assim formavam um “número perfeito”.⁶⁹ Vê-se nessa narração um dos detalhes da construção do “milagre”. Numa batalha, quem tem mais baixas perde. Aqui, ao contrário, embora tenham morrido mais portugueses, eles saem como vencedores. Essa inversão é possível exatamente pela presença dos jesuítas e pelo fundamento da expansão portuguesa: arrebanhar mais almas para o Catolicismo. Assim, como o Reino do Senhor não é deste mundo e como a história humana é a história da salvação, os jesuítas morreram felizes, pois estavam apenas reduzindo seus anos de sofrimento na Terra e ganhando as palmas da vitória no Céu. Isso não significava o fim da empresa ultramarina nem a diminuição dos frutos produzidos, pelo contrário, com o martírio dos quarenta, mais fortalecidos saíam a Igreja e o Estado português, mais intercessores teriam no céu para ajudá-los no seu projeto comum de expansão da fé.

O papel central da religiosidade na América Portuguesa partia de uma indistinção entre o político e o teológico. Numa consulta do Conselho Ultramarino, datada de 18 de janeiro de 1681, sobre as esmolas dadas aos vigários das freguesias de Pirajá e Pitanga, aparece mais uma vez o tema da precedência da Igreja nas questões coloniais. Os dois vigários solicitavam esmolas para obras nas respectivas igrejas, que se encontravam arruinadas. Embora o procurador da Fazenda tivesse respondido que

⁶⁸ SOUZA. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 77.

⁶⁹ VASCONCELOS. *Crônica da Companhia de Jesus*, vol.2, p.174.

todas as igrejas do Brasil tinham ordinária da Fazenda Real para cobrir suas necessidades e sugerisse que essas ordinárias estivessem sendo usadas para outros fins, o Conselho dá um parecer favorável à ajuda: “Contudo como a Fazenda Real estava primeiro obrigada a Igrejas que a tudo lhe parecia que se deviam haver por boas estas despesas.”⁷⁰

Apesar dos conflitos entre Estado e Igreja, vigorava em Portugal no século XVII uma teologia política católica de origem muito antiga. Em seu livro *Cristianismo primitivo e paideia grega*, Werner Jaeger mostra como a religião cristã, cuja origem estava ligada aos judeus, cedo assumiu um traço universal que derivava da cultura helenística.⁷¹ Ao analisar um documento muito antigo do Cristianismo, a carta de Clemente, Bispo de Roma, para os coríntios, escrita na última década do século primeiro, Jaeger constata que o autor aponta os efeitos trágicos da luta de partidos e da desobediência no seio da Igreja Cristã, opondo-os aos benefícios da concórdia, tema constante na *pólis* grega, e da obediência.

O tema da concórdia já havia sido tratado por um outro cristão, Paulo, também numa carta aos coríntios. Naquela ocasião, Paulo usara uma história, cuja origem estava ligada a uma declamação de um sofista grego. Tratava-se da disputa entre as várias partes do corpo humano, que terminava com a constatação de que elas compunham um mesmo corpo e só assim podiam continuar a viver. Clemente vai além da idéia do organismo humano e refere-se “à ordem cósmica de todas as coisas como princípio fundamental estabelecido pela vontade de Deus criador, como um modelo visível para a vida humana e a cooperação pacífica.”⁷² Segundo Jaeger, o autor serve-se de uma fonte estóica para fazer o elogio da concórdia, que nos remete novamente à ordem cósmica:

⁷⁰ AHU, caixa 24, doc. 2973.

⁷¹ JAEGER. *Cristianismo primitivo e paideia grega*, p. 14-16.

⁷² JAEGER. *Cristianismo primitivo e paideia grega*, p. 29.

Essa fonte era um entusiástico elogio da paz e da harmonia como o senhor que governa toda a natureza, a começar pelo dia e a noite e os movimentos ordeiros dos corpos celestes e estendendo-se às criaturas mais pequenas como as formigas e as abelhas, com a sua maravilhosa comunidade social.⁷³

Em meio às disputas internas do Cristianismo, Clemente percebe que “a religião cristã, se quiser formar uma verdadeira comunidade, requer uma disciplina interna semelhante à dos cidadãos de um Estado bem organizado, permeado por um espírito comum a todos.”⁷⁴ Clemente dá, então, uma fundamentação filosófica à fábula contada por Paulo e transfere a explicação da vida no corpo humano para a vida do universo. A harmonia e a concórdia das partes do corpo é uma forma de subordinação à necessidade de preservar o corpo inteiro, agora entendido também politicamente. Clemente precisava dessa harmonia “para o seu objetivo de estabelecer firmemente na Igreja, que crescia rapidamente, o ideal de um *ordo Christianus*, que atribui a cada membro desta comunidade o seu próprio lugar e maneira de cooperar segundo a sua capacidade.”⁷⁵ O modelo do corpo usado por Clemente traz imediatamente a concepção de uma sociedade hierarquizada. As partes do corpo são diferentes e têm funções diferentes. A harmonia e concórdia dependem de que cada uma delas desempenhe bem sua função e não se exceda. A busca do bem comum, que era o supremo mandamento da virtude cívica grega clássica, passa a ser também ponto essencial da virtude cristã.⁷⁶ À idéia mística que tem a concepção da igreja como um organismo em Paulo, Clemente acrescenta a sabedoria da experiência política dos gregos e sua especulação filosófica. Além disso, antecipa o método usado posteriormente pelos padres da Igreja de aliar a autoridade bíblica à argumentação racional.⁷⁷

⁷³ JAEGER. *Cristianismo primitivo e paideia grega*, p. 30-31.

⁷⁴ JAEGER. *Cristianismo primitivo e paideia grega*, p. 32.

⁷⁵ JAEGER. *Cristianismo primitivo e paideia grega*, p. 38.

⁷⁶ Cf. JAEGER. *Cristianismo primitivo e paideia grega*, p. 40.

⁷⁷ Cf. JAEGER. *Cristianismo primitivo e paideia grega*, p. 37, nota 14.

Durante a Idade Média, esse método foi corroborado de forma especialmente bem sucedida por São Tomás de Aquino, que reforçou a ligação entre o pensamento teológico cristão e a filosofia grega, acentuando aspectos racionalistas na sua concepção cristã do mundo. Os ensinamentos tomistas, que subordinavam a filosofia à teologia, acabaram se tornando a doutrina oficial do catolicismo.⁷⁸ Esses ensinamentos estavam na base da idéia de uma sociedade hierarquizada, formada por três diferentes ordens ou estados, que se complementavam: “Enquanto o rei governava como cabeça do organismo político, a nobreza era os braços que o defendiam, o clero, o coração que guardava sua alma, e o povo, o que lhe fornecia energia e sustento para a sobrevivência.”⁷⁹ Huizinga mostra que a noção de ordem na Idade Média não era absolutamente fixa, mas indica o que lhe dava unidade:

O que, no pensamento medieval, estabelecia a unidade nestes tão diferentes significados da palavra era a convicção de que cada um destes grupos representava uma instituição divina, um elemento do organismo da criação emanando da vontade de Deus, constituindo uma entidade real, e sendo, no fundo, tão venerável como a hierarquia angélica.⁸⁰

O caráter sagrado das diferentes ordens conduzia a uma concepção estática da organização social. A hierarquia era considerada como decorrência da lei natural de Deus. Essa lei divina definiu uma ética no sistema moral cristão. Tomás de Aquino, também nesse caso, reconciliou a ética aristotélica com a ética cristã:

Em Aristóteles, é a razão que estabelece o fim da ação e o critério pelo qual as ações devem ser julgadas; de acordo com a Bíblia, o critério é estabelecido pela lei. Mas não há conflito, porque a lei é um produto da razão. Os legisladores humanos, a comunidade ou seus delegados, usam a sua razão para conceber leis para o bem geral dos estados individuais. Mas o mundo no seu todo é governado pela razão de Deus.⁸¹

⁷⁸ Cf. WEHLING. *Formação do Brasil colonial*, p. 30-31.

⁷⁹ SCHWARTZ. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*, p. 210. O autor considera que esse modelo simplifica demasiadamente a organização social.

⁸⁰ HUIZINGA. *O declínio da Idade Média*, p. 58-59.

⁸¹ KENNY. *História concisa da Filosofia ocidental*, p. 198.

Diante disso, entende-se que os juristas do direito canônico elaborassem leis positivas, sempre respaldadas na lei natural, que visavam à manutenção do bem comum, pois sem elas os homens viveriam numa total confusão: “Por auto interesse, segundo os mesmos juristas, os homens abrem mão de sua liberdade natural em função das limitações da lei positiva – fazem-no movidos a criar alguma autoridade pública cuja tarefa é manter e promover o bem comum.”⁸² É assim que se estabelece o contrato entre os súditos e o soberano: este se torna responsável pela manutenção do bem comum e aqueles abrem mão de sua liberdade natural e se submetem ao rei.

Essa mesma concepção fundamentava o pensamento político dos séculos XVI e XVII em Portugal e conseqüentemente na Colônia. Esse pensamento comungava da idéia de que a política tinha como objetivo

a busca do bem comum através da disposição da sociedade em uma organização hierárquica que incentivava a complementaridade e o equilíbrio enquanto controlava a competição e o conflito. No século XVI, Estado e sociedade eram inseparáveis em termos teóricos; o primeiro representava a ordenação da segunda e tinha um papel fundamental no controle e regulamentação do relacionamento entre os grupos.⁸³

As fronteiras entre o público e o privado ou entre o civil e o religioso não se colocam nesse quadro. O modelo que tem o Rei como cabeça do corpo místico do Estado propõe e encena a subordinação das partes ao bem comum. Todavia, na prática, essa subordinação não significava passividade ou ausência de conflito.

A aplicação desse modelo pode ser entendida a partir de um assento tomado na Câmara da Bahia:

Aos vinte e quatro dias do mês de Novembro de 1651 anos, nesta cidade de Salvador Bahia de Todos os Santos, na casa da Câmara e sendo em mesa dela os juizes ordinários Jorge de Araújo de Goes e André Cavallo de Carvalho e os vereadores Sebastião da Rocha Pita e Dom Pedro da Sá de Melo e o procurador do concelho Pedro Leitão Arnosa e juiz do povo e mesteres, juntos na casa da dita Câmara os

⁸² HANSEN. *A sátira e o engenho*, p. 211.

⁸³ SCHWARTZ. *Segredos internos*, p. 210.

três estados desta república, clero, nobreza e povo, que acudiram a ela ao som de campã tangida pelos ditos juizes e vereadores, foi mandado a mim escrivão lesse a todos a nova lei de Sua Majestade (que Deus guarde), passada em 6 de Junho deste ano corrente pela qual declara as patacas que hão de correr em seus reinos e senhorios e proíbe as da fundição do povo, assim a antiga como a nova, ordenando que vão ao Reino para nele se fundirem, a qual eu, escrivão, li em voz alta e inteligível, que de todos foi bem entendida e li juntamente outra carta do mesmo senhor, escrita ao senhor Conde de Castel Melhor, governador e capitão deste Estado, firmada de sua real mão, pela qual lhe ordena mande publicar logo a dita lei e dá-la execução, permitindo contudo no fim dela que, por os danos dos povos serem menores, pudessem as patacas, digo, as partes contratar com as ditas patacas proibidas pelo preço que contratassem entre si, sem que por isso ficassem incorrendo em pena alguma.⁸⁴

O documento continua com a constatação, pelos que estavam ali reunidos, “dos grandes danos e inconvenientes” que se seguiriam da execução da dita lei, “por cessar de todo o comércio e não haver com que se possa acudir aos sustentos dos presídios e de todos os particulares, de que tinha resultado neste povo grandíssima perturbação a qual se temia cada dia ser maior.” Em seguida ponderam “as impossibilidades de poderem ir ao Reino as ditas patacas para lá se acudirem de fundir”, os riscos representados pelo mar e pelos corsários. Lembram, então, que o Rei havia aprovado a instalação de fundições em Évora e no Porto, pelos perigos representados por cinquenta léguas de terra no transporte das patacas, para que não padecessem seus vassallos dano algum. Diante disso, votam pela apresentação, ao Governador do Estado do Brasil, de uma proposta de ordem de construção de “uma casa de fundição do nome de Sua Majestade (Deus guarde) para nela se irem fundindo as ditas patacas proibidas.”

O documento permite, por um lado, perceber como o Rei, cabeça do corpo político do Estado, é o responsável pela formulação, divulgação e aplicação da lei. Além disso, mostra como o soberano escuta os seus súditos, sejam eles de que ordem forem, nobreza, clero ou povo. Era consensual a idéia de que qualquer súdito, independentemente de seu estamento, poderia escrever diretamente ao Rei. Não é esse o

⁸⁴ AHU, caixa 12, doc. 1465.

caso, pois estão reunidos os representantes das três ordens mais a Câmara, vereadores e juízes. Por outro lado, o documento permite a constatação da existência de um sério conflito. A questão da moeda era fundamental para a manutenção da soberania do Estado português, talvez por isso o Rei proibisse a fundição de patacas na América Portuguesa. A falta da moeda, entretanto, impossibilitava o comércio e dificultava enormemente a vida na Colônia. Os súditos, então, reafirmam sua fidelidade ao Rei, mas, ao mesmo tempo, a partir do que ocorreu em relação a Évora e ao Porto, afirmam que, como súditos, também não mereciam sofrer danos que pudessem ser evitados. Além disso, alertam para a “grandíssima perturbação” que essa situação causava à Colônia e para o perigo de que tal perturbação aumentasse.

O modelo da concórdia e da submissão dos membros em relação à cabeça tinha limites. Basta lembrar aqui a Restauração de Portugal, após o domínio da Península Ibérica pelos reis castelhanos durante o período de 1580 a 1640. Naquela ocasião, a participação do clero foi fundamental. Em seus sermões os pregadores de então não deixaram de referir a tirania dos reis espanhóis, enquanto apelavam para a subida ao trono de um Rei autenticamente português, que fosse justo e agisse como pai e senhor.⁸⁵ É preciso lembrar que os padres em nenhum momento tinham como objetivo fazer uma revolução, ao contrário, preocuparam-se com esclarecer a legitimidade do desejo de um Rei português, lembrando que o poder do Rei é dado pelo povo, que faz com o soberano um pacto de sujeição, enquanto este se compromete a agir com justiça e liberalidade em relação aos seus vassallos. No caso dos reis espanhóis, os sermonistas foram unânimes em considerá-los usurpadores do trono português e tiranos injustos, daí a legitimidade da Restauração.

⁸⁵ João Francisco Marques trata desse assunto exaustivamente em *A parenética portuguesa e a Restauração 1640-1668*.

Esses padres, apoiados no pensamento de São Tomás de Aquino, não perdiam de vista que o Estado deveria ter como objetivo realizar o bem comum, assim os cidadãos deveriam por vezes fazer sacrifícios pelo bem da pátria. Mas é importante lembrar que, naquela sociedade,

*o Estado não é uma entidade distinta, transcendente aos cidadãos; e o bem comum não é o bem desta entidade, ao serviço da qual os indivíduos estariam ordenados como meios em vista de um fim. O bem comum é o bem das pessoas que vivem em comunidade; daí que o bem de todos seja o bem de cada um. Todavia, para além deste bem comum a todos, os interesses particulares das pessoas podem ser e são muitas vezes divergentes; pertence então ao Estado conciliá-los segundo as regras da justiça.*⁸⁶

O Estado, como mediador dos conflitos gerados pelos interesses individuais, tem na figura do Rei o responsável pela justiça, “virtude que nos leva a dar a cada um o que lhe é devido, quer dizer, a respeitar, nas nossas relações com outrem, o que é justo, o direito de outrem.”⁸⁷ No Antigo Regime, o Rei é a cabeça do Estado, ele o encarna, ele é o responsável por “dar a cada um o que merece”. Trata-se de uma forma de organização do Estado altamente centralizadora, cuja unidade é condição central de sobrevivência. Não é de estranhar que Tomás de Aquino tenha eleito como melhor forma de governo a monarquia, exatamente por ela assegurar melhor a unidade. Isso não significa de nenhum modo que o povo não intervenha no sistema. Na moral política tomista, o povo pode inclusive tirar o Rei de seu trono, no caso de ele tornar-se um tirano. É exatamente esse o argumento dos padres jesuítas quando da Restauração portuguesa.

No Antigo Regime português, a centralidade política do Rei correspondia também à centralidade religiosa. O padroado régio dava ao Rei o direito de “indicar religiosos para o exercício das funções eclesiásticas”⁸⁸, inclusive nas possessões ultramarinas. Essa mistura entre o civil e o religioso dá uma importância central à

⁸⁶ STEENBERGHEN. *O tomismo*, p. 145. (Grifos do autor.)

⁸⁷ STEENBERGHEN. *O tomismo*, p. 145.

⁸⁸ VAINFAS (Dir.). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*, p. 466.

religiosidade na Colônia. Uma consulta do Conselho Ultramarino permite-nos constatar essa importância.

Os oficiais da Câmara da Cidade da Bahia, em carta de 20 de julho deste presente ano, dão conta a Vossa Majestade que na aflição com que a todos punha a peste que deu naquela cidade obrigara a todos a que não só evitassem [?] dos remédios na [ileg.], senão que também solicitassem a Misericórdia e piedade divina, por todos os meios que a pudessem mover, a levantar castigo tão rigoroso; que assentaram com parecer do Marquês das Minas Governador e Capitão-Geral daquele Estado, cuja piedade, zelo e liberalidade resplandecera naquela ocasião com grande lustre, e dos cidadãos e Povo, que foi chamado, [ileg.] por protetor, e Padroeiro da cidade ao brioso Apóstolo do Oriente São Francisco Xavier, para naquela cidade em outras ocasiões que se podem oferecer, alcance de Deus, para ela e seus moradores, aqueles favores e mercês, que para outras, e o semelhante caso se impetrou, com voto e promessa de que todos os anos em dez de maio, dia em que se fizera acórdão, se lhe faça festa com Procissão; E porque os seus votos e promessas não tinham validade, sem a aprovação de Vossa Majestade, Pelo que pediam que atendendo Vossa Majestade a tão justa e piedosa causa mandasse passar provisão para [ileg.] cumprimento ao acórdão, e voto, e se faça a despesa à custa do Concelho que para o cumprirem era necessário, e que assim o esperavam da piedade e grandeza de Vossa Majestade. [...]

Lisboa, 13 de Novembro de 1686.⁸⁹

Alguns aspectos chamam de imediato a nossa atenção no documento.

Primeiramente, a peste que assolava a população da Bahia foi considerada como um castigo de Deus. Embora não esteja explícito no documento, conclui-se que esse castigo deveria ter sido motivado por pecados cometidos, certamente, pelos moradores da cidade da Bahia, pois, sendo Deus justo, não mandaria desgraça tão grande a um povo que não a merecesse. Nota-se depois a necessidade de se aplacar a cólera divina através da intercessão de São Francisco Xavier, que, sendo Apóstolo do Oriente, conhecia bem as dificuldades inerentes à atividade de colonização. É notável também a necessidade da aprovação de Sua Majestade para que valesse o acordo entre os moradores da Bahia e São Francisco: por um lado, os moradores fariam uma festa e procissão em louvor do Santo todos os anos, no dia 10 de maio; por outro, São Francisco Xavier teria o

⁸⁹ AHU, caixa 28, doc. 3439.

compromisso de interceder em favor da Bahia diante de Deus. Para o cumprimento da promessa, eram necessários recursos financeiros, daí a expedição de provisões. Todas as autoridades envolvidas no processo reconheceram o valor da causa: os oficiais da Câmara, em nome dos moradores, fizeram a promessa da procissão anual e pediram provisão; o Governador, com “piedade, zelo e liberalidade”, deu um parecer positivo para a solicitação; o Procurador da Fazenda achou digno de aprovação eleger-se São Francisco Xavier como padroeiro da cidade. O Rei, é claro, não os decepcionou e, com sua habitual “piedade e grandeza”, fez aos oficiais a mercê de confirmar o Apóstolo do Oriente como padroeiro da Bahia, mandando passar provisão para as despesas com as festas e procissões.⁹⁰

Parece ficar evidenciada, assim, a posição central que a religião ocupa na vida colonial. Os males que caíam sobre os colonos tinham uma origem sobrenatural, explicada pelas concepções católicas do pecado e do medo. Só teoricamente poder-se-ia separar aqui a política e a religião, pois, se o Reino é uma instituição política, ele sofre conseqüências da conduta moral dos vassalos. Assim, misturam-se política e moral católica.

Não só na Colônia, também na Metrópole a religiosidade ocupava um lugar central na mentalidade da época. E, em situações de risco, mais se acentuava a atmosfera de religiosidade e misticismo. Assim, durante a guerra da Restauração de Portugal, numa carta-circular enviada, em 13 de Julho de 1643, à Câmara do Porto, D. João IV anuncia a sua próxima partida para a fronteira do Alentejo e apela para a necessidade de se fazerem preces, pois:

para se conseguirem os efeitos que se pretendem, será o mais eficaz meio recorrer a Deus nosso senhor, encomendando-lhe muito particularmente os sucessos delas, me pareceu mandar-vos dar conta, para que tendo entendido, procureis que com as maiores demonstrações, que for possível, se disponham todos os moradores

⁹⁰ Cf. AHU, caixa 28, doc. 3440.

dessa comarca, a pedir a Deus nosso senhor, o bom sucesso desta jornada; para o que vos ajudareis das pessoas religiosas e eclesiásticas, a que por outra via mando encarregar se hajam neste particular com o zelo que me prometo de tão bons e leais vassallos; ordenando a esse fim em suas comunidades particulares orações.⁹¹

As orações, entretanto, deviam vir acompanhadas de mortificação e conversão moral, como lembravam os sermonistas.⁹² Vinculavam-se, assim, política, religião e moral. Esse vínculo derivava de uma visão de mundo em que havia uma “identidade visceral entre o cidadão e o crente”⁹³. Ser português e cristão católico eram predicados que deveriam equivaler-se. Assim, o redator do *Mercúrio Português*, ao noticiar a prisão de dois portugueses que haviam traído a Pátria, comenta que “a experiência tem mostrado que descobre Deus tudo o que é contra Portugal.”⁹⁴ Deus era a justificativa primeira da independência de Portugal e também de seu império.

Na Colônia, o pano de fundo da unidade da fé católica recobria variados critérios de estratificação social. Russel-Wood estabelece, a partir do modelo da pirâmide, como seria a estrutura social da Bahia:

A estrutura social da Bahia tinha a forma de uma pirâmide. No vértice estava um pequeno grupo composto pela nobreza de sangue, muitos dos quais descendiam dos primeiros colonizadores, formando uma parte da aristocracia rural de proprietários de fazendas. Abaixo desses estavam os altos funcionários da Coroa, os dignatários eclesiásticos e os principais cidadãos da Bahia, que gozavam de certos privilégios financeiros ou jurídicos. Os artesãos importantes e os membros das corporações de ofícios formavam a camada seguinte da sociedade. Em seguida vinham os brancos pobres e as pessoas de ascendência mista e na base da pirâmide estava uma grande quantidade de escravos.⁹⁵

⁹¹ MARQUES. *A parenética portuguesa e a Restauração*, vol. 1, p. 101-102.

⁹² Cf. MARQUES. *A parenética portuguesa e a Restauração*, vol.1, p. 165.

⁹³ Apud MARQUES. *A parenética portuguesa e a Restauração*, vol.1, p. 178, nota 347.

⁹⁴ MARQUES. *A parenética portuguesa e a Restauração*, vol.1, p. 286.

⁹⁵ RUSSEL-WOOD. *Fidalgos e filantropos*, p. 279.

O próprio autor faz a ressalva de que o modelo da pirâmide é simplista em relação à sociedade baiana, cuja estratificação social não era tão rígida assim.⁹⁶ Stuart Schwartz propõe um outro modelo para a organização social dos portugueses:

Em certa medida, o “modelo de San Gimignano”, de Laurence Stone, de uma grande base populacional da qual se erguem como torres uma série de hierarquias econômicas e sociais mais ou menos independentes, fundamentadas na terra, Igreja, lei, comércio e governo, descreve a sociedade portuguesa na época da formação do Brasil.⁹⁷

Esse autor considera que na América tenham surgido outras distinções baseadas na cultura e na cor. Salienta, ainda, que a escravidão na América Portuguesa possibilitou a ascensão de pessoas que não teriam essa chance em Portugal. Ao mesmo tempo, “desenvolveu novos princípios de hierarquia baseados na raça, aculturação e condição social.”⁹⁸

Queremos destacar, nos dois autores citados, a maior chance de mobilidade social que havia na Colônia, se comparada à Metrópole. Isso parece se dever ao fato de, em certa medida, ser aquela uma “sociedade em formação”, ou seja, “caracterizada pela configuração de fundos territoriais recém-ocupados e moldados segundo regras institucionais e padrões de sociabilidade diversos, conflituosos e indefinidos.”⁹⁹ Por um lado, essa sociedade, surgida no contexto das sociedades estamentais do Antigo Regime, herdou concepções medievais de hierarquia; por outro, ela adquiriu contornos próprios, advindos das condições de sua implementação. Marco Antônio Silveira chama a atenção para a necessidade de se estudar, especificamente no caso da América Portuguesa, os aspectos simbólicos e materiais da estratificação social. Se nas sociedades do Antigo Regime havia toda uma preocupação com o protocolo e a

⁹⁶ Cf. RUSSEL-WOOD. *Fidalgos e filantropos*, p. 280.

⁹⁷ SCHWARTZ. *Segredos internos*, p. 211.

⁹⁸ SCHWARTZ. *Segredos internos*, p. 214.

⁹⁹ SILVEIRA. Sociedade. In: ROMEIRO e BOTELHO. *Dicionário histórico das Minas Gerais*, p. 283.

precedência, na medida em que eles tinham significados simbólicos e “reforçavam a posição e as prerrogativas de cada grupo”, numa sociedade em formação, como a da Bahia do século XVII, essa preocupação era ainda maior, uma vez que a maior fluidez e flexibilidade na estratificação social acabava definindo uma disputa mais acirrada pelos recursos sociais disponíveis. O critério simbólico da honra significava o direito à precedência, tanto em relação ao lugar ocupado numa procissão, por exemplo, quanto à ocupação de um cargo na administração do Estado do Brasil, o que, por sua vez, significava acesso a recursos econômicos e poder.

Os conflitos em torno da honra e precedência parecem ter sido constantes na Bahia do século XVII, bem como as disputas em torno dos recursos sociais. João Adolfo Hansen comenta um fato ocorrido durante uma procissão de *Corpus Christi*, quando o Bispo D. Pedro da Silva não aguardou a presença dos membros da Câmara, do Governador e dos músicos da Sé para a saída da procissão. Além disso, D. Pedro teria publicamente empurrado e ameaçado de excomunhão um “homem bom”. Apesar desses desmandos, todos continuaram a seguir o cortejo da forma possível, “para se não alterar o povo”¹⁰⁰ e só depois os camaristas escreveram ao Rei reclamando do ocorrido. Diante disso Hansen pondera que:

A decisão final é política: a quebra da hierarquia não é punida imediatamente em função da mesma hierarquia. Assim, o incidente de desestabilização momentânea da ordem é, pela mesma prudência e dissimulação políticas, absorvido na mesma ordem, em função de um bem maior, que é o bem comum da República.¹⁰¹

O fato é exemplar em relação à manutenção da ordem na Colônia. Nessa sociedade hierarquizada, mas ainda bastante fluida se comparada à da Metrópole, a disputa por melhores lugares na hierarquia social e pela posse dos recursos sociais parece ter levado

¹⁰⁰ HANSEN. *A sátira e o engenho*, p. 94.

¹⁰¹ HANSEN. *A sátira e o engenho*, p. 95.

à presença cotidiana do conflito e da violência. Manter a ordem nessas condições era algo muito difícil e resultava, no máximo, num equilíbrio provisório e instável.

Nenhuma das ordens que formavam essa sociedade hierarquizada, ou das pessoas que as compunham, poderia se sentir muito segura de seu lugar ou privilégios na estratificação social. E embora juridicamente a sociedade fosse dividida em clero, nobreza e povo, a relativa indefinição da estratificação social na América Portuguesa parece ter provocado inúmeros conflitos:

No Brasil colonial, a despeito de existir apenas uma nobreza de fato, representada pelos senhores de engenho ou “os homens bons” das câmaras municipais nas diferentes capitanias foram freqüentes as disputas entre os membros das três ordens em torno de honrarias ou poder, conseqüentes à estratificação.¹⁰²

Stuart Schwartz enumera os meios que os senhores de engenho usavam para alcançar seus objetivos: amizade, parentesco, favor e violência.¹⁰³ O poder exercido por esses senhores pode ser definido como patriarcal. O patriarcalismo, no contexto da América Portuguesa, além de representar a superioridade do homem no domínio familiar, “engloba também o seu domínio sobre os escravos, os dependentes e a política.”¹⁰⁴ Em relação ao senhor, a postura da mulher, filhos, escravos e agregados devia ser de obediência. A extensão desse poder ao espaço político confirma aquela indistinção entre público e privado a que já nos referimos. Também a indistinção entre o sagrado e o profano fica mais evidenciada, pois superpõem-se nesse lugar do poder paternalista as imagens de Deus, do Rei e do senhor, que “agiam de maneira idêntica: como um pai que protege, resolve os problemas, dá o sustento financeiro, ampara e finalmente manda em tudo.”¹⁰⁵

¹⁰² WHELING. *Formação do Brasil colonial*, p. 232-233.

¹⁰³ Cf. SCHWARTZ. *Segredos internos*, p. 237.

¹⁰⁴ VAINFAS (Dir.). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*, p. 470.

¹⁰⁵ HOORNAERT. *História da Igreja no Brasil*, p. 38.

A obediência devida àquele que detém o poder é pressuposto no Estado do Antigo Regime e se reflete na obediência e deferência devidas àquele que é superior na hierarquia social. A organização eclesiástica e as ordens religiosas supõem a mesma obediência. Vejamos, como exemplo, o que o padre Manuel Bernardes escreve sobre o assunto: “que o Religioso para com o seu Superior, deve portar-se como o animalzinho de carga a respeito de seu dono, levando a carga que lhe puserem, e caminhando quando, e para onde o guiarem.”¹⁰⁶ Se isso parece absurdo para nós, em pleno século XXI, não o era certamente para o padre Manuel Bernardes, homem do século XVII, que, no capítulo de onde foi tirado o trecho acima, procura demonstrar que o estado religioso era o caminho mais direito e seguro para a salvação.¹⁰⁷ Naquele tempo, o modelo de perfeição por excelência era Jesus Cristo, que se caracteriza principalmente por sua obediência, por cumprir a vontade de Deus e por negar o mundo.¹⁰⁸ Vale lembrar aqui que Lúcifer, o príncipe dos demônios, havia sido um anjo pleno de perfeição, até se rebelar contra Deus. Da perspectiva católica da época, seu erro foi enfrentar Deus, seu pecado de cobiça consistiu no desejo de ser semelhante a Ele.¹⁰⁹ A sua rebelião, segundo a Igreja, significou a não aceitação de si mesmo, ou seja, da sua inferioridade em relação a Deus. Sua atitude representou uma ameaça à ordem estabelecida. Sendo Deus o princípio ordenador do mundo, era protetor da fidelidade, e Lúcifer, um anjo infiel. A hierarquia era, como vimos anteriormente, decorrência da lei natural de Deus e, como tal, não devia ser questionada. A noção de livre arbítrio, diante dessa lei natural, é entendida como subordinação ao bem comum.

Assim como entre Deus e os homens, o que ligava o Rei aos súditos e os senhores aos seus servidores eram o amor e a amizade. O historiador português Pedro

¹⁰⁶ BERNARDES. *Os últimos fins do homem*, p. 166.

¹⁰⁷ Trata-se do assunto do capítulo que vai da página 156 a 193 da obra citada na nota anterior.

¹⁰⁸ BELTRÁN. *La oratoria sagrada de la época del barroco*, p. 330-331.

¹⁰⁹ Cf. BELTRÁN. *La oratoria sagrada de la época del barroco*, p. 240-242.

Cardim chama a atenção para o significado do amor e da amizade na cultura política no mundo ibérico dos séculos XVI e XVII.¹¹⁰ Segundo o autor, no início da Modernidade, muitos teólogos debruçaram-se sobre o tema do amor e da amizade, apresentando-o “como uma propriedade natural dos homens, como uma inclinação inata para a colaboração e para a entre-ajuda.” Essa tendência natural, ainda segundo os teólogos da época, pautava as relações do homem consigo mesmo, com Deus, com os familiares e com os outros homens de sua comunidade, “trabalhando em conjunto para atingir uma mesma finalidade: o ‘bem comum’”¹¹¹. Mas também no campo jurídico a mesma concepção do amor e da amizade valorizou o afeto como fator de coesão social. Da mesma forma, no Direito Canônico houve o elogio consensual da resolução amigável de conflitos. Pedro Cardim lembra que “no processo formativo de muitos sacerdotes um dos momentos mais importantes consistia na aprendizagem da arte de reconciliar inimigos, de ‘fazer amizades’ – como então se dizia – entre os que se queriam mal.”¹¹² O afeto pode ser visto, então, como fator de mediação de conflitos naquela sociedade, pois “gerava uma troca constante de serviços e de dádivas amigáveis, encaradas como a prova pública e ritualizada da benevolência que existia entre cada uma das partes.”¹¹³

Na relação entre o Rei e seus súditos, o afeto era também um dos mediadores. Entre os principais deveres do Rei estavam a manutenção da justiça e da religião:

Daí o rigor no cuidado de o Monarca dever orientar a sua conduta conforme as exigências da virtude, da justiça e da religião. Ser justo traduzia-se, na prática, na necessidade de respeitar o compromisso assumido com a nação: guardar as suas leis, foros e privilégios; e exercer o poder, reconhecendo o mérito, punindo os criminosos, rodeando-se dos mais capazes, sendo moderado na exigência de tributos, equitativo na distribuição de mercês, zeloso do bem comum e amante da paz e concórdia com os outros príncipes.¹¹⁴

¹¹⁰ CARDIM. Amor e amizade na cultura política dos séculos XVI e XVII, p. 21-57.

¹¹¹ CARDIM. Amor e amizade na cultura política dos séculos XVI e XVII, p. 24.

¹¹² CARDIM. Amor e amizade na cultura política dos séculos XVI e XVII, p. 29.

¹¹³ CARDIM. Amor e amizade na cultura política dos séculos XVI e XVII, p. 47.

¹¹⁴ MARQUES. *A parenética portuguesa e a Restauração*, vol. 2, p. 21.

Ora, o reconhecimento de privilégios e a distribuição de mercês estavam diretamente ligados ao reconhecimento público da honra. Diante disso, pode-se tentar entender a razão dos conflitos ligados à estratificação social. A importância da opinião pública nesse quadro é fundamental: a voz pública, de fato, “desempenhava um papel importante na sociedade brasileira, determinando os graus relativos de honra e desonra, e a afirmação pública de status em rituais cívicos ou religiosos ajudavam a criar um mapa social.”¹¹⁵ Essa voz, longe de significar autonomia crítica, assumia uma função de controle e reprodução do costume. Conflitos como o retratado no assento da Mesa de Consciência e Ordens, que se transcreve a seguir, atestam a importância dessa voz pública e suscitam dúvidas quanto à eficiência do afeto como fator de coesão social na América Portuguesa.

Dando o Bispo do Brasil conta de que na procissão de corpus a Câmara queria levar a Bandeira atrás do Pálio, e que o Governador, e Capelão-mor o queria preferir. Se consultou que a Bandeira fosse adiante, e que o Bispo em tudo precedesse ao Governador. 29 de Novembro de 1623.¹¹⁶

Embora a estratificação social na Metrópole pudesse ser mais estável, a preocupação com os privilégios e a honra também lá era razão de conflitos. Caso exemplar é o do pregador José Antônio Monteiro Bravo, autor de um sermão panegírico em louvor a São Justino. O dito sermão não chegou a ser pronunciado, porque o pregador se negou a ajoelhar-se para receber a bênção do pároco da Igreja de Nossa Senhora do Loreto, na Itália, onde deveria pregar. O sermonista não se ajoelhou porque, sendo cônego de Santo Agostinho, gozava do privilégio de receber a referida bênção de pé.¹¹⁷

¹¹⁵ SCHWARTZ. *Segredos internos*, p. 238.

¹¹⁶ BA, 51-VI-52, f. 54.

¹¹⁷ BRAVO. *Sermão do Invictíssimo Martyr São Justino*.

No estudo que fez do significado político do amor e da amizade nos séculos XVI e XVII em Portugal, Pedro Cardim demonstra como, na cultura política da época, o afeto tem um papel fundamental. Ele fundamenta desde a relação entre um senhor e seu escravo até a relação do Rei com os seus súditos. Ao se fazer rodear de bons conselheiros, aos quais ouve como amigos, o Rei cumpre uma obrigação moral e o seu governo acaba por ter um caráter plural. Como vimos, na política católica dos séculos referidos, a ordem hierárquica era natural e portanto divina, assim, quaisquer impulsos individualistas, mesmo que fossem do Rei, eram contrários à unidade do bem comum.

Se no Direito Canônico, na teologia, na parenética, nas belas letras, enfim, em vários discursos da época o afeto era fator de coesão social e a unidade do bem comum era inquestionável, na prática da América Portuguesa, entretanto, os conflitos parecem ter sido muito mais frequentes e a mediação do afeto muito mais difícil. Como bem observa João Adolfo Hansen, nesse caso não há unidade possível:

Não há, no caso, nenhuma unidade dada ou fechada de território, mas o grande sertão habitado de feras, pontilhado aqui e ali das vilas litorâneas saqueadas por piratas, queimadas por índios bravos, invadidas por hereges, desoladas pela fome e pela peste. Não há nenhuma unidade dada ou inteira de Fé, mas conflitos intermináveis de jesuítas, franciscanos, mercedários, carmelitas, dominicanos, bispos, governadores, clero secular, cristãos-novos, Coroa, coloniais, escravaria, aristocracia da terra e fidalguia dos que, tendo mão de agarrar, como no verso de Gregório de Matos, ligeiro trepam.¹¹⁸

1.2 A falta de sossego e quietação

Ao comentar a adesão do povo à aclamação de D. João IV e o sossego em que ficou toda a gente imediatamente após o ocorrido, João Francisco Marques chama a atenção para o fato de que, de acordo com “a mentalidade da época, esta quietação interpretava-se como um sinal de aprovação divina ao que se levava a efeito.”¹¹⁹ Isso era

¹¹⁸ HANSEN. *Vieira e o Brasil*, p. 200.

¹¹⁹ MARQUES, *A parenética portuguesa e a Restauração*, vol.1, p.80.

assim interpretado porque, na política católica da época, o sossego e a quietação dos vassallos era obrigação do soberano, sendo assim, a tranqüila aceitação dos súditos portugueses em relação ao novo monarca só poderia se dever à confluência entre os desígnios de Deus e os da monarquia portuguesa.

Essa obrigação do soberano em relação aos seus vassallos muitas vezes aparece referida na documentação que consultamos. Tomemos como exemplo uma consulta do Conselho Ultramarino, datada de 12 de novembro de 1681. Em duas passagens esse dever é lembrado: “Vossa Alteza era obrigado a conservar seus vassallos em paz, e com sossego” e “porque de justiça era Vossa Alteza obrigado ao sossego e quietação de seus vassallos.”¹²⁰

Entretanto, manter o sossego e a quietação parece ter sido tarefa difícilíssima na América Portuguesa. Na consulta acima referida, o Conselho Ultramarino dá parecer a uma petição de Manoel de Matos de Viveiros, médico na cidade da Bahia. O médico, dono de umas casas próximas do convento dos religiosos capuchos, resolvera nelas fazer

obras lícitas, e necessárias, com muito dispêndio, sem prejuízo de pessoa alguma, e havendo mais de quatro anos, que vivia nas ditas casas com todo sossego, fizeram os ditos religiosos temerariamente uma assuada e motim, com seus escravos, e criados; e rompendo o muro do seu convento, saíram em duas esquadras, com armas de fogo, e outras ofensivas, e invadindo as ditas casas, as começando a picar, querendo-as lançar por terra, e com efeito deixaram picada uma das colunas principais, que sustentam o edificio, com que ficou ameaçando ruína de todo ele, impedindo com armas de fogo, e pedras, às pessoas de casa, que chegaram às janelas, para que lhes não acudissem, querendo que pervessem de todo: e tendo notícia deste excesso o Mestre-de-Campo-Geral Roque da Costa Barreto, mandou um capitão com Infantaria para aquietarem o motim, que se moderou com grande trabalho, porém com graves ameaças, e instâncias na continuação, sendo os ditos Religiosos costumados a atropelar com assaltos, e motins, os procedimentos da justiça, e execução das sentenças, como fizeram na causa que trazia contra eles o Vigário da Paroquial de Nossa Sra do Desterro, publicando que lhe haviam de pôr fogo a casa, e contra o capitão Francisco Pereira de Andrade, e oficiais da justiça, e outras pessoas eclesiásticas e seculares, a quem

¹²⁰ AHU, caixa 25, doc. 3037.

recolheram no seu convento, e trataram mal de palavras, e obras, e ameaças, averiguando as suas dúvidas por suas próprias mãos, de que o Senado da Câmara por carta sua, se queixou destes excessos ao Prelado: e pedindo-se seguros, e fazendo-se protestos, aos Síndicos dos ditos Religiosos, eles largam as sindicaturas, sendo que deviam os mesmos Religiosos dar exemplo aos seculares, e mostrar toda a obediência à justiça, pois todos os eclesiásticos respondem às causas perante seus Juizes competentes: e se as ditas casas prejudicavam em alguma cousa aos ditos Religiosos, deviam requerer à justiça, e usar dos meios ordinários de direito, e não excederem com as violências e motins proibidos por ele.¹²¹

Após solicitação do Procurador, o fato foi confirmado pelo Mestre-de-Campo-Geral e, diante disso, o Conselho sugeriu que o Rei escrevesse ao provincial dos religiosos para os emendar e, caso houvesse ainda por lá algum dos religiosos que tivesse participado do motim, que fosse enviado para outros conventos.

O relato transcrito permite-nos chamar a atenção para alguns aspectos relevantes para a compreensão dos conflitos existentes na Colônia. Primeiramente queremos ressaltar a afirmação feita pelo médico de que havia “mais de quatro anos que vivia nas ditas casas com todo sossego”. Parece-nos que se trata aqui do uso de um lugar-comum, uma tópica. O médico apresenta-se como um homem de paz, um homem sossegado e, portanto, cumpridor das ordens humanas e divinas, alguém que resolve suas pendências na Justiça, contrariamente aos religiosos capuchos, que ameaçavam aqueles que com eles se metiam e resolviam “suas dúvidas por suas próprias mãos”. Isso nos leva a desconfiar de que, quando, após a Restauração, os sacerdotes pregavam a favor de D. João IV e usavam a quietação como argumento da concordância divina em relação ao novo monarca português, eles estivessem, de fato, apenas usando essa mesma tópica. Ao mesmo tempo, se os sermonistas na Metrópole, com seus sermões, elogiavam e colaboravam com a manutenção da ordem pública, na Colônia não pareciam agir de forma semelhante.

¹²¹ AHU, caixa 24, doc. 3037.

Na mesma proporção em que constrói uma imagem de si mesmo como alguém que respeita as leis, o médico, autor da petição, vai construindo uma imagem dos religiosos capuchos como elementos de desordem na Colônia, enumerando conflitos dos ditos religiosos com o vigário de Nossa Senhora do Desterro e com o capitão Francisco Pereira de Andrade, além de aludir a pendências com oficiais de justiça, outros eclesiásticos e pessoas seculares. Os conflitos, como se vê, eram numerosos e, embora o presente caso tenha sido encaminhado à Justiça, isso não significa que esse fosse o processo mais comum para a solução das desavenças, nem que ele fosse o mais eficiente.

Outro aspecto que queremos destacar refere-se ao que poderíamos chamar o perigo da repercussão do ocorrido. O peticionário lembrou que “deviam os mesmos Religiosos dar exemplo aos seculares”. Ao Mestre-de-Campo-Geral, que só deu notícia do fato dois anos depois, “parecia muito digno de alguma demonstração, para que aqueles moradores experimentassem em tudo a Real proteção”. O Procurador advertiu “que em semelhantes excessos, a demonstração mais pronta era a que dava algum exemplo para se evitarem outros”. Finalmente, o Conselho, depois de sugerir uma carta ao Provincial para que ele tratasse de emendar os frades, espera que o Rei não seja obrigado “a fazer com eles uma grande demonstração, pois sendo uns religiosos recoletos de quem se esperava a satisfação das suas obrigações, dêem tanta ocasião de perturbação aos vassalos”.¹²²

Há uma preocupação do peticionário e das autoridades envolvidas com o caráter exemplar do evento. Se no caso do médico essa preocupação pode ser considerada uma estratégia para argumentar, o fato de as autoridades referirem a

¹²² AHU, caixa 24, doc. 3037.

necessidade de demonstrar a aplicação eficiente da lei nos recorda o dever do soberano de garantir a justiça para o bem comum da República.

É de se destacar, ainda, o vocabulário bélico do autor da petição: os religiosos teriam agido temerariamente e feito “uma assuada e motim”. Eles foram acompanhados de escravos e criados, formando “duas esquadras, com armas de fogo e outras ofensivas”. Ameaçavam com armas de fogo e pedras as pessoas da casa, e pareciam querer “que perecessem de todo”. A descrição assemelha-se à de uma batalha. A ação dos religiosos é considerada um motim, ou seja, uma rebelião contra a ordem instituída. A desordem só acaba com a chegada da infantaria. Vale ressaltar aqui que a “ordem” para aqueles homens era certamente algo diferente do que é a ordem para nós hoje. Provavelmente a ordem para eles comportava um certo grau de violência nas lutas de corporações, que para nós seriam inaceitáveis. O fato de o Mestre-de-Campo-Geral só se manifestar sobre o caso dois anos depois, diante da solicitação do Procurador, parece apontar para uma certa tolerância em relação ao ocorrido, ou ainda, para uma não excepcionalidade do fato. De qualquer forma, não resta dúvida de que o ato dos capuchos foi encarado por seus contemporâneos aqui referidos como excessivo e perturbador da ordem pública. Apesar disso, não ficamos sabendo a pena que sofreram os que haviam cometido o delito, pois, como vimos, o provincial dos ditos religiosos é quem deveria emendá-los, além de mandar para outros conventos os amotinados que ainda estivessem na Bahia.

A manutenção do sossego e quietação do Reino, ou seja, da ordem pública, estava ligada à administração da justiça, primeira atribuição do Rei como cabeça do corpo político do Estado: a “aplicação da justiça acabava por se confundir com a própria manutenção da ordem social e política do reino, daí derivando o sentido de justiça

enquanto aplicação da ‘lei’.”¹²³ O exercício da justiça, entretanto, parece ter sido dificultado por vários fatores no período colonial.

Essa é a origem de um documento bastante esclarecedor das dificuldades encontradas na aplicação da justiça na Bahia do século XVII. Trata-se de uma notícia sobre o funcionamento da Justiça e da Fazenda Real na Colônia, de autoria de Cristóvão de Burgos, datada de 1º de agosto de 1681 e endereçada ao Rei.¹²⁴ Aparentemente a notícia tivera origem numa ordem do Rei, que queria ser informado sobre o governo da Justiça e da Fazenda Real no Estado do Brasil. Além disso, o soberano esperava que fossem apontados meios de corrigir seu funcionamento. O texto é dividido em três partes: na primeira o autor trata dos problemas referentes à Justiça; na segunda, da Fazenda Real; na terceira, dos meios para remediar a situação.

Já no início do texto, Cristóvão de Burgos, que servira no Tribunal de Relação da Bahia durante 26 anos, destaca que do Brasil “são muitas as queixas que cada hora vêm e notícias dos insultos e delitos gravíssimos que cada dia se multiplicam”.¹²⁵ O autor atribui a causa de tal situação à impunidade, pois acredita que “só o temor deste [do castigo] é o que refreia os maus”. A primeira dificuldade na administração da justiça que o autor aponta refere-se ao poderosos locais: “umas vezes, porque os Ministros da Justiça andam oprimidos e desfavorecidos dos mesmos que lhe deviam dar a mão e ajudar a fazê-la, porque estes lho encontram e desviam, e as sentenças se não executam porque tudo se perdoa sem diferença de casos.” O texto nos permite supor que a aplicação da justiça era dificultada pelos interesses dos poderosos locais. Além disso, permite-nos inferir que naquela organização social seria de se esperar que os que ocupavam posições superiores no estamento social colaborassem para o bom funcionamento da Justiça, ou seja, de alguma forma, esperava-se que a

¹²³ VAINFAS (Dir.). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*, p. 337.

¹²⁴ Cf. AHU, caixa 24, doc. 3018.

¹²⁵ AHU, caixa 24, doc. 3018.

atuação dos melhores visasse ao bem comum. O autor, ainda nessa passagem do texto, assinala o uso indiscriminado do recurso do perdão das sentenças, o que será melhor esclarecido adiante.

Em seguida o autor passa a tratar de outra dificuldade: a falta de ministros e oficiais necessários à aplicação da justiça no amplo espaço do Brasil. Usando como exemplo a freguesia de São Tiago, onde tivera notícia de haver “600 homens de armas”, comenta o aumento da população no Recôncavo e a impossibilidade de um ouvidor geral e dois juízes ordinários darem a assistência necessária à cidade e acudir a todos os delitos. Diante disso, o autor descreve o escândalo da permanência de criminosos em liberdade e afirma que o Ouvidor muito fazia “em assistir ao despacho da Relação e acudir aos casos de mortes que sucedem na cidade que são tantos, que não pode dar satisfação a tudo, e por isso ficam por tirar devassas de outros casos de menos conta que nela sucedem”. Além das dificuldades já referidas, o autor ainda menciona os altos custos das devassas.

Ao tratar da situação do sertão, o autor torna a sua descrição ainda mais dramática: “estão há muitos anos os homens matando-se uns aos outros por pouco mais de nada; averiguando as suas dúvidas e diferenças a espingarda sem haver lá quem acuda ou tire devassa”. Diante de tal quadro de desamparo e desordem, Cristóvão de Burgos lembra ao Rei que “como senhor e Príncipe Soberano deve prontamente mandar acudir para conservação dos bons, e pela obrigação de manter seus vassallos em paz e Justiça.” Vale lembrar aqui as palavras com que o autor havia iniciado a sua notícia: “Manda-me Vossa Alteza movido de sua Régia e natural inclinação, e entendido zelo com que administra Justiça a seus vassallos e deseja prover de modo que nas mais remotas partes de seu dilatado império se não falte com ela”. A fórmula inicial parece atualizar a aplicação de uma tópica: a do natural senso de justiça do Rei. Entretanto, na

medida em que a descrição vai avançando, o autor deixa claro que a Justiça não funciona, ou, no mínimo, funciona mal na Colônia, ou seja, que o Rei, de fato, não cumpre a sua função de mediador dos conflitos coloniais.

Cristóvão de Burgos prossegue tratando da estrutura da Justiça e continua enumerando problemas: descreve o mau estado do edifício da Relação; o péssimo estado da cadeia, ameaçada de cair; o fato de a cadeia e a Relação não ocuparem o mesmo prédio, o que impede o sigilo necessário às demandas; a atitude dos governadores, que, antes de haver Tribunal da Relação, colaboravam na aplicação da justiça e depois não mais o fizeram. O autor afirma que os governadores não gostaram da criação do dito tribunal e em seguida trata do uso abusivo de perdões e alvarás de fiança.

A esse respeito o autor da notícia narra dois fatos exemplares de como os governadores usavam o aparelho da Justiça. O primeiro envolvia um capitão-do-mato que havia resistido com armas ao ouvidor de São Cristóvão, localidade situada na capitania de Sergipe del Rei. Vejamos o segundo:

Noutra ocasião tendo minado e rompido a cadeia e fugido dela Salvador Pereira do Lago, degradado toda vida para Angola pelo incesto cometido com sua cunhada, Irmã de sua mulher, com a circunstância de haver furtado de casa de seu Pai e seu sogro, que denunciou dele; repugnando-o eu por serem os casos ambos escandalosos e excetuados; e que conforme a nova Reformação da Justiça se não pode comutar e de muito ruim exemplo o perdão; sem embargo de tudo, se lhe concedeu, somente com o voto do Chanceler, por estar nisso empenhado quem governava e posto que não quis eu assinar semelhante despacho, que inda hoje se achará sem meu sinal, se lhe passou a provisão, e em ocasião em que estive ausente se julgou por conforme por quem entrou a servir no meu lugar. Destes exemplos se acharão infinitos perdões com toda a minha repugnância.¹²⁶

Neste caso, como se vê, o Chanceler atendeu ao desejo do Governador e assinou o perdão ao réu, o que foi confirmado por outro ouvidor, quando Cristóvão de Burgos se

¹²⁶ AHU, caixa 24, doc. 3018.

ausentou de seu cargo. No primeiro caso relatado no início deste parágrafo, o do capitão-do-mato, o autor afirma que o Governador agiu de forma semelhante, conseguindo que o Chanceler assinasse a provisão, e depois pressionou Cristóvão de Burgos a julgar o perdão, o que ele conseguiu evitar até que mudasse o Governador. Só então levou “o feito a despacho, julgou-se o perdão por não conforme e anulou-se a provisão por ser passada contra as leis e regimento e mandei ao preso a cumprir seu degredo.” É muito significativo o exemplo. O ouvidor Cristóvão de Burgos evitou o julgamento do perdão até que fosse mudado o governador da Bahia, só assim pôde fazer valer a lei e punir o criminoso. Numa sociedade autoritária como a do Antigo Regime, em que a

indissociação entre justiça, lei e castigo apresentava-se como a fórmula pela qual o monarca exercia sua função precípua de “cabeça” do corpo social, eliminando tensões e solucionando conflitos que pudessem comprometer o “caráter natural da constituição social”, assim garantindo a “paz”¹²⁷,

a concessão indiscriminada de perdão provavelmente acarretava um sentimento de que a lei não era aplicada e a impunidade dos poderosos ou daqueles que por eles eram apadrinhados certamente era uma ameaça à ordem pública. Se o castigo tinha um valor exemplar, a ausência dele convidava à desobediência e rebelião. Sendo assim, compreende-se a preocupação de Cristóvão de Burgos com o degredo do capitão-do-mato.

Vale lembrar aqui a carta de Câmara Coutinho, citada anteriormente. Nesse documento o Governador adverte o Rei do perigo relacionado às licenças para o casamento dos ministros da relação na Colônia,

porque do caso se seguem dous danos: o primeiro, aparentar-se com quase toda esta terra, de que ficam sendo suspeitos. O segundo, aqui

¹²⁷ VAINFAS (Dir.). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*, p. 337.

existem fazendas de patrimônios com que se seguem contendas, demandas e às vezes brigas, e juntamente pelos seus privilégios se privam as ditas fazendas de pagarem fintas, e outros tributos, com que a de Vossa Majestade padece diminuição, e o Tribunal da Relação não fica com muito crédito.¹²⁸

O casamento era certamente uma das formas de cooptação dos ministros da relação pelos senhores da terra. A partir das uniões matrimoniais é possível que se fossem formando grupos muito fortes de poder local, com capacidade de controle das instituições do Estado. Essa era possivelmente a razão por que tanto Cristóvão de Burgos quanto Câmara Coutinho sugeriam ao Rei que enviasse para servir na Relação pessoas muito bem escolhidas. A Câmara Coutinho parece que os desembargadores deveriam vir para a Colônia com mais idade, “porque é mais apartada da corte, e devem os ministros dela parecerem sisudos e capazes de poderem mostrar que vêm feitos por Vossa Majestade dando exemplo aos moradores com sua prudência”. Cristóvão de Burgos sugere que sejam “muito escolhidos no procedimento e dos melhores letrados [...], porque quanto mais longe de Vossa Alteza tanto mais se necessita de bons ministros e letrados.” As passagens citadas sugerem a hipótese de que o controle do Rei em relação aos seus ministros na Metrópole era maior que na Colônia, onde seria mais necessário que eles fossem exemplo de obediência para a manutenção da ordem.

Mas a cooptação dos ministros pelo poder local não era a única origem das dificuldades de aplicação da justiça na Colônia. Uma outra fonte de contínuos conflitos e atropelos da justiça parecem ter sido os religiosos, tanto os regulares quanto os do clero secular. Além de constituírem eles próprios uma das facções do poder local, por vezes os religiosos uniam-se a outras para burlar a Justiça, como se comprova numa consulta do Conselho Ultramarino, datada de 30 de outubro de 1663, sobre a morte do

¹²⁸ AHU, caixa 29, doc. 3652.

tenente João de Matos.¹²⁹ O Governador havia escrito a Sua Majestade, relatando que o tenente fora assassinado por Jorge Seco, sobrinho do Chanceler da Relação. Depois da morte, o assassino teria se escondido no Mosteiro do Carmo e posteriormente fugiu para a Metrópole. Segundo o Governador, o Chanceler assegurava que livraria o sobrinho “facilmente da justiça, por ter os ministros dela a sua devoção, e não haver parte, que acuse o delinqüente.” Proteger criminosos nos seus conventos era apenas uma das formas de os religiosos impedirem a aplicação da justiça. Essa proteção era possível porque os religiosos gozavam de certos privilégios e estavam sujeitos à justiça eclesiástica.

Nem sempre eram devidamente respeitados os limites entre justiça secular e justiça eclesiástica, o que gerava conflitos jurisdicionais. Tomemos um caso para mostrar exemplarmente como funcionava essa distinção de jurisdições no Antigo Regime em Portugal:

Um homem casado, pobre e peão deflorou a uma moça sua criada que atualmte estava em sua casa, pelo qual malefício se lhe formou culpa diante o Juiz de fora da Vila de Pombal, que o pronunciou à prisão, a qual executaram os seus oficiais; e passando estes com o delinqüente preso por uma rua da dita vila junto da Igreja da Misericórdia, o preso se livrou deles, e lhe fugiu levando-lhe boa dianteira, e já desembaraçado, e livre se acoutou na dita Igreja. Passado grande espaço de tempo veio o Juiz de fora a quem deram parte do sucesso, e trazendo consigo mais oficiais todos armados, e com armas de fogo, e entrando todos dentro da Igreja, e na tribuna dela, pegaram em o delinqüente para o tirarem daquele lugar sagrado por força, e lhe deram muitas pancadas, e o trataram mal com os pés, lançando-o no chão várias vezes, e o feriram em uma mão, de que houve copiosa efusão de sangue na Igreja e Sacristia de que ficou violada a dita Igreja, que depois se reconciliou. E abraçando-se o delinqüente com um sacerdote, este brandamente fez vários requerimentos ao Juiz de fora por parte da Igreja, e do Prelado, que não tirasse o delinqüente sem primeiro se averiguar se lhe valia a imunidade do lugar sagrado; ao que o Juiz de fora respondeu descompostamente dizendo ao tal sacerdote, que bem sabia se lhe valia ou não a imunidade do tal lugar, e que se arredasse, que lhe havia de pôr as ordens a uma parte, que lhe não havia de valer o ser clérigo, e dando-lhe alguns empuxões com as mãos em um ombro o lançou de costas sobre um banco, caindo-lhe a capa e o chapéu, ficando muito descomposto, e se deu por muito

¹²⁹ AHU, caixa 17, doc. 1970.

injuriado em presença de muitas pessoas. Tirou o Juiz de fora com seus oficiais ao dito preso violentamente da Igreja, e o levou para a cadeia, e o mandou logo carregar de ferros com todo o rigor.¹³⁰

Diante do ocorrido, foi enviado à vila um Desembargador Eclesiástico do Bispado de Coimbra, o qual mandou que o preso fosse colocado de novo dentro da Igreja. O Juiz de Fora e o Desembargador discordaram ao votar a causa e o processo foi remetido ao Corregedor. Depois disso, o preso fugiu da igreja, aparentemente com a concordância, ou pelo menos pela negligência, dos oficiais da justiça secular. O Desembargador mandou então os seus oficiais prenderem os oficiais da justiça secular, pelo crime de “injuriosa percussão do clérigo, extração violenta do preso e ferimento sacrílego dentro da mesma Igreja”. O Juiz de Fora imediatamente prendeu os oficiais da justiça eclesiástica, por terem prendido os seus. Assim, os “oficiais seculares foram presos para a cadeia da dita Vila de Pombal e os eclesiásticos deixados sobre [sic] palavra.” O Juiz de Fora, entretanto, preparou uma armadilha para o Desembargador. Depois de alguns dias, mandou dizer a ele para mandar os seus oficiais buscarem os oficiais seculares presos e os levarem para o aljube de Coimbra. Ao chegarem à cadeia, os oficiais eclesiásticos foram presos e os outros, soltos.

Depois do relato, o documento apresenta quatro censuras relativamente à ação do Juiz de Fora, amplamente respaldadas, e informa que o Vigário Geral, com votos dos demais desembargadores eclesiásticos, mandou notificar o Juiz de Fora para que, ao fim de três dias, fosse alegar “as razões de embargos que tivesse.” Um ano depois o dito Juiz de Fora ainda não tinha comparecido diante do tribunal eclesiástico. A decisão foi remetida ao Rei, que também não se manifestou. Apesar de tudo, o Bispo não procedeu contra o réu e esperava uma decisão de Sua Majestade. Entretanto, como a decisão não vinha, o Bispo sentia-se pressionado a decidir, como pastor de “uma ovelha

¹³⁰ BA, 51-IX-34, doc.14.

que por tantas razões incorreu em tão graves excomunhões, sem tratar do remédio de a reduzir ao grêmio da igreja pelos caminhos que o direito determina.”

O documento evidencia o conflito entre a justiça secular e a justiça eclesiástica. Ele apresenta o esforço dos religiosos para legitimar suas ações. Além disso, revela como a aplicação da justiça dependia da correlação de forças. Até o próprio Rei teve dificuldade de intervir na questão.

O espaço sagrado das igrejas nem sempre dava a garantia de imunidade àqueles que procuravam salvar-se sob seu abrigo. Numa carta de Sua Majestade ao bispo D. Pedro de Castilho, datada de 30 de agosto de 1605, é tratada uma tentativa malograda de salvamento de um escravo índio condenado à morte pela Justiça. O escravo tinha caído da forca ainda vivo e foi levado por moradores da vila de Olinda para uma igreja. A ação dos moradores, embora condenável, foi perdoada pelo Rei:

E posto que a culpa era digna de castigo todavia por ser accidental e se entender pelo modo em que o caso sucedeu que não houve ânimo de errar contra o respeito e obediência devida à justiça, tendo eu a tudo respeito, e a informação que o governador daquele estado me enviou de todo o sucesso e a sua intercessão, e como depois que se julgou não valer a imunidade da Igreja ao dito índio se fez nele execução sem contradição alguma, hei por bem de perdoar a todos os que neste caso foram culpados.¹³¹

O Rei ordenou, então, que sem demora fosse emitido um alvará do perdão, que se fizesse também uma carta ao Governador para que o dito alvará fosse executado pelo Ouvidor-Geral e publicado na vila de Olinda, além de ser registrado na Câmara. É notável a presteza com que o Rei respondeu às consultas do Conselho da Índia e à carta de D. Pedro de Castilho, que as acompanhava, e que tinha data do dia 13 do mesmo mês de agosto. A contraposição dessa rapidez à demora na decisão do caso ocorrido na Vila de Pombal em Portugal permite-nos pensar que talvez na Colônia casos desse tipo despertassem mais a atenção dos agentes do Estado. Além disso, os réus, no caso de

¹³¹ BA, 51-VII-15, f. 46.

Olinda, eram denominados simplesmente “moradores” da vila, em defesa de um índio escravo. Já no caso da Vila de Pombal, envolveram-se na questão um juiz de fora e um sacerdote, o que talvez complicasse um pouco a questão. Mas, mais importante que isso, parece-nos a necessidade de evitar o perigo representado por uma população que poderia se revoltar contra a morte de um escravo ou contra a condenação dos moradores, provocada pelo que poderia ser considerado por eles como um ato de caridade cristã. Ao decidir pelo perdão dos moradores, o Rei mostrou-se generoso e caridoso, além disso, mostrou que a justiça real era atuante e devia ser respeitada.

Como comprovamos pelos dois exemplos referidos, o de Olinda e o de Pombal, havia conflitos envolvendo os limites entre a justiça civil e a justiça eclesiástica. No caso da Colônia, conflitos envolvendo o Governo, as autoridades eclesiásticas e as ordens religiosas parecem ter sido comuns. Um exemplo disso pode ser observado num conjunto de documentos do Arquivo Histórico Ultramarino.

O conflito parece ter começado com um desentendimento entre o conservador dos jesuítas, Nicolau Viegas, e um cônego da Sé, Felipe Batista. Alegando que o cônego o “tratara mal sobre [*sic*] sua jurisdição”, o conservador o pronunciou à prisão e passou precatório ao ouvidor-geral, Manuel Pereira Franco, “para lhe dar auxílio de braço secular” e efetuar a prisão. O ouvidor-geral, entretanto, considerou não ser de sua jurisdição essa ação e não prestou o tal auxílio ao conservador. Diante disso, o conservador não hesitou em excomungar Manuel Pereira Franco. O bispo D. Pedro da Silva, no entanto, declarou nulas as censuras do conservador.

O Governador da época, Antônio Teles da Silva, escreveu mais de uma vez ao Rei, reclamando da ação do Ouvidor.¹³² Acabou prendendo-o e suspendendo-o de suas funções. O ouvidor Manuel Pereira Franco alegou, em sua defesa, que o

¹³² AHU, caixa 9, doc. 1079.

Governador o perseguia “por não querer fazer as sem justiças que ele quer”. Além disso, lembrava a lealdade e constância com que servia ao Rei:

que ele ouvidor há 30 anos e mais que serve a Vossa Majestade e sempre deu boa conta de si e é um homem nobre e que foi procurador e definidor de cortes da Comarca de Elvas, e perdeu quatorze ou quinze mil cruzados que tinha de patrimônio na vila de [ileg.] de Campo Maior com o incurso das guerras, e está sem nada agora. na sua velhice, foi ao Brasil buscar estas afrontas, e que Vossa Majestade lhe acuda a estas tiranias, e extorsões, e lhe mande restituir a posse de seu ofício.¹³³

A Câmara da Bahia, por sua vez, escreveu ao Rei, acusando o Governador pela prisão do Ouvidor Geral e também de abrir e ler cartas de particulares.¹³⁴ O Governador, inclusive, teria efetuado a prisão de vereadores, motivado pelas cartas que eles tinham escrito ao Rei. A Câmara lembra que qualquer vassalo poderia dirigir-se diretamente ao Rei, mas, como vemos, o fato de o Governador abrir as cartas restringia esse direito.¹³⁵

O Governador acabou suspendendo também o ordenado do Bispo, o que aparece documentado numa outra consulta do Conselho Ultramarino.¹³⁶ Isso nos permite perceber que o Bispo tinha dificuldade em ter acesso ao dinheiro e que, conseqüentemente, era limitado o controle que ele tinha da própria igreja. O dinheiro para pagar os vigários acabava sendo objeto de disputa das várias facções locais.

Outra causa dos muitos conflitos que assolavam a Colônia era a escravidão. Os vários viajantes referidos no início deste capítulo não deixaram de acentuar o grande número de escravos negros encontrados na Colônia, alguns parecem exagerar na porcentagem de africanos em Salvador, como vimos nos 95% indicados por Frezier.¹³⁷

¹³³ AHU, caixa 9, doc. 1079.

¹³⁴ AHU, caixa 9, doc. 1093, 1094.

¹³⁵ AHU, caixa 10, doc. 1128, 1129.

¹³⁶ AHU, caixa 10, doc. 1132, 1133.

¹³⁷ Cf. FREZIER *apud* TAUNAY. Na Bahia colonial 1610-1764, p. 343.

O controle dessa parte da população era, em grande medida, exercido através da violência. Não por acaso o castigo dos escravos era prática corrente, pois ele tinha caráter exemplar. Ronaldo Vainfas nos explica como também um aparato de idéias deu sustentação ao domínio e escravidão dos negros.¹³⁸ Ele sugere, entretanto, que só em meados do século XVII houve um esforço por parte dos letrados da Colônia em pensar a escravidão e dar-lhe um aparato ideológico a partir do qual ela pudesse ser legitimada. Antes disso, os textos escritos em que a escravidão na Colônia era referida traziam apenas sua constatação e não uma reflexão sobre essa circunstância.

O fato de a organização social na América Portuguesa ter se tornado mais complexa ao longo do século XVII teria motivado uma discussão maior sobre o tema. Um dos aspectos considerados nessa discussão foi relativo ao castigo dos escravos. A rebeldia do negro naquele contexto era tomada como um atentado contra o Estado e contra a camada senhorial. Por isso mesmo, foi comum o tratamento de rebeliões de escravos como batalha militar. Isso pode ser confirmado, por exemplo, num documento da Biblioteca da Ajuda. Trata-se de uma carta do governador Antônio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho ao secretário do Conselho Ultramarino, André Lopes de Lavra, datada de vinte de junho de 1692.¹³⁹ Nela o missivista refere-se a dois levantamentos ocorridos.

O primeiro aconteceu na vila de Camamu, onde um grupo de mulatos e grande quantidade de negros se levantaram, “querendo se fazer senhores daquela vila”. O Governador, então, conta qual teria sido a sua reação: “com todo o cuidado lhe acudi, e me obrigou mandar dar-lhe batalha que eles esperavam ao som de caixas. E foi Deus servido (que ainda que houve mortes de parte a parte) foram vencidos e [a]cabou-os

¹³⁸ Cf. VAINFAS. *Ideologia e escravidão*.

¹³⁹ BA, 51-V-42, f. 12v - 13.

quase todos.” O Governador alertou para o fato de que, se tal vitória não tivesse ocorrido, nenhum morador teria “seu negro seguro”.

O segundo levantamento se dera na vila de Porto Seguro, onde “uma quantidade de Paulistas [...] levantaram forcas, e davam leis, sem conhecerem Rei nenhum; matando a quem lhes parecia; confiscando-lhes as fazendas para si e fazendo os maiores delitos que podiam ser”. O Governador decide, junto ao Tribunal da Relação, enviar um ministro daquele tribunal, com infantaria, para devassar dos delinquentes. A operação é um sucesso, o que o Governador acredita ser “cousa milagrosa”.

Nos dois eventos, os cabeças foram justicados. No último caso, o Governador lembra ao Rei o dever de agradecer ao Desembargador designado para a missão: “e veja Vossa Majestade que se restaurou aquela capitania como se de novo a conquistaram aos inimigos.” É interessante lembrar que o termo restauração fora usado pelos portugueses para referirem-se ao movimento de “independência do reino português diante da Espanha em 1640”.¹⁴⁰ Havia no uso do termo, portanto, uma idéia de restituição da autonomia política como procedimento legítimo. Assim, pode-se concluir que ambos os levantamentos foram vistos como ilegítimos, como atos de desordem, motim e, até mesmo, como pecado. A luta social transformava-se em batalha militar. Os negros rebelados, assim como os paulistas, tornaram-se inimigos sociais e adversários militares.

A aplicação da justiça nos “cabeças” de ambas as rebeliões teve um caráter exemplar. O castigo funcionava como um argumento na imposição da ordem. Mas havia também outros. A própria existência de um segmento social formado por trabalhadores pardos ou negros libertos constituía exemplo de mobilidade social e de

¹⁴⁰ VAINFAS (Dir.). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*, p. 505.

ascensão para os cativos: “A existência desse segmento da força de trabalho, ao servir como exemplo e objetivo, justificava a escravidão, fazendo com que o cativo parecesse transitório e preparatório.”¹⁴¹ Outros argumentos para a legitimação da escravidão eram fornecidos pela Igreja, para a qual o escravo rebelde era um escravo pecador. O escravo cristão era o escravo obediente.¹⁴² Segundo Vainfas, teriam sido os jesuítas os legitimadores da escravidão na América Portuguesa. Ao investigar como Antonil estabeleceu a norma senhorial, Vainfas mostra que ele sugeriu uma associação entre a ausência da moral cristã e o perigo do desgoverno. Tanto escravos como senhores eram, antes de tudo, cristãos. Esse era o traço comum que deveria unir todos em torno do bem comum, com cada um ocupando seu devido lugar na hierarquia social, sem jamais questionar essa mesma hierarquia ou seus fundamentos. Às concessões e prêmios a que cada um teria direito se cumprisse bem o seu papel correspondiam castigos e penas para aqueles que ousassem desobedecer a hierarquia e a ordem social. Castigos e penas advindas da vontade de Deus e aplicados pelo Rei, seu representante na terra.

¹⁴¹ SCHWARTZ. *Segredos internos*, p. 264.

¹⁴² VAINFAS. *Ideologia e escravidão*, p.124.

Capítulo 2 - A Igreja na América Portuguesa

Memória Histórica dos Bispos de pouca idade é o título de um documento preparado pelo Conde da Ericeira, com data de 7 de abril de 1702, cuja cópia encontra-se na Biblioteca da Ajuda.¹⁴³ Nele o autor se propôs a fazer uma “narração, puramente histórica dos Bispos que foram dispensados antes de 30 anos, idade que lhe decretam as Bulas Pontifícias, os Cânones dos Concílios, e os textos do Direito Canônico”. Entenda-se: a idade mínima para que um eclesiástico assumisse o cargo de bispo era de trinta anos. Entretanto, era possível solicitar a dispensa dessa idade mínima para que eclesiásticos mais novos assumissem o cargo. O objetivo da *Memória Histórica* era lembrar casos em que essa dispensa havia ocorrido. A ordem para que o Conde escrevesse o documento havia partido do próprio Rei, a quem o texto foi enviado, como refere anotação feita no alto à esquerda da primeira página. A razão da ordem pode ser inferida no final do documento: uma dispensa havia sido solicitada pelo Rei de Portugal, país que já tinha recebido seis vezes esse privilégio.

Logo no início do documento, fazendo uso da modéstia afetada, o autor afirma a impropriedade de sua aplicação em um exame que dependia “de uma vasta notícia da História Eclesiástica, de um grande conhecimento do Direito Canônico, de uma profunda especulação da Teologia Positiva.” Daí a sua determinação de fazer apenas uma narração histórica. O autor teve a preocupação, entretanto, de fundamentar bem a sua narração, mostrando que “os Sumos Pontífices podem dispensar naquelas idades e que já o tem feito em semelhantes casos, ainda com pessoas de menos superior nascimento.” A menção à posição hierárquica de nascimento não era gratuita. Embora o documento não traga o nome e o título daquele para quem se pedia a dispensa, fica claro

¹⁴³ BA, 51 IX 34, doc. 41, f. 214-218.

que se tratava de um nobre, talvez um príncipe, o que justificaria melhor ainda a dispensa, uma vez que “a nobreza supre a idade”.

Os fundamentos sobre os quais o Conde da Ericeira baseou sua narração foram os seguintes: primeiramente ele demonstrou se tratar de uma questão de direito positivo e não de direito divino, sendo assim, concluiu que os Sumos Pontífices, “pela opinião verdadeira”, eram superiores aos Concílios. Podemos entender esse argumento quando nos lembramos de que os papas ocupam o posto mais alto na hierarquia católica. O segundo fundamento “se prova com os mesmos Sumos Pontífices”, que muitas vezes dispensaram, mesmo após os Concílios decretarem trinta e até cinquenta anos de idade, “e não só em casos particulares mas em concordatas permanentes e públicas” e exemplificou esse argumento com a concordata que o Papa Leão X estabeleceu com os reis da França, dispensando “os Bispos daquele reino para que pudessem ser eleitos de 27 anos”. Esse argumento é de autoridade, pois, se outros papas anteriormente dispensaram, cria-se um precedente válido para o caso atual. O terceiro fundamento referia-se ao fato de o Direito Canônico não estipular idade mínima para a eleição dos pontífices, “antes seguindo a opinião mais escrupulosa, basta o uso da razão que começa, segundo quase todos os Autores, aos 7 anos.” O quarto fundamento se baseou na opinião de “graves autores”, por exemplo, São Tomás e padre Sanches, este último teria inclusive questionado a necessidade dos sete anos de idade. Aqui temos outro argumento de autoridade, baseado na tradição católica, a qual saíra reforçada do concílio tridentino, que a reafirmou como uma das fontes da fé.

Em seguida o autor listou os dispensados de vinte e sete anos para baixo, pois os de vinte e oito e vinte e nove, segundo ele, eram inumeráveis. O Conde da Ericeira relacionou, então, setenta casos de dispensa de idade. Desses setenta, dezenove eclesiásticos tinham de 27 a 20 anos de idade, trinta tinham de 19 a 10 anos de idade,

em doze casos não se sabe a idade que tinham e sete foram dispensados com menos de dez anos.¹⁴⁴ Algumas das ocorrências relatadas chamam especialmente a atenção. Uma delas é o caso de Benedicto IX, que, “ainda que com violência, foi eleito Pontífice de 9 anos”. A passagem parece referir-se à eleição de Bento IX, em 1032, o que provocou um cisma na Igreja. Outro caso é o do filho do Rei D. Fernando de Aragão, o Católico, que foi aos seis anos de idade Arcebispo de Saragoça. Um filho do Arquiduque Leopoldo de Imprux teria sido eleito Bispo de Viseu no ano de 1630, quando tinha três anos de idade! O autor termina a sua relação detalhando o caso do infante D. Afonso, filho de D. Manuel, o Venturoso, que aos sete anos de idade foi feito Bispo da Guarda. Depois disso ocupou outros vários bispados e teve uma admirável carreira eclesiástica, chegando a ser Arcebispo de Lisboa, “tudo de poucos anos”,¹⁴⁵ uma vez que morreu aos vinte e quatro anos de idade.

Na conclusão do documento, o autor destacou o seguinte dado: “entre 70 exemplos se acha depois do Concílio Tridentino, dispensados, 6, antes de 12 anos, e 5 da mesma idade antes do Concílio”. Esse dado e o destaque concedido ao infante D. Afonso sugerem que a solicitação do Rei D. Pedro II, que havia encomendado ao Conde da Ericeira o documento que ora analisamos, referia-se, provavelmente, a um dos seus filhos, possivelmente menor de doze anos de idade. De fato, essa indicação parece fazer parte de um projeto da Coroa Portuguesa “tendente a colocar os próprios membros da família real na alta hierarquia da Igreja,”¹⁴⁶ para isso o Rei fazia uso do seu direito de padroado na indicação dos nomes a ocuparem cargos eclesiásticos em territórios portugueses.

¹⁴⁴ A imprecisão dos números consta no próprio documento.

¹⁴⁵ Neste caso, aos 14 anos de idade. Cf. BETHENCOURT. Os equilíbrios sociais do poder: A Igreja, p. 56.

¹⁴⁶ BETHENCOURT. Os equilíbrios sociais do poder: A Igreja, p. 156.

A referência ao Concílio de Trento, citado mais de uma vez ao longo do documento, pode ser compreendida como um importante argumento, na medida que aquele Concílio defendera a reforma eclesiástica e o reforço da autoridade episcopal. A observação perspicaz do Conde da Ericeira mostra, entretanto, que houve mais dispensas de menores de doze anos depois do Concílio que antes. Enquanto a Igreja em Roma preocupava-se com a indoutrinação dos padres, o que pode ser comprovado com a publicação de catecismos, breviários e missais, com a necessidade de vigiar bispos e prelados e com a preponderância do papel do episcopado, em Portugal o Rei pedia dispensa para nomear um Bispo com, provavelmente, menos de doze anos de idade. Isso nos mostra como as decisões da cúpula da Igreja nem sempre correspondiam a uma transformação nos seus escalões mais inferiores ou distantes. Mostra, ainda, como essa cúpula cedeu, ou pelo menos negociou, diante da pressão de monarcas católicos.

O documento permite-nos contemplar a hipótese de que, na prática, no início do século XVIII, ainda a Igreja em Portugal não tinha alcançado as reformas definidas no Concílio de Trento. Na Colônia, então, a possibilidade de controle e manutenção das disposições conciliares seria muito mais remota. A chance de obter dos eclesiásticos comportamento exemplar, dos membros da Igreja a obediência à hierarquia eclesiástica e dos colonos a manutenção da unidade de culto e da ortodoxia da fé católica era pequena, embora fundamental para o projeto da colonização, já que era a própria justificativa desse projeto.

2.1 Um instrumento de controle social

A forma de efetivar o domínio católico na Colônia foi inspirada pelas decisões conciliares tridentinas. Por um lado, tratava-se da maior presença do clero no cotidiano das pessoas, através dos sacramentos, por outro, de um programa de

evangelização de massas, a ser concretizado através das missões. A prática dos sacramentos garantia a intervenção do clero no cotidiano, numa tentativa de diminuir a interferência das tradições e costumes locais, em favor do domínio católico de costumes e consciências. A Igreja atuava, assim, como um instrumento de controle social.

A primeira dessas práticas sacramentais era aquela que incluía o indivíduo no grupo dos cristãos: o batismo. Esse era certamente um momento muito importante para qualquer habitante da Colônia, inclusive para os escravos, como afirma Stuart Schwartz:

Pagão era um dos piores epítetos que um cativo podia aplicar a outro, e o africano recém-chegado logo descobria que, de fato, ele ou ela era considerado um bruto “sem nome” e inferior pelo senhor e os demais cativos enquanto se recusasse a aderir, ao menos nominalmente, à fé católica.¹⁴⁷

Não se deve esquecer que o batismo era a ocasião de registro do nascimento espiritual do indivíduo, o que na verdade não significava pouco numa sociedade em que não havia separação entre o civil e o religioso. Sendo assim, a certidão de batismo funcionava, na prática, como um documento de identidade, com informações sobre a filiação, a data do nascimento, ou pelo menos o ano, a cor da pele, os padrinhos. Este último dado era muito relevante naquela sociedade, uma vez que as relações de compadrio tinham extrema importância no mundo colonial.

Outro momento de fundamental importância era o da formação da família através do sacramento do matrimônio. O seu alcance não era tão amplo como no caso do batismo, pois algumas dificuldades acabaram por tornar a prática do concubinato bastante comum na Colônia, embora condenada pela Igreja. De qualquer forma, a historiografia contemporânea já admite que “foi o casamento muito mais generalizado

¹⁴⁷ SCHWARTZ. *Segredos internos*, p. 333.

do que o suposto pelos historiadores antigos.”¹⁴⁸ Como no caso do batismo, a certidão de matrimônio era um documento muito importante na vida colonial, pois “significava o contrato reconhecido pela legislação civil de transmissão de herança, bem como um acordo legalizado entre famílias, mais do que entre indivíduos.”¹⁴⁹ Esse acordo entre famílias parece ter sido mais comum entre iguais, ou seja, entre pessoas do mesmo estamento social, mesmo porque era esse tipo de casamento que a Igreja defendia, o que acabava sendo um fator a mais para o elevado número de concubinatos na Colônia.

Embora seja comum encontrar em documentos da época referências a padres que tinham filhos e mantinham relações de concubinato, publicamente a Igreja atacava os colonos que viviam de maneira irregular, fosse em situação de concubinato, fosse por bigamia ou por manterem relações sexuais com escravas, enfim por não obedecerem ao padrão monogâmico do casamento católico. Podemos ver um exemplo desse tipo de condenação numa carta do Padre Manuel da Nóbrega, jesuíta que chegou à Colônia com Tomé de Souza, primeiro Governador-Geral:

somente um [amancebado] que veio nesta armada, o qual como chegou logo tomou uma índia gentia pedindo-a a seu pai, fazendo-a cristã, porque este é o costume dos portugueses desta terra, e cuidam nisso *obsequium se prestare Deo*, porque dizem não ser pecado tão grande, não olhando a grande irreverência que se faz ao sacramento do batismo. E este amancebado, não dando por muitas admoestações que lhe tinha feito, se pôs a permanecer com ela, o qual eu admoestei no púlpito, que dentro daquela semana a deitasse fora sob pena de lhe proibir o ingresso da igreja; o que fiz por ser pecado mui notório e escandaloso, e ele pessoa de quem se esperava outra coisa, e muitos tomavam ocasião de tomarem outras.¹⁵⁰

Deve-se atentar para o fato de o missivista afirmar que repreendeu de público o colono que vivia ilicitamente. Isso nos lembra que a separação entre público e privado não era

¹⁴⁸ VAINFAS (Dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*, p. 109.

¹⁴⁹ VAINFAS (Dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*, p. 108.

¹⁵⁰ NÓBREGA. Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Lisboa. In: LEITE. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, p. 120-121.

nítida naquela sociedade e que a obediência ao sacramento do matrimônio também era considerada como atitude promotora do bem comum.

Embora houvesse toda essa preocupação com o estado do matrimônio, a Igreja defendia o maior valor do estado celibatário, o que colocava em posição de superioridade aqueles que passavam pelo sacramento da ordem. Esse era, inclusive, o destino certo de pelo menos um dos filhos dos senhores de engenho da época. Apesar de muitas vezes os colonos entrarem em conflito com a Igreja, especialmente com determinadas ordens religiosas, eles acabavam, por exemplo, requerendo privilégios para colocarem suas filhas nos conventos.

A prática dos sacramentos da penitência e da eucaristia também era uma necessidade no mundo colonial e deveria ser cumprida, pelo menos, uma vez por ano. Dava-se o nome de desobriga ao cumprimento de tal necessidade, preceituada pelo Concílio de Trento, o que deveria ocorrer durante o período da Quaresma, sendo que, para os escravos, esse período era estendido um pouco mais em função de suas tarefas nos engenhos. O registro da desobriga era feito pelos párocos de forma organizada por arruamentos e depois era enviado ao Arcebispo, para registro na Câmara Eclesiástica. Junto com esse registro,

devia seguir um rol dos declarados, onde constasse aqueles que tinham faltado à obrigação, assinado pelos próprios infratores, imediatamente excomungados e penalizados com a multa de dois arratéis de cera para a fábrica da Sé, à qual se acrescia um vintém por dia, após a 1ª quinzena.¹⁵¹

Apesar da multa e da excomunhão, parece ter sido grande o número daqueles que não cumpriam a desobriga. Uma das causas desse descumprimento pode ter sido a desconfiança em relação aos párocos, já que muitos viviam amancebados. Além disso,

¹⁵¹ NEVES. Desobriga. In: SILVA. *Dicionário da História da Colonização portuguesa no Brasil*, p.254.

no caso das mulheres, havia o risco do crime de solicitação, quando o confessor se aproveitava da situação para fazer propostas ilícitas às mulheres que se confessavam.

A última prática sacramental que um indivíduo vivenciava era a extrema-unção. Também na hora da morte o Concílio de Trento procurou uniformizar os rituais fúnebres “e a maneira de registrar os óbitos nas paróquias, estipulando todos os procedimentos que os fiéis deveriam adotar para usufruir de uma ‘boa morte’.”¹⁵² A crença católica na vida após a morte, na existência do Purgatório e do Inferno, bem como na intervenção dos santos e da Virgem no momento do Juízo Final, garantiu uma grande preocupação com os rituais fúnebres e com as disposições testamentárias. Assim, era realmente comum que uma grande parte dos bens que poderiam ser legados aos familiares fossem gastos com enterro, missas, legados pios, tudo, enfim, que pudesse garantir a salvação da alma do defunto.

Como vimos, o nascimento, o casamento e a morte, momentos fundamentais na vida de um morador da Colônia, eram marcados por rituais católicos. Somem-se a isso a desobriga pascal, a missa aos domingos, o culto aos santos, as procissões e os sermões. Podemos, então, compreender a importância da religião na vida da sociedade colonial. A Igreja era detentora do monopólio dos atos que possibilitavam o ingresso na comunidade, o enquadramento nos padrões de uma vida reconhecida socialmente como decente. Esse monopólio possibilitava o controle dos nascimentos, dos casamentos e das mortes, mas não só, pois a obrigatoriedade das confissões também garantia o controle da consciência, para o que concorriam também as procissões e os sermões, através da representação da hierarquia social e da produção e divulgação de um suposto discurso da verdade. Entretanto seria um equívoco imaginar ser essa a única forma de religiosidade encontrada na Colônia. Ao contrário, se por um lado a Igreja

¹⁵² VAINFAS (Dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*, p. 411.

institucionalizada se esforçava para estar presente na vida dos colonos, por outro, a vivência religiosa assumia constantemente um caráter sincrético, garantido pela permanência de práticas medievais trazidas pelos colonos católicos portugueses, pela presença de elementos da religiosidade indígena e por outros trazidos pelos africanos. Além disso, as constantes vacâncias em cargos eclesiásticos, a falta de uniformidade na atuação dos párocos e as próprias dificuldades inerentes ao processo de colonização encarregavam-se de problematizar ou enfraquecer a atuação ortodoxa da Igreja católica na América Portuguesa.

2.2 A organização do clero: padroado, clero secular e clero regular

Numa consulta do Conselho Ultramarino datada de 11 de setembro de 1653, aparece uma recomendação dos conselheiros ao Rei para que enviasse ao Conselho de Estado uma carta de Manuel Pereira Franco, que havia sido Ouvidor-Geral do Estado do Brasil.¹⁵³ Essa recomendação indica o alto grau de gravidade que os conselheiros viram no relato feito pelo ex-Ouvidor, o qual se referia às faltas cometidas pelos eclesiásticos da Bahia. O autor da carta referia-se especificamente ao Cabido, que havia assumido o governo eclesiástico da Bahia diante da vacância da Sé, por ocasião da morte do Bispo.¹⁵⁴

Era o Cabido um órgão colegiado que servia de conselho ao Bispo e que, na ausência dele, podia assumir o governo do bispado. Diante dos desmandos dos capitulares, o missivista pediu ao Rei que enviasse um governador eclesiástico letrado, o qual seria remédio para os males da Colônia. O Conselho Ultramarino reconheceu ser esse remédio muito necessário, pois “a falta dele pode ser a causa dos castigos e ruínas

¹⁵³ AHU, caixa 12, doc. 1532. O ouvidor-geral Manuel Pereira Franco foi citado anteriormente nesta tese por estar envolvido num conflito com Nicolau Viegas, conservador dos jesuítas. Cf. Supra, p. 72.

¹⁵⁴ AHU, caixa 12, doc. 1533.

sucessos que se experimentam ainda quando o poder dos inimigos não é superior, como ultimamente se viu em Pernambuco.”

A carta de Manuel Pereira Franco fora escrita nove meses antes da Consulta, em dezembro de 1652. Segundo o missivista, na época, constava o Cabido da Bahia de oito capitulares, dos quais “só seis vão ao cabido, que são idiotas sem letras, muito mal entendidos, por suas particulares paixões põem de ordinário muitas excomunhões sem justiça, e por casos levíssimos e sem fundamento.” Das funções do Cabido, naquela situação, fazia parte o provimento de cargos e benefícios de clérigos, o que os capitulares proviam, segundo o autor da carta, movidos por “dádivas que lhes dão.” Além disso, Manuel Pereira Franco acusava os clérigos do crime de solicitação, de mancebia e de dispensações fraudulentas, conseguidas à custa de dinheiro. Por tudo isso, enfatizou a necessidade do envio de um Bispo “cristão e letrado”.

Na estrutura da administração eclesiástica na Colônia, o Bispo ocupava o cargo mais elevado. O provimento desse cargo era feito da seguinte maneira: o Rei indicava um nome e o Papa o confirmava no cargo. O direito de indicação que o Rei exercia era garantido pelo padroado. Esse direito tinha origem medieval e consistia na designação feita pela Igreja de um

padroeiro de certo território, a fim de que ali fosse promovida a manutenção e propagação da fé cristã. Em troca, o padroeiro recebia privilégios, como a coleta dos dízimos e a prerrogativa de indicar religiosos para o exercício das funções eclesiásticas.¹⁵⁵

No caso de Portugal, em função de sua importância na divulgação do catolicismo pelas terras de além-mar, o Rei ainda adquiriu o padroado régio, “que o habilitava a propor a criação de novas dioceses, escolher os bispos e apresentá-los ao papa para confirmação.”¹⁵⁶ Na prática, o direito de padroado acabou subordinando a

¹⁵⁵ VAINFAS (Dir.). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*, p. 466.

¹⁵⁶ VAINFAS (Dir.). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*, p. 466.

Igreja aos interesses da Coroa, o que não significa que os religiosos não tivessem interesses pessoais ou corporativos que ocasionassem conflitos entre eles e os representantes da monarquia portuguesa. E em pelo menos um caso, o dos jesuítas, os interesses da ordem religiosa parecem ter sido privilegiados em detrimento, algumas vezes, dos interesses da Coroa.

Usando de seu direito de padroado, o Rei podia indicar desde o clérigo que atenderia determinada freguesia até o governador eclesiástico, o Bispo, após a criação do bispado da Bahia em 1551. A administração desse bispado enfrentou grandes dificuldades. A vacância de cargos era a primeira delas. Era comum o cargo do bispo ficar vago durante vários anos após a morte de um titular. Outra dificuldade que aparece com frequência nos textos de historiadores que tratam desse período provinha da má formação dos sacerdotes, especialmente os do clero secular.

Para a provisão nos cargos eclesiásticos o rei indicava muitas vezes clérigos seculares, os quais freqüentemente eram acusados de serem despreparados para os cargos que ocupavam, de serem mal formados e de terem um comportamento moral condenável, estando, portanto, bastante distantes da reforma pretendida pelo Concílio de Trento e mais próximos dos costumes e tradições populares. Esses clérigos recebiam geralmente baixos salários e acabavam dependendo dos favores reais. Muitas vezes gozavam do descrédito da população, diante de seu comportamento similar ao dos leigos, já que muitos viviam em concubinato e se envolviam em atividades pecuniárias.

Embora ocupasse o mais alto cargo eclesiástico na Colônia, nem o Bispo estava livre de sofrer constrangimentos em sua ação de pastor do rebanho católico na América Portuguesa. Um exemplo disso vemos numa consulta do Conselho Ultramarino datada de 15 de abril de 1645.¹⁵⁷ O governador Antônio Teles da Silva

¹⁵⁷ AHU, caixa 10, doc. 1111.

pedira ao Bispo D. Pedro da Silva um empréstimo de trinta mil cruzados para a Fazenda de Sua Majestade, destinados ao sustento da infantaria, o que o Bispo negou. Com duas cartas do Rei em mãos, o Governador advertira o Bispo “de todas as obrigações que lhe ocorriam [...], pois era tanto para reparar que fosse ele o único prelado que não havia feito, possuindo tanta riqueza, quando todos os mais do Reino haviam mostrado em tudo o que podia o zelo com que serviam.” Ainda assim, D. Pedro da Silva negou o empréstimo. Diante disso, o Governador acabou retendo o salário do Bispo.

Os oficiais da Câmara da Bahia saíram em defesa do Bispo e escreveram ao Rei, afirmando o zelo de D. Pedro no cuidado de suas ovelhas e se propondo a dar verdadeira informação dos fatos. Depois de relatarem todo o trabalho do Bispo para a construção da Sé, afirmaram estar o povo

muito desconsolado em ver tratar tão mal ao seu bispo, sem causa e sem razão. E dizem que Vossa Majestade não tem inteira notícia disto, que se a tivera não a consentiria: e que Antônio Teles da Silva e o Marquês de Montalvão, notoriamente inimigos do bispo, trataram isto movidos de ódio.¹⁵⁸

Os camaristas terminam a carta pedindo ao Rei que dê fim àquela injustiça para “que cesse o escândalo que comumente se diz que não aconteceu tal em nenhuma parte da cristandade e outrossim se diz que o que pretendem é matar o bispo com moléstias.” Nesse caso se evidencia a formação de facções na disputa pelos recursos financeiros disponibilizados pelo Estado. De um lado, o Governador, que alegava a riqueza do Bispo e sua má vontade em colaborar para o sustento da infantaria. De outro, o Bispo e a Câmara, que acusavam o Governador de não informar a verdade ao Rei e usavam o “desconsolo” e o “escândalo” do povo como argumento para pressionar o soberano a tirar o embargo do ordenado do Bispo.

¹⁵⁸ AHU, caixa 10, doc. 1155.

O clero regular parece ter gozado de mais consideração que o secular. De forma geral, sua formação religiosa era mais fundamentada e possibilitava a ordenação de clérigos mais cultos que os seculares. O reconhecimento dessa característica, aliado a uma questão financeira, destinou um papel fundamental às ordens religiosas na educação dos nativos e colonos na América Portuguesa. Além disso, essas ordens aqui gozavam de maior autonomia. A proibição de que as ditas ordens possuíssem bens de raiz não foi respeitada de modo geral na Colônia. Uma carta dos oficiais da Câmara da Bahia, datada de 9 de fevereiro de 1656, permite-nos ter uma idéia das propriedades religiosas naquele contexto.¹⁵⁹

Os camaristas começam a carta lembrando que a legislação proibia que as ordens religiosas possuíssem bens de raiz e que, no caso de recebê-los como herança, eram obrigadas a se desfazerem deles num prazo fixado pela própria legislação. Mas em seguida os camaristas informam que, na Bahia, as ordens não só não se desfaziam dos bens imóveis, como compravam “quantidade deles porque têm engenhos, canaviais, muitas terras de gados, e todas povoadas deles, grande número de casas nesta cidade.” Na carta, a Câmara não pede que o Rei tire os bens de raiz das ordens ou as obrigue a desfazerem-se deles, mas que ele as impeça de comprar mais. O argumento usado pelas ordens para justificar a posse de tais bens era o seu sustento, especialmente o dos colégios. A Câmara entende que os bens que as ordens possuíam eram “bastantíssimos para seu sustento”. Entende, ainda, que, uma vez que elas os possuíam contrariamente à lei, deveriam pagar o dízimo referente às ditas terras, ou pelo menos os donativos. E pede finalmente que as ordens não tenham também o direito de comprar vinho livre de todos os tributos.

¹⁵⁹ AHU, caixa 14, doc. 1635.

O dízimo era um imposto de dez por cento sobre os frutos colhidos na Colônia. Era teoricamente destinado ao sustento da Igreja. Na prática, era usado pelo Rei para fins variados e, quanto menos estivesse comprometido com o sustento da Igreja, mais liberdade teria o rei para o seu uso. Essa parece ter sido uma das razões para a ampla atuação das ordens religiosas na Colônia e para sua relativa liberdade de posse de bens de raiz. Essa situação, entretanto, acabou dando ocasião a que os privilégios das ditas ordens se tornassem foco de conflito com outros colonos e com os administradores da América Portuguesa, como vimos no caso do Governador e do Bispo e como vemos no questionamento da Câmara, já que as ordens estavam de posse de muitos bens de raiz.

São inúmeros, na documentação que consultamos, os conflitos em torno da cobrança dos dízimos. Tomemos como exemplo uma consulta do Conselho Ultramarino sobre a pretensão dos religiosos do convento do Carmo de não pagarem dízimos, datada de 17 de outubro de 1676.¹⁶⁰ Esses religiosos tinham sido executados pelo Provedor-Mor da Fazenda Real, para o qual tinha sido passada provisão, designando-o “juiz privativo na cobrança dos dízimos que se devessem à fazenda real”. O recebimento de tal imposto era feito sempre por um contratador, que antes teria arrematado o direito de cobrança dos dízimos. Ora, ao fazer a proposta para concorrer ao contrato dos dízimos, o postulante fazia uma previsão do valor a ser recolhido, levando em consideração, por exemplo, os engenhos e fazendas da Capitania. Muitas vezes, na hora de fazer a cobrança, um determinado engenho tinha sido herdado por uma ordem religiosa, que alegava ter privilégio de isenção do imposto. Assim, o contratador tinha prejuízo e corria o risco de ser executado, se não conseguisse saldar o contrato dos dízimos.

¹⁶⁰ AHU, caixa 23, doc. 2747.

Uma outra consulta feita na mesma data que a anterior faz referência a uma petição dos religiosos de Santa Teresa dos Carmelitas Descalços da cidade da Bahia, em que solicitam uma ordinária para o seu convento, a exemplo do que ocorria com outras ordens religiosas da mesma cidade, sendo os valores da remuneração os seguintes:

aos religiosos de São Francisco da cidade da Bahia, oitenta e dois mil réis; aos de Nossa Senhora do Carmo, quarenta e cinco mil réis; e aos religiosos da Companhia de Jesus, oitenta e três mil e seiscentos réis, e são pagas as ditas ordinárias no rendimento dos dízimos da mesma cidade.¹⁶¹

Dando-se vista da petição ao Procurador da Fazenda, “respondeu, que este requerimento era de graça, e estes religiosos muito merecedores de toda a mercê, que Vossa Alteza fosse servido fazer-lhes.” O Conselho concordou com o Procurador e recomendou que o Rei concedesse-lhes uma ordinária do mesmo valor da da Companhia de Jesus. Pode-se notar aqui a posição ambígua em que ficam as ordens religiosas na Colônia: por um lado, são isentas da cobrança dos dízimos e beneficiárias de seu rendimento por serem ordens religiosas e pretensamente pobres; por outro, possuem bens de raiz e, por não pagarem dízimos e estarem numa situação privilegiada em relação aos outros colonos, passam a rivalizar com eles economicamente.

O baixo valor das ordinárias parece ter sido um importante argumento na conquista de privilégios das ordens religiosas. Vejamos como os beneditinos o exploraram ao pedirem a mercê de gozarem das mesmas isenções que os jesuítas tinham. Na ocasião, de acordo com a consulta datada de 3 de outubro de 1662, afirmavam os religiosos que,

por a carestia daquelas terras ir cada vez em crescimento, e as rendas que possuem serem muito limitadas, não podem acudir aos gastos ordinários de suas casas, por cuja causa têm feito grandes empenhos, por da fazenda de Vossa Majestade não possuírem mais que uma ordinária de oitenta e dois mil réis, para vinho, azeite, farinha, e cera,

¹⁶¹ AHU, caixa 23, doc. 2746.

que não é bastante para o santo Sacrifício da Missa, de toda a Província.¹⁶²

Diante dessa situação, os beneditinos pediram a Sua Majestade que lhes concedesse “outro semelhante Alvará, como o que concedeu aos religiosos da Companhia de Jesus, para o que tudo o que por sua conta e risco tirarem do Brasil e mandarem ir para aquele Estado, seja livre de pagar direitos nas Alfândegas.” Além disso, pediram para não serem molestados em seus bens de raiz, enquanto durasse a construção de seus mosteiros. A petição dos beneditinos foi acompanhada por uma cópia da Provisão de D. Sebastião que concedia o privilégio aos jesuítas e por certidões dos serviços prestados a Deus e ao Rei na América Portuguesa.

Ao dar vistas à petição, o Provedor da Alfândega reconheceu a isenção das pessoas eclesiásticas em relação ao que lhes vinha das conquistas portuguesas. E afirmou que, sendo em grande quantidade, ele próprio as limitava. Recordou, então, que nas duas frotas anteriores os beneditinos tiveram livres de direitos cem caixas de açúcar. O provedor ponderou que, se se concedesse à ordem a completa isenção, como a tinham os jesuítas, seria “em grande dano do rendimento da Alfândega, e dos filhos da folha, que levam nela seus juros, e tenças, e que por falta de rendimento se lhes deixam de pagar.” Evidencia-se, assim, o conflito dentro da própria Igreja, pois grande parte das mercês vinha do rendimento da Alfândega. Ao se isentarem as ordens, o rendimento diminuía e corria-se o risco de não se poder auxiliar os beneficiados com as tenças.

O Procurador da Fazenda deu vista a tudo e se posicionou contrariamente ao deferimento da isenção do pagamento dos direitos, a não ser que o estado das coisas melhorasse. Em relação aos bens de raiz, foi pela obediência ao que dispunha a Ordenação e, portanto, contrário à posse dos bens por tempo indeterminado. O Conselho sugeriu que se guardasse “o que dispõe a ordenação, feita com tal

¹⁶² AHU

consideração e acerto, que Eclesiásticos e seculares vêm a receber benefício de se guardar pontualmente, e como convém se faça e com mais tento, do que se experimenta.” O conselheiro Feliciano Dourado deu um parecer à parte, em que recomendou

que por quietação destes religiosos, e lhes escusar o trabalho da averiguação do que lhes pertence, de que mostram sentimento, e se contentam, pedem taxa limitada, seria conveniente que Vossa Majestade lhes concedesse quarenta caixas de açúcar de liberdade cada ano.¹⁶³

A consulta, com os respectivos pareceres, permite-nos supor os conflitos subjacentes à aparente conjunção de interesses entre Igreja e Coroa. Mais ainda, a disputa de interesses entre as distintas ordens religiosas.

Aparentemente a conjunção de interesses funcionava melhor em situações de guerra que de paz, uma vez que o inimigo comum de todas as ordens, da Igreja de modo geral e da Coroa eram os hereges. Em nome dessa conjunção já vimos que, no que se referisse aos donativos para a guerra, ninguém deveria ser isento, o sacrifício deveria ser de todos com vistas ao bem comum. Ainda assim, no caso da Colônia, havia aqueles que tentavam escapar dos donativos. No que se referia ao clero, a imunidade eclesiástica era um empecilho à cobrança. Uma forma de ultrapassá-la foi sugerida numa consulta do Conselho Ultramarino de 10 de novembro de 1662. Recomendava-se que, na América Portuguesa, o Governador procurasse

reduzir ao clero, e religiões daquele Estado, que se disponham a contribuir voluntariamente, pois tanto lhe toca a causa das ditas imposições, que se fazem para as guerras contra os hereges do norte [...], que por este modo não entrem hereges no Brasil, e assim como os mais escrupulosos doutores admitem as imposições voluntárias nos Eclesiásticos, sem recorrer ao Pontífice, na ocasião da peste (de que Deus nos livre), peste vem a ser, e mais prejudicial, a heresia de Lutero e Calvino, pois toca não somente aos corpos, mas às religiões e às almas, e a toda a doutrina da Igreja Católica Romana.¹⁶⁴

¹⁶³ AHU, caixa 23, doc. 2746.

¹⁶⁴ AHU, caixa 17, doc. 1899.

Os beneditinos lembravam, em sua petição, como atuaram na Bahia e em Pernambuco durante as guerras com os holandeses. Pressupunha-se naquele tempo uma ética aristocrática, que previa a recompensa daqueles que serviam bem a seu Rei. Nesse contexto, os sacerdotes, de modo especial os da Companhia de Jesus, atuavam como soldados de Cristo e do Rei português na Colônia. Numa carta ânua dos jesuítas, escrita por padre Antônio Vieira, essa forma de atuação é exaltada.¹⁶⁵

Convém ainda chamar a atenção para o parecer do Dr. Feliciano Dourado, especificamente para sua preocupação com a “quietação” dos beneditinos. Além disso, tomemos uma recomendação feita na consulta sobre a isenção de donativos para a guerra, a que alguns privilegiados, dentre eles eclesiásticos, alegavam ter direito. Esse parecer levava em consideração o Direito Canônico, o qual afirmava estar o “Estado Eclesiástico [...] obrigado à defesa de sua pátria”. O parecer, entretanto, recomendou esperar as razões que o Cabido alegava para sua isenção, pois “não parece razão que, perdido o respeito à Igreja, se trate do último remédio da violência.”¹⁶⁶ Podemos supor que, apesar dos conflitos entre os eclesiásticos e os administradores da América Portuguesa, houvesse uma preocupação com a manutenção de uma aparência de paz e concerto entre eles.

Uma carta dos oficiais da Câmara da Bahia, endereçada ao Rei e datada de 23 de outubro de 1703, comprova o cuidado com a manutenção da aparência. Nessa carta os oficiais da Câmara pediam ao Rei a mercê de lhes conceder liberdade para escolher a igreja em que seria celebrada a festa de São João Batista. Até então a festa fora realizada no convento do Carmo.¹⁶⁷ Entretanto, naquele ano, diante da recusa dos carmelitas em acompanharem uma procissão organizada pelo Senado da Câmara, os oficiais acharam por bem realizar a festa na igreja do Patriarca São Bento. Os oficiais

¹⁶⁵ VIEIRA. Ânua da Província do Brasil, p. 1-72.

¹⁶⁶ AHU, caixa 17, doc. 1899.

¹⁶⁷ AHU, caixa 4, anexo do doc.370.

alegam que fizeram a mudança por pensarem que diante da “desatenção daqueles Religiosos era quase infalível experimentar algum tratamento menos decoroso a autoridade do Senado”, ou até do Governador-Geral, que também estaria presente. É importante notar o uso de estratégias persuasivas nesse tipo de petição. No caso presente, evocar a possibilidade da falta de decoro em relação ao Senado e ao Governador pode ser uma delas. Os missivistas afirmam terem evitado “com este meio o que depois se não poderia remediar por nenhum outro”. Acusam, então, os religiosos de terem procedido com “escandaloso excesso e demasia” contra o Senado. É interessante que, embora tenham mudado a festa de lugar, os camaristas afirmassem que agiram com urbanidade, “dissimulando os desacertos”. Essa dissimulação parece colaborar para a aparente concordância entre Igreja e Coroa no Estado da Bahia. Na verdade, essa concordância tinha um caráter exemplar.

Embora possamos perceber o esforço para a manutenção da aparência de concordância entre Igreja e Estado nesse caso, os conflitos apareciam frequentemente e atingiam vários níveis. Até dentro de uma mesma ordem isso parece ter sido comum. Ainda na ordem do Carmo, temos documentos que mostram o conflito entre o frei Antônio da Piedade e o provincial Antônio da Cunha. Consta que frei Antônio da Piedade, que já tinha sido provincial da ordem anteriormente,¹⁶⁸ foi expulso do Estado do Brasil.¹⁶⁹ Frei Antônio, entretanto, conseguiu um breve que lhe facultava ser recebido no convento de São Bento ou São Francisco até mesmo em Lisboa. Sabendo disso, o provincial Antônio da Cunha fez um requerimento ao Rei, pedindo que frei Antônio fosse enviado para “um dos conventos mais remotos” assim que chegasse à Corte, para “lhe tirar a ocasião de fomentar discórdias e dissensões e não deixar de lhe servir de castigo o extermínio do Brasil.”

¹⁶⁸ AHU, caixa 6, doc. 498.

¹⁶⁹ AHU, caixa 6, doc. 529.

Pessoais ou corporativos, os conflitos envolvendo a Igreja foram uma constante na Colônia. A instalação dessa instituição aqui passou por grandes dificuldades. Por um lado, havia as dificuldades advindas da adaptação às diretrizes do Concílio de Trento, por outro, as necessidades inerentes a uma sociedade em estado de formação.

2.3 As missões

Eduardo Hoornaert, na *História da Igreja no Brasil*, chama a atenção para a dependência do sistema colonial em relação à atuação dos missionários na Colônia. O autor afirma que esses missionários nem sempre se conformavam com o papel de “inocentes úteis”.¹⁷⁰ Atribuir aos missionários o papel de “inocentes úteis”, mesmo que eventualmente, implica um viés bastante favorável aos religiosos na leitura de sua atuação e da Igreja no processo de colonização da América Portuguesa. Especialmente no que se refere à ordem dos jesuítas, a defesa dos indígenas é vista por Hoornaert e outros autores como um aspecto a ser contabilizado nas boas obras do catolicismo diante da agressividade dos colonizadores no Brasil.

Uma certa visão mitificada das missões jesuíticas parece ter sua origem ligada especialmente às *reducciones* paraguaias, “erroneamente identificadas por muitos como ‘democráticas’ ou ‘comunistas’”.¹⁷¹ José Eisenberg mostra como, na verdade, o sistema de governo daquelas *reducciones* “aproximava-se mais a um paternalismo benevolente, e o sistema econômico, mesmo que organizado para o benefício dos nativos, não era baseado na propriedade coletiva, pois o título de propriedade era da Igreja e não dos índios.”¹⁷²

¹⁷⁰ HOORNAERT. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial, p. 87.

¹⁷¹ EISENBERG. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, p. 20.

¹⁷² EISENBERG. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, p. 20.

A ação dos missionários foi, de fato, fundamental no processo de colonização portuguesa da América, mas ela deve ser vista no contexto das várias forças que nele atuaram. Essa ação fazia parte de um esforço que parece ter começado como uma estratégia de defesa da Igreja Católica contra a Reforma Protestante, mas que depois assumiu um caráter ofensivo, o qual tomou corpo especialmente ao longo do século XVI e cuja consolidação se comprova com a criação da Sagrada Congregação da Propaganda da Fé, em 1622, cujo objetivo era “supervisionar, orientar e financiar a obra missionária no mundo descoberto.”¹⁷³

Desde a recomendação feita por Caminha relativa à salvação dos índios, a preocupação com a conversão dos gentios aparece constantemente em documentos referentes ao período colonial no Brasil. Em 1691 o governador Antônio Luiz Gonçalves Câmara Coutinho, em carta ao secretário Mendo de Fóios Pereira, reafirma a preocupação do Rei com essa questão, mas, ao fazê-lo, permite-nos ampliar o foco sobre esse assunto:

De Pernambuco escrevi a Vossa Mercê mais largo sobre as missões, e as muitas que fiz por minha conta, e fruto que delas tiramos. Eu bem sei o zelo de Sua Majestade neste particular, e quanto necessárias são, não só para a salvação dos Índios, mas ainda para a dos Brancos, que vivem como eles neste sertão.¹⁷⁴

O enfoque sobre a questão das missões na América Portuguesa não pode perder de vista a convivência entre índios e brancos e o reconhecimento de um pressuposto dos colonos e religiosos: a necessidade do domínio sobre os indígenas. Além disso, desde muito cedo os colonos pareciam convencidos da necessidade do uso dos índios como mão-de-obra farta e barata.

O ideal da salvação indígena através da catequese e da conversão estava na base da justificação moral da colonização portuguesa na América, sendo assim, o papel

¹⁷³ VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 26.

¹⁷⁴ BA, 51-V-42, f. 1-1v.

dos missionários católicos era de protagonistas do empreendimento colonial. Mas eles não foram os únicos. O próprio Rei podia ser caracterizado como missionário ideal, como o fez Padre Antônio Vieira nas *Exortações* pregadas aos noviços no colégio da Bahia em 1688:

Deu-nos Deus um rei (que ele guarde) tão herdeiro de seus gloriosos progenitores, e de ânimo tão pio, e verdadeiramente Apostólico, que entre a grandeza, e multidão de seus cuidados, o maior de todos é a propagação da Fé, fiando-a toda neste Estado, e muito mais no Maranhão, ao zelo e doutrina da Companhia. Deu-nos Deus no mesmo tempo por universal pai, e Geral dela ao mais insigne missionário deste século em Espanha [Padre Tirso Gonzales], cujo espírito não atado em Roma como o de São Paulo, se nos faz presente por suas cartas, em todas as quais com o fogo de Santo Ignácio mais nos acende, que exorta às Missões.¹⁷⁵

Thomas Cohen chama a atenção para o fato de Vieira utilizar para descrever o rei D. Pedro II a mesma linguagem usada para o geral da Companhia de Jesus: eram ambos missionários ideais.¹⁷⁶ Foi com Vieira, de fato, que melhor se definiu a profecia sobre o papel de Portugal e do Rei português em relação ao Império de Cristo no mundo:

Todos os reis são de Deus, mas os outros reis são de Deus feitos pelos homens: o rei de Portugal é de Deus e feito por Deus ... Os outros homens por instituição divina têm só obrigação de ser católicos. O português tem obrigação de ser católico e apostólico. Os outros cristãos têm obrigação de crer a fé. O português tem obrigação de a crer e a propagar... Nas outras terras uns são ministros do evangelho e outros não: nas conquistas de Portugal todos são ministros do evangelho. Não são só apóstolos os missionários senão também os soldados e capitães: porque todos vão buscar gentios e trazê-los ao lume da fé e ao grêmio da Igreja.¹⁷⁷

Receber o lume da fé significava imediatamente tornar-se súdito do Rei português. Assim, se soldados, capitães e missionários eram todos apóstolos, também estavam todos a serviço do Rei e do Império português. Nas profecias de Vieira o Rei de Portugal tinha lugar privilegiado na construção do Império de Cristo, que deveria

¹⁷⁵ VIEIRA *apud* COHEN. Antônio Vieira na Bahia, 1688-1691: As *Exortações* pregadas no colégio da Companhia de Jesus, p. 15.

¹⁷⁶ Cf. COHEN. Antônio Vieira na Bahia, 1688-1691: As *Exortações* pregadas no colégio da Companhia de Jesus, p. 15.

¹⁷⁷ VIEIRA *apud* HOORNAERT. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial, p. 359.

começar com a conversão de todos os povos ao Cristianismo, tarefa delegada aos portugueses. Essa tarefa aparentemente garantiria a unidade de propósitos dos colonizadores, entretanto, não foi suficiente para garantir a uniformidade de ação na prática da colonização portuguesa na América.

A conversão indígena ao Cristianismo, tarefa para a qual os jesuítas parecem ter sido considerados os mais hábeis, enfrentava, entre outros problemas, a cobiça dos colonos pela força de trabalho dos gentios. Um documento de 1676 representa com clareza os conflitos gerados por essa situação. Trata-se de uma consulta do Conselho Ultramarino sobre um pedido do provincial da Companhia de Jesus no Brasil. O provincial afirmava que, a pedido de João Peixoto Viegas, o Colégio da Bahia enviara às terras que o dito João Peixoto tinha povoado dois missionários para doutrinar e assistir aos índios tapuias. O número de índios, a princípio, era de “cento e tantas almas: e depois com sua indústria [os missionários] foram reduzindo outros muitos, que passavam já de novecentos.”¹⁷⁸ Segundo o provincial, tudo foi feito na condição expressa de que os missionários, além de terem a administração espiritual dos índios, tivessem também a administração temporal, como era o costume nas missões do Brasil. Entretanto, passados três anos, quando os missionários quiseram levar os ditos índios para um lugar mais próximo do mar e da cidade da Bahia, onde pudessem “viver com mais sujeição, e ser de mais utilidade ao serviço da república, e defesa do Estado”, João Peixoto Viegas opôs-se e, além disso, com provisão passada pelo Governador-Geral Afonso Furtado de Mendonça, retirou da aldeia mais de duzentas almas, as quais levou para “os Campos novos, que se tinham descoberto, a título de Minas, distantes da cidade da Bahia, mais de setenta léguas”, ficando lá “totalmente privados de doutrina,

¹⁷⁸ AHU, caixa 24, doc. 2909.

sacerdote, e sacramentos para a vida e para a morte”. Depois disso, um outro colono, Antônio Guedes de Brito, tirou da aldeia

outra quantidade de índios da mesma nação, e os levou para os seus currais, com título de serem moradores daqueles campos, ficando somente na Aldeia pouco mais de oitenta Índios de serviços, os quais também queria levar o dito João Peixoto Viegas, resistindo os Missionários a isso pelo desamparo em que ficavam mulheres e meninos sem ter quem tratasse de sua sustentação, tudo por violência, contra a vontade, e liberdade dos índios naturais, senhores e possuidores daquelas terras, e contra o bem espiritual e salvação de suas almas.¹⁷⁹

O documento nos permite chamar a atenção, primeiramente, para o reconhecimento de João Peixoto Viegas em relação à atuação dos jesuítas. Ele solicitara a ajuda dos ditos padres para doutrinar “índios bárbaros”. Pode-se inferir daí que a convivência com os “bárbaros” não fosse pacífica, por isso houve a necessidade de atuação dos jesuítas. A atuação dos missionários fez aumentar o número dos índios da aldeia. Posteriormente o colono resistiu a aceitar as estratégias de aldeamento usadas pelos jesuítas, as quais supunham a administração temporal dos índios e o deslocamento das aldeias para áreas próximas às cidades. No momento em que sua mão-de-obra foi necessária, os índios foram retirados da aldeia e privados dos sacramentos católicos: a salvação material do colono determinou a perdição espiritual dos indígenas.

O provincial dos jesuítas, após reafirmar protocolarmente a submissão com que se dirigia ao Rei, pediu o retorno dos índios à aldeia e, no caso de ordem contrária, que o Rei eximisse e descarregasse a consciência dos jesuítas “da obrigação que tinham tomado daquelas almas, e das mais do mesmo sertão, cuja conversão estava a sua conta, por ser contra o fim, e fruto dela, que depois de trazidos os índios ao grêmio da Igreja e batizados, tornem a viver como gentios.”¹⁸⁰ O parecer do Conselho afirma que, sem novas informações, não seria possível “tomar resolução em matéria tão grave”. E, em

¹⁷⁹ AHU, caixa 24, doc.2909.

¹⁸⁰ AHU, caixa 24, doc. 2909.

separado, um dos conselheiros acrescentou que o Rei deveria “ordenar ao Padre Provincial conserve os Padres na Aldeia, em que estavam; e que por via de Missão vão à parte aonde se diz estar os índios, que se tiraram”. O parecer recoloca a questão da salvação espiritual do índio, mas suspende por algum tempo a decisão sobre a administração temporal e sobre o trabalho indígena, que, supõe-se, continuaria a ser exercido sob as ordens de João Peixoto Viegas e Antônio Guedes de Brito num regime de escravidão. A posição do conselheiro que deu o voto em separado evidencia ainda mais o conflito político que se estabeleceu: enquanto os jesuítas lembraram e usaram a importância de seu trabalho como missionários no sertão para pressionar o Rei, o conselheiro usou o mesmo argumento da missão para não só sugerir que os padres permanecessem na aldeia das terras de João Francisco Viegas, como também recomendou que fossem mandados em missão às terras em que os índios estivessem trabalhando.

Ainda um outro elemento merece ser destacado no documento que comentamos: os índios nele foram caracterizados como seres naturalmente livres e senhores das terras que habitavam. Tal caracterização parece absolutamente em desacordo com a situação vivida pelos índios que foram o objeto do documento em questão, mas disputas jurídicas haviam sido travadas desde o início do século XVI para assegurar a humanidade dos índios e a necessidade de serem administrados pelos jesuítas ou, por outro lado, para assegurar a legitimidade da escravidão dos gentios ou sua administração pelos brancos. Como assinala John Monteiro, pelo menos um ponto em comum tinham os jesuítas e os colonos: “todos – excluindo os índios, é claro – concordavam que a dominação nua e crua proporcionaria a única maneira de garantir, de uma vez por todas, o controle social e a exploração econômica dos indígenas.”¹⁸¹

¹⁸¹ MONTEIRO. *Negros da terra*, p. 41.

O cativo indígena foi regulamentado pela lei de 20 de março de 1570, que definia como meios legítimos de aquisição de índios escravos a guerra justa e o resgate. As condições para uma guerra justa tinham sido definidas por Tomás de Aquino, sendo elas: “a autoridade do príncipe por cujo mandato se há-de fazer a guerra, justa causa, e que seja recta a intenção dos combatentes, quer dizer, que se promova o bem e se evite o mal.”¹⁸² A autoridade do Rei português, em nome de quem se fazia a guerra contra os índios, era garantida pelo Papa, que reconhecera o direito dos reis portugueses às terras descobertas. A justa causa poderia ser, por exemplo, a colaboração de tribos indígenas com inimigos da Coroa Portuguesa. E a promoção do bem era garantida pelo fim de costumes “bárbaros”, como a antropofagia e a poligamia, por exemplo, e pela conquista de almas para a santa fé católica.

O resgate consistia na aquisição de índios aprisionados em função de guerras entre as tribos indígenas. Através do escambo ou da compra, esses índios passavam para as mãos dos colonos como escravos. John Monteiro mostra como não havia uma total identificação entre o índio prisioneiro de tribos inimigas e a escravidão. O autor relata um episódio envolvendo um jesuíta que tentou comprar um “prisioneiro tupinambá na hora do sacrifício deste,” mas a vítima impediu a transação, dizendo “que não o vendessem, porque lhe cumpria a sua honra passar por tal morte como valente capitão.”¹⁸³ Essa não-identidade entre prisioneiro indígena e escravo foi uma das dificuldades da aquisição de mão-de-obra através da compra e do escambo, formas de comércio que, de fato, não conseguiram oferecer regularmente trabalhadores para os colonos. A necessidade de mão-de-obra impediu que existisse uma relação pacífica entre brancos e índios, a partir daí, outras formas de aquisição de escravos surgiram, por exemplo, os “saltos”, ataques de surpresa realizados pelos brancos com o objetivo de

¹⁸² ÁLVAREZ-URIA. *Conquistadores e confessores: violência física e violência simbólica na conquista da América*, p. 177.

¹⁸³ MONTEIRO. *Negros da terra*, p. 33.

apresar índios. A relação pacífica e amistosa inicial entre brancos e índios na América Portuguesa evoluiu, ao longo do século XVI, para uma relação conflituosa e bélica.

Durante o governo de D. Duarte da Costa, que sucedeu Tomé de Souza, uma rebelião de índios na Bahia exemplifica o grau de tensão entre colonos e indígenas na América Portuguesa. A expansão da economia açucareira tinha levado a um aumento do número de índios escravizados, o que acarretou, conseqüentemente, uma maior resistência indígena e o aumento da violência. Num domingo de 1555,

cinquenta índios assaltaram um engenho, reclamando a posse das respectivas terras. Dando mostras de uma extrema audácia, deslocaram-se ao porto, onde pelejaram. Mais tarde, numa aldeia situada entre a cidade e o engenho, atacaram a tiros de flecha um colono e os seus escravos que ali foram para se informarem do que se passava. A rebelião continuou com a captura de todo o gado pertencente a um criado de Tomé de Souza, em Itapoã. Durante esta operação foram frechados dois vaqueiros e morreram um escravo africano e um morador. Prosseguindo a rebelião, capturaram o jovem filho de um colono que se encontrava numa roça e algumas escravas, além de três outros homens brancos.¹⁸⁴

O Governador reagiu enviando, para reprimir os rebelados, seu filho D. Álvaro, que atacou e queimou três aldeias. Outros portugueses atacaram o porto da aldeia onde começara o levante e destruíram as embarcações indígenas. Continuando a operação, D. Álvaro partiu com 160 homens para Itapoã, onde libertou os vaqueiros e recuperou o rebanho. Os combates só terminaram após D. Álvaro, com um exército ainda maior, se dirigir ao engenho invadido pelos índios, os quais haviam construído três cercas em volta do dito engenho. Durante essa operação o filho do Governador queimou outras oito aldeias e acabou vencendo a batalha. Ainda assim,

como continuassem a manifestar-se sinais da disposição que os índios tinham de reaver as terras ocupadas pelos colonos, traduzidos na construção de cercas em preparação da guerra, ordenou o governador que seu filho fosse incendiar todas as aldeias que se revelavam uma ameaça.

¹⁸⁴ SERRÃO e MARQUES (Dir.) *Nova história da expansão portuguesa*, p.153.

A rebelião evidenciou a ameaça que os índios representavam para a colonização portuguesa na América. A resposta a essa ameaça foi o uso de uma medida de repressão e, no limite, até de extermínio do oponente. É notável que o grupo chefiado por D. Álvaro não se restringisse a queimar a aldeia que era o foco da rebelião, mas igualmente queimou outras aldeias próximas, o que sugere o desejo de provocar o medo, o terror, a fuga e a destruição, neste caso, com ordem do próprio governo local.¹⁸⁵

A estratégia do medo não foi usada somente pelos colonos. Os próprios padres jesuítas planejaram usá-la, porém de forma um pouco mais sutil. Já na atitude dos primeiros jesuítas chegados ao Brasil, chefiados pelo padre Manuel da Nóbrega, verificou-se uma importante mudança em relação ao gentio. Num primeiro momento, os jesuítas partilharam da visão otimista de Caminha em relação à conversão dos índios à fé católica. A visão inicial do gentio como uma página branca, onde com facilidade poderia ser impressa a palavra cristã, não resistiu por muito tempo às dificuldades representadas pelos costumes indígenas. Se era aparentemente fácil que alguns deles fossem batizados, a permanência nos hábitos antigos impedia a adoção do modo de vida cristão e a permanência na prática do catolicismo.

Os textos escritos pelo padre Manuel da Nóbrega são exemplares dessa mudança de atitude dos jesuítas em relação aos indígenas. As cartas redigidas nos meses imediatamente posteriores à sua chegada à Colônia comprovam o otimismo inicial em relação à catequese dos indígenas e a condenação da atitude dos colonos e padres seculares, considerados naquele momento origem das principais dificuldades em relação ao trabalho de conversão do gentio:

Nós todos três [padres Nóbrega, Antônio Pires e Navarro] confessaremos esta gente, e depois espero que irá um de nós a uma povoação grande, das maiores e melhores desta terra, que se chama Pernambuco, e assim em muitas partes apresentaremos e convidaremos com o Crucificado. Este [*sic*] me parece agora a maior

¹⁸⁵ Sobre o uso de estratégias de extermínio contra os índios, ver: MONTEIRO. *Negros da terra*: p. 95.

empresa de todas, segundo vejo a gente dócil, somente temo o mau exemplo que o nosso cristianismo lhes dá, porque há homens que há bij [7] e X anos que se não confessam, e parece-me que põem a felicidade em ter muitas mulheres. Dos sacerdotes ouço coisas feias.¹⁸⁶

Posteriormente, entre os anos de 1556 e 1557, Nóbrega escreveu seu *Diálogo sobre a conversão do gentio*. À moda dos diálogos socráticos, o autor procura expor neste texto as razões da necessidade de mudanças no projeto missionário dos jesuítas na América Portuguesa.

José Eisenberg, ao investigar a importância do pensamento jesuítico em duas mudanças conceituais fundamentais para o pensamento político moderno – a primeira delas referente ao uso do medo na produção do consentimento que legitima a autoridade e a segunda referente ao surgimento do conceito de direito subjetivo, que fornece a base para a idéia da escravidão voluntária dos índios –, demonstra como, num

primeiro momento, recém-chegados às terras brasileiras, os jesuítas preferiam comparar a vida dos índios ao estado de inocência bíblico. [...] Meia década mais tarde, porém, Nóbrega mudou de opinião e passou a ver na vida dos selvagens as marcas da decadência e da corrupção trazidas pelo pecado adâmico. [...] Os índios passam, portanto, a serem “semelhantes a bestas” assim como qualquer outro ser humano.¹⁸⁷

Nóbrega percebeu, em seguida, que a conversão e manutenção dos índios na fé católica dependiam da adoção do modo de vida cristão. Defendeu, então, a estratégia dos aldeamentos, que ele define melhor no *Plano civilizador*, de 1558. Tal estratégia consistia na reunião de algumas tribos distintas num mesmo espaço, a Aldeia, onde os integrantes passariam a viver de acordo com a civilização cristã. Os índios aldeados seriam administrados pelos jesuítas e constituiriam mão-de-obra para as lavouras dos colonos em troca de salário. O descimento dos índios para os aldeamentos ocorreria a

¹⁸⁶ NÓBREGA. Do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Lisboa. Bahia [15 de abril de] 1549, p. 114.

¹⁸⁷ EISENBERG. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, p. 101.

partir de um convite dos jesuítas, mas as tribos que não o aceitassem poderiam ser atacadas pelos colonos na forma de guerra justa e, assim, seus índios poderiam ser legitimamente escravizados. Na concepção de Nóbrega, o medo da guerra e da escravidão faria com que os índios se submetessem aos jesuítas nos aldeamentos, o que daria ocasião para que os gentios fossem persuadidos à fé e à moral cristãs. A reunião num mesmo espaço de tribos diferentes agia de forma muito efetiva na aculturação dos indígenas, o que facilitava o domínio dos jesuítas. Além disso, o trabalho indígena resolveria o problema da mão-de-obra na América Portuguesa e poderia efetivamente melhorar a relação entre jesuítas e colonos.

A estratégia dos aldeamentos, entretanto, não atendeu às expectativas. John Monteiro analisa as razões desse fracasso. Embora o autor se refira explicitamente às missões de São Paulo, sua análise joga luz também sobre a situação de outras regiões na América Portuguesa.¹⁸⁸ A atuação dos jesuítas como intermediários na contratação da mão-de-obra indígena desagradou aos colonos, os quais queriam negociar diretamente com os índios. Além disso, esse sistema não fornecia o montante necessário de trabalhadores para a demanda dos colonos. O contágio de certas doenças nos aldeamentos, a varíola por exemplo, diminuía consideravelmente o número de aldeados, que precisava ser continuamente recomposto através de novos descimentos.

Por meio dos aldeamentos os jesuítas promoveram uma desarticulação das sociedades indígenas, o que dificultou sua sobrevivência. Essa desarticulação foi provocada por medidas como: fixação dos índios num espaço específico, diferente forma de organização espacial, imposição de família e unidades nucleares e monogâmicas, repressão dos ritos nativos, nova concepção do tempo produtivo e nova divisão sexual do trabalho. Por tudo isso, os aldeamentos não conseguiram abastecer de

¹⁸⁸ Cf. MONTEIRO. *Negros da terra*, p. 45-51.

trabalhadores a Colônia portuguesa na América. Além disso, como vimos no caso da Bahia, pairava sobre as missões o perigo da insurreição.

No final do século XVI, entre os anos de 1583 e 1590, o jesuíta Fernão Cardim acompanhou o padre visitador Cristóvão Gouveia numa visita às missões. O relato dessa visita, feito numa carta endereçada ao padre provincial, é um interessante documento da situação das missões naquele momento e, mais ainda, da imagem que os jesuítas se esforçavam para dar de seu empreendimento missionário. Logo no início de seu relato, o autor descreve a cidade da Bahia e refere a sua população: “terá a cidade com seu termo passante de três mil vizinhos Portugueses, oito mil Índios cristãos, e três ou quatro mil escravos da Guiné”.¹⁸⁹ Apesar da imprecisão dos números, eles nos fornecem pelo menos uma escala da população da época e nos permitem inferir a grande importância dos missionários nesse contexto.

Em relação a cada uma das missões que visitou, Fernão Cardim assinala a alegria com que os índios recebiam o padre visitador e as festas feitas nessa ocasião. O autor refere várias vezes pregações que eram feitas nessa ocasião por índios e à moda dos índios:

aquela noite os índios principais, grandes línguas, pregavam da vida do padre a seu modo, que é da maneira seguinte: começavam pregar de madrugada deitados na rede por espaço de meia hora, depois se levantam, e correm toda a aldeia pé ante pé muito devagar, e o pregar também é pausado, freimático, e vagaroso; repetem muitas vezes as palavras por gravidade, contam nestas pregações todos os trabalhos, tempestades, perigos de morte que o padre padeceria, vindo de tão longe para os visitar, e consolar, e juntamente os incitam a louvar a Deus pela mercê recebida, e que tragam seus presentes ao padre, em agradecimento.¹⁹⁰

A citação nos permite verificar uma adaptação de costumes indígenas a uma atividade de fundamental importância como era a pregação para a Igreja. Outras situações em que

¹⁸⁹ CARDIM. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, p. 217.

¹⁹⁰ CARDIM. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, p. 222-223.

procedimentos análogos foram evidenciados referem-se aos instrumentos musicais indígenas usados nas missões, à celebração da paixão de Cristo na língua indígena e à atribuição do significado de valentia à disciplina católica, a qual originalmente representava a humildade do cristão.¹⁹¹

Várias vezes Cardim fez referência à pregações e ao fruto delas durante a visita do padre Cristóvão Gouveia. Essas referências foram sempre acompanhadas por observações relativas ao grande número de confissões e comunhões que sucediam às pregações, fosse nas missões, vilas, cidades, ou ainda, nas capelas dos engenhos.¹⁹² A repetição desse tipo de referência nos lembra de que não se pode perder de vista o objetivo de consolação e edificação que norteava a correspondência jesuítica.¹⁹³ Apesar desse objetivo, entretanto, a passagem em que Cardim menciona a visita às fazendas e engenhos nos permite perceber a existência de conflitos entre a Companhia e os senhores do açúcar:

Visitadas as aldeias, determinou o padre ver algumas fazendas e engenhos dos portugueses, visitando os senhores delas, por alguns lhe terem pedido, e outros porque os não tinha ainda visto, e era necessário conciliar os ânimos de alguns com a Companhia, por não estarem muito benévolos.¹⁹⁴

O sentido da passagem fica ainda mais claro quando o relacionamos a um trecho anterior, onde, depois de referir o amor dos índios pelos jesuítas, o autor afirma:

E, até aos do sertão daí duzentas, trezentas e mais léguas, chega a fama dos padres, e se não fossem estorvos, todo o sertão se viria para as igrejas, porque os que trazem os portugueses todos vêm com promessa e título que os porão nas igrejas dos padres, mas em chegando ao mar nada se lhes cumpre.¹⁹⁵

¹⁹¹ Cf. CARDIM. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, p. 247.

¹⁹² Cf. CARDIM. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, p. 244, 259, 273 e 276.

¹⁹³ Sobre a instituição das cartas jesuíticas ver: PÉCORA. *Máquina de gêneros*; e FERRO. A epistolografia no quotidiano dos missionários jesuítas nos séculos XVI e XVII.

¹⁹⁴ CARDIM. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, p. 143.

¹⁹⁵ CARDIM. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, p. 242.

Pode-se inferir que os “estorvos”, além das dificuldades inerentes à incursão pelo sertão, consistissem também no apresamento de indígenas, pelos colonos, para serem escravizados sob a falsa promessa de catequese e missão. Em outra passagem, referente à visita à capitania do Espírito Santo, Fernão Cardim afirma haver mais gentio para converter que em qualquer outra e informa em seguida: “Os portugueses têm muita escravaria destes índios cristãos.”¹⁹⁶ Essa constatação nos deixa em dúvida sobre a possibilidade de imaginar uma relativa aceitação da escravidão indígena por parte dos jesuítas.

De um modo geral a narrativa de Fernão Cardim produz uma visão muito positiva das missões jesuíticas. Apesar disso, historiadores da América colonial têm demonstrado que a situação dos índios e das aldeias era muito difícil naquele momento. Se Cardim salienta a hospitalidade dos colonos, documentos inquisitoriais mostram “que nem sempre os Jesuítas eram bem recebidos pelos portugueses. Eles acusavam os padres de, através da confissão, pretenderem saber dos índios se eram verdadeiramente escravos ou forros.”¹⁹⁷

Foi exatamente na passagem do século XVI para o XVII que aumentou o número de expedições de paulistas pelo sertão adentro com o objetivo de apresar índios. No nordeste canavieiro foi nesse momento que aumentou a tensão entre colonos e jesuítas. De acordo com José Eisenberg, foi nesse momento também que se deu uma mudança de atitude dos jesuítas em relação às missões. Segundo o autor, surgiu, então, “uma nova geração de missionários jesuítas, que estava mais interessada em trabalhar nas escolas jesuíticas das cidades da Colônia (e em educar os colonos leigos) do que em converter índios.”¹⁹⁸ Essa geração, segundo Eisenberg, pode ser representada por Quirício Caxa, jesuíta citado algumas vezes no relato de Fernão Cardim como um dos

¹⁹⁶ CARDIM. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, p. 261.

¹⁹⁷ SERRÃO e MARQUES. *Nova História da expansão portuguesa*, p. 414.

¹⁹⁸ EISENBERG. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, p. 23.

melhores pregadores da província. Caxa anteriormente havia debatido com Nóbrega sobre a possibilidade de os índios venderem a sua liberdade, configurando o que ele chama de escravidão voluntária.¹⁹⁹ A defesa que fez dessa idéia acaba, a nosso ver, configurando-se como um mecanismo de legitimação da escravidão indígena, nesse sentido, alia-se à idéia de administração particular dos índios, defendida pelos paulistas.²⁰⁰

No início do século XVII, cresce a oposição dos colonos aos jesuítas. Eisenberg narra um episódio exemplar desse fato, ocorrido em 1610, quando colonos revoltados contra os jesuítas pedem sua expulsão. O autor refere-se à resistência do Concelho Municipal da Bahia em aceitar uma lei promulgada pelo Rei em 1609, em que se declarava serem todos os índios livres.

Após a sessão, os conselheiros e seus aliados tomaram as ruas em protesto, com armas nas mãos. Eles declararam os jesuítas “inimigos do bem comum e da república”, e, citando conturbações recentes que tinham ocorrido em Veneza, foram à casa do Governador pedir a expulsão da Colônia de todos os irmãos. No dia seguinte, os conselheiros requisitaram aos jesuítas a elaboração de um documento, certificando a legalidade da escravidão indígena no Brasil. Temendo pela segurança dos irmãos, os jesuítas assentiram. O documento produzido declara que a nova lei não poderia ser usada para libertar índios que haviam sido legalmente escravizados durante a vigência de leis anteriores. No mesmo texto, os jesuítas se comprometem a não usar a nova lei para tentar alforriar os índios em poder dos colonos. A lei foi de fato revista no ano seguinte, e a revolta por fim se extinguiu.²⁰¹

O documento permite perceber o alto grau de conflito e o perigo da desordem pública, liderada, nesse caso, por agentes administrativos. A capitulação dos jesuítas, para além de poder ser entendida como tática de recuo e defesa de sua posição na Colônia, talvez possa ser compreendida como um sinal do decréscimo de seu poder e/ou interesse sobre a questão dos indígenas na América Portuguesa, mas isso deve ser devidamente

¹⁹⁹ Cf. EISENBERG. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, p. 125-166.

²⁰⁰ Sobre o assunto, cf. MONTEIRO. *A administração particular*. In: ---. *Negros da terra*, p. 129-153.

²⁰¹ EISENBERG. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, p. 157.

matizado e circunstanciado. No entanto, o que parece ter ocorrido na Bahia, posteriormente, foi uma diminuição do conflito entre jesuítas e colonos, possivelmente pelo fato de o tráfico negreiro suprir a demanda de mão-de-obra no período de expansão da economia açucareira. O interesse, contudo, pelos indígenas de outras regiões da América Portuguesa, como o Grão-Pará e Maranhão, manteve-se ou até aumentou.

Na carta-ânuva escrita por padre Antônio Vieira em 1626, a importância dos índios na colonização portuguesa da América foi descrita como fundamental, assim como sua relação com os jesuítas. Nessa carta Vieira narrou a guerra travada com os holandeses na invasão da Bahia. Numa guerra em que o Bispo agiu como capitão, os índios foram descritos por Vieira como principal parte do exército português e “que mais horror metia aos inimigos”.²⁰² Entre as qualidades atribuídas aos índios pelo jesuíta, destaca-se a fidelidade, porque,

sendo assim que muitos negros da Guiné, e ainda alguns brancos, se metem com os holandeses, nenhum índio houve que travasse amizade com eles, o que foi muito particular e especial mercê de Deus, e indústria também dos nossos padres, os quais sempre, e agora mais que nunca e com mais eficácia, os instruíam na fé, intimando-lhes o amor que deviam ter a Cristo, e lealdade a sua majestade; grande bem espiritual e não menor temporal para os moradores deste Brasil, porque sem índios não podem viver, nem conservar-se, como todos confessam.²⁰³

Se os jesuítas mostraram-se capazes de levar para o exército português os índios, também apareceram como aqueles mais capazes de pacificá-los. Numa petição do provincial da Companhia de Jesus, referente a um conflito ocorrido em 1645, em Porto Seguro, depois de exaltar a colaboração que o Superior do colégio da dita vila dera ao Capitão-Mor Paulo Barbosa em sua chegada de Portugal, o peticionário se referiu à ação dos jesuítas como pacificadores dos índios:

²⁰² VIEIRA. *Cartas do Padre Antônio Vieira coordenadas e anotadas por J. Lúcio de Azevedo*, p. 38.

²⁰³ VIEIRA. *Cartas do Padre Antônio Vieira coordenadas e anotadas por J. Lúcio de Azevedo*, p. 39.

que os religiosos da Companhia procediam em todo aquele estado com muito exemplo e virtude reprimindo o levantamento dos Índios com sua doutrina e exemplo em tanto que havendo antes muitos levantamentos dos Índios Itapoãs, nunca mais se levantaram depois que os religiosos assistem na dita vila.²⁰⁴

A razão da referida petição eram as muitas afrontas que o Capitão-Mor fazia aos padres, tanto “em lugares públicos” quanto “secretos, chamando-lhe[s] cismáticos, dizendo que os sujeitos [...] eram velhacos amancebados com outros defeitos, e que estavam muito malquistos no Brasil, e com Vossa Majestade; e que muito cedo os havia Vossa Majestade mandar excluir deste Reino, e da dita Província.” O Capitão-Mor ainda teria dito que tomaria os índios das aldeias e que persuadiria os moradores da vila a expulsar os jesuítas.

Entre os anos de 1658 e 1661, Padre Vieira escreveu uma *Visita*, resultado do interesse em legislar para as missões do Maranhão e Grão-Pará. Nesta *Visita* Vieira se preocupa em organizar o dia-a-dia das missões, as orações, o uso do tempo, os sacramentos, as festas, os castigos, o hospital e o trabalho indígena.²⁰⁵ Como demonstra Luís Filipe Baeta Neves, a rotina estabelecida na *Visita* visava ao controle dos índios aldeados. Ao legislar sobre o trabalho dos indígenas, Vieira incluiu o aspecto econômico sob égide da ética: “os *atos econômicos* só se dão porque movidos por um *ânimo moral* e com um *objetivo ético* a alcançar. A economia não tem estatuto teórico autônomo; é apenas um segmento (não muito estimado por sinal) do grande discurso da Moral.”²⁰⁶ Após legislar sobre a repartição dos índios como mão-de-obra para os colonos e sobre o salário que deveriam receber, Vieira deixou clara sua disposição de evitar conflitos com os colonos:

Não se consintam em umas Aldeias índios, que pertençam a outras, antes logo sejam remetidos às suas com a segurança necessária e

²⁰⁴ AHU, caixa 10, doc. 1136.

²⁰⁵ VIEIRA. *Visita*, p. 387-400.

²⁰⁶ NEVES. *Vieira e a imaginação social jesuítica*, p. 146.

muito menos se devem consentir nas Aldeias escravo algum dos portugueses que seja tido por tal; e quando o dito, diga que é livre, se lhe responda que não somos juizes das suas coisas que, se quiser requerer da sua liberdade, o faça pelos meios ordinários, mas se este, ou qualquer outro índio não for das Aldeias que temos a cargo, por nenhum modo nos intrometamos em impugnar seu cativoiro, nem solicitar sua liberdade, por ser esta uma obra de caridade de que se seguem grandes escândalos e se impedem maiores bens.

Nas *Exortações* pregadas por Vieira no ano de 1688, feitas aos noviços do colégio dos jesuítas da Bahia, o sermonista voltou a se ocupar da questão das missões, mas desta vez tratando da formação dos jesuítas para se tornarem missionários: “Vieira reafirma aqui a agenda que seguiu no Maranhão nos anos 1650, e que reiterou em Lisboa: enfatiza a necessidade de dirigir a educação jesuíta para as necessidades práticas das missões, e a futilidade de um ensino que não conduz à ação.”²⁰⁷ Vieira aparentemente partiu da constatação do desinteresse dos alunos dos colégios jesuíticos pela aprendizagem das línguas indígenas. Diante disso, reafirmou a importância da aprendizagem dessas línguas e criticou os “idólatras das letras”, nesse sentido, o sermonista mostrava-se preocupado com a utilidade das matérias ministradas na formação jesuítica. Ainda no final da década de oitenta, Vieira apresentou-se preocupado com as missões jesuíticas, que eram para ele fundamentais no projeto do Quinto Império português. Até muito perto do final de sua vida Vieira demonstrou preocupação com as missões na América portuguesa.

O *Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios*, escrito em 1694, é um documento dessa preocupação de Vieira. Nele o autor respondeu a uma consulta feita sobre a administração particular dos índios pretendida pelos paulistas, a qual significava, de fato, a escravidão dos gentios

²⁰⁷ COHEN. Antônio Vieira na Bahia, 1688-1691: As *Exortações* pregadas no colégio da Companhia de Jesus, p. 1044.

apresados pelas bandeiras. O autor afirmava, então, que aos ditos índios eram devidas duas satisfações:

Da parte dos reis, que, como príncipes justos, os devem pôr a todos em sua liberdade natural, não consentindo em seus estados tal tirania, antes castigando severamente os delinquentes nela; e da parte dos Paulistas, que lhes satisfaçam os danos recebidos lhes restituam e paguem o preço do seu serviço, a que por força os obrigaram.²⁰⁸

Vieira discutiu cada um dos fundamentos usados pelos paulistas na defesa de seu direito sobre os indígenas. Reconhecendo paulistas e índios como “membros do mesmo corpo político, que devem conservar e aumentar, e não diminuir nem desfazer”, o autor mostrou-se contrário aos desejos dos paulistas e indicou o remédio à situação injusta vivida pelos índios de São Paulo, com o objetivo de se atingir “os quatro intentos santos, e verdadeiramente reais, de Sua Majestade, a saber: a liberdade dos índios, a consciência dos paulistas, a conservação de suas povoações e serviço e remédio de suas famílias.”²⁰⁹ Parece irrefutável que, se Vieira se preocupou durante toda a sua vida com a questão dos índios, ele os inseriu sempre na perspectiva do projeto da expansão da Fé e do Império português.

Hoormaert, na *História da Igreja no Brasil*, afirma que no Maranhão os aldeamentos estavam desligados do poder colonizador. O autor parece não perceber que a Igreja era parte desse poder colonizador. Fernando Álvarez-Uria, num posfácio à *Brevíssima relação da destruição das Índias*, de Bartolomé de Las Casas, defende a tese de que os eclesiásticos, diante da privação “da presa de guerra da América, em virtude precisamente das doações papais e dos princípios teológicos defendidos pelos grandes mestres escolásticos”, só puderam disputar com os conquistadores o protagonismo na colonização do Novo Mundo, através “da pacificação das terras ganhas, antepondo a

²⁰⁸ VIEIRA. *Voto sobre as dúvidas dos dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios*, p. 404.

²⁰⁹ VIEIRA. *Voto sobre as dúvidas dos dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios*, p. 412.

qualquer outro interesse o seu programa de cristianização, conseguindo o apoio real para glória de Deus e da sua Santa Igreja.” Esses eclesiásticos, “à destruição e à violência da conquista, opuseram como proposta um racionalizado governo de corpos e almas.”²¹⁰ O autor sugere que na América Espanhola tenha havido uma derrota das armas dos conquistadores pelas letras dos missionários, com uma subordinação da violência física dos conquistadores pela violência simbólica dos missionários.²¹¹

Nos documentos referentes à América Portuguesa no século XVII, é comum encontrar referência à atuação de jesuítas como pacificadores não só de índios como de colonos portugueses. Padre Vieira, aos dezoito anos de idade, narrou na carta-ânuua de 1626 ocorrências que confirmavam essa característica dos jesuítas. Já num outro texto, de 1694, diante da possibilidade de se permitir que os Paulistas tivessem garantida a administração dos índios já em seu poder, com a condição de que não apresassem outros, Vieira respondeu:

E não faltará quem diga, que mais seguro modo de não tornarem os paulistas ao sertão, seria o que com glória imortal executou el-rei de França neste mesmo século, quando para impedir os danos que os piratas rocheleses faziam em todos os mares, arrasou totalmente a Arrochela, concorrendo também para isso a armada de Espanha.²¹²

A sugestão de que os paulistas fossem arrasados mostra que, na América Portuguesa, o poder de pacificação não foi suficiente para garantir o lugar de protagonistas para os jesuítas na colonização. Por isso se valeram também da violência.

2.4 Propaganda religiosa, propaganda política: o discurso evangelizador

²¹⁰ ÁLVAREZ-URÍA. Conquistadores e confesores: violência física e violência simbólica na conquista da América. Posfácio, p. 180-181.

²¹¹ Cf. ÁLVAREZ-URÍA. Conquistadores e confesores: violência física e violência simbólica na conquista da América. Posfácio, p. 193- 195.

²¹² VIEIRA. *Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios*, p. 409.

Segundo Hoornaert, a congregação de *Propaganda Fide* foi criada em 1622, como reação à idéia de que os reis fossem os “chefes” das missões no Novo Mundo:

No seu livro *De Indiarum Iuri* (Madrid, 1629-1639), o teólogo Juan de Solórzano, que teve influência decisiva sobre Vieira, defendeu a tese segundo a qual os textos pontifícios, pela instituição do “vicariato real”, só adquirem validade e legitimidade na América após expressa aprovação real. Mesmo tendo sido esta teoria condenada pela Igreja e o livro de Solórzano posto no índice dos livros proibidos de 1642, ela exprimia fielmente a prática que vigorava na América, e foi contra esta prática que Roma organizou a congregação “de Propaganda Fide” em 1622.²¹³

Ronaldo Vainfas afirma que durante o Concílio de Trento nenhum destaque foi dado à expansão católica no além-mar, mas já no século XVI, o espírito de defesa cedeu lugar ao de ataque e missão.²¹⁴ A criação da Sagrada Propaganda da Fé, que tinha como objetivos supervisionar, orientar e financiar a obra missionária no mundo descoberto, comprova que o trabalho missionário transformou-se em estratégia ofensiva da Igreja. Propagar e propagação são, portanto, termos do século XVII,²¹⁵ que apontam para uma atitude combativa tomada pela Igreja na colonização da América.

O combate, como vimos mostrando neste capítulo, posicionava os missionários como oponentes do paganismo indígena, mas também os colocava em posição de conflito, muitas vezes, contra os colonos e os administradores coloniais. Além disso, dentro da própria Igreja, não havia uma unidade total de interesses, o que acabava definindo disputas intestinas na instituição. Sendo assim, se, “em muitos aspectos, os membros do clero colonial ibérico podiam ser considerados, como o eram freqüentemente, funcionários assalariados da Coroa,”²¹⁶ seu poder não necessariamente se ajustava aos interesses da realeza lusitana. Uma carta do Governador Francisco de Sá

²¹³ HOORNAERT. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial, p. 38.

²¹⁴ VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 24-25.

²¹⁵ Cf. HOORNAERT. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial, p. 25.

²¹⁶ BOXER. *A Igreja e a expansão ibérica*, p. 100.

de Menezes, escrita de Belém, em 20 de setembro de 1683, ao provincial do Carmo, frei João da Encarnação, é um exemplo desse desajuste:

Por vários avisos que tive da Cidade de São Luís do Maranhão soube, que um frade da obediência de Vossa Paternidade chamado frei Elias de Santa Teresa baixão [Paixão?], esquecido da obrigação de vassalo de Sua Alteza que Deus guarde, e da de bom Religioso intentara amotinar aquele povo, contra as ordens do Príncipe nosso Senhor.²¹⁷

Vimos, com Laura de Melo e Souza, que a religião popular, na Colônia, esteve voltada para a satisfação das necessidades cotidianas e despreocupada com a salvação eterna.²¹⁸ A preocupação com a eternidade ficava, nesse caso, a cargo da Igreja institucionalizada. É preciso, a nosso ver, matizar essa separação. Primeiro porque parece inegável a preocupação com a vida após a morte e a salvação e danação eternas, como comprovam os historiadores que trabalharam com testamentos e com a morte na América Portuguesa. Depois, porque houve todo um empenho da Igreja em disseminar e alimentar o medo do castigo no Purgatório ou no Inferno.

A salvação eterna, na forma como era definida pela Igreja naquele tempo, dependia totalmente de uma articulação entre a vontade humana – o livre-arbítrio, o mundo dos vivos – e a Providência divina. Sendo assim, houve uma enorme preocupação da Igreja em difundir o modelo de Estado ajustado aos desígnios de Deus para os homens. Já vimos, no primeiro capítulo desta tese, que modelo era esse: o de um corpo místico, que tinha o Rei como cabeça. A forma de sua divulgação se dava através de cerimônias e rituais públicos, que funcionavam como mecanismo de controle social e manutenção da rígida hierarquia da Igreja.²¹⁹ Isso mesmo pode ser comprovado através da atuação do estamento senhorial e da ordem jesuítica, que produziram

um conjunto de argumentos e convenções voltado para a atualização do modelo tradicional de sociedade e exposto por meio de um sem

²¹⁷ BA, 51-V-44, f. 98.

²¹⁸ SOUZA. *O diabo na Terra de Santa Cruz*, p. 124.

²¹⁹ MOTT. *Entre a capela e o calundu*, p. 159.

número de meios de propaganda (cerimônias públicas, memórias escritas, gravuras, pinturas, representações teatrais, etc.). Se, de uma parte, os lugares comuns repetidamente apresentados reconheciam a autoridade do rei e o seu papel como cabeça do corpo social, de outra, reforçavam a validade da organização estamental buscando explicar e legitimar seus elementos contraditórios.²²⁰

Como meio de propaganda do Estado e da Igreja, as cerimônias públicas eram momentos de divulgação de argumentos de afirmação da ordem social estamental. Além disso, por vezes expressavam as disputas vinculadas à estratificação social. Isso pode ser comprovado, por exemplo, através da atitude dos irmãos da Santa Casa da Misericórdia da Bahia que “adotavam a atitude de que as cerimônias e festas religiosas davam mais prestígio à irmandade do que o tratamento dos doentes.”²²¹

O grande número de festas públicas na Colônia e as elevadas despesas feitas pelo Estado e por particulares para mantê-las são suficiente documento de seu papel relevante na América Portuguesa.²²² Para termos uma dimensão dessa relevância e dos gastos dispendidos, tomemos duas cartas escritas pelos oficiais da Câmara da Bahia. Na primeira, datada de 18 de maio de 1662, os camaristas solicitam ao Rei que fossem levadas em consideração pelo Provedor da Comarca, cargo exercido naquela cidade pelo Provedor dos Defuntos, Francisco Carradas de Mendonça, as despesas feitas com algumas festas:

Há muitos anos se celebram nesta cidade as festas de São Sebastião, a de São Filipe, Santiago, em louvor da Restauração desta praça; a do Anjo Custódio, a de Santa Isabel, a do Corpo de Deus, a da feliz aclamação de Vossa Majestade e a de Santo Antônio de Arguim; cujos gastos faz este tribunal e sempre foram levados em conta pelos provedores da comarca [...], o doutor Francisco Carradas de Mendonça do desembargo de Vossa Majestade não leva aos procuradores desta Câmara em conta, as de São Sebastião, e São Filipe, e Santo Antônio de Arguim por não serem das declaradas na

²²⁰ SILVEIRA. Sociedade, p. 286.

²²¹ RUSSEL-WOOD. *Fidalgos e filantropos*, p. 214.

²²² Sobre festas na Colônia, ver: JANCSÓ e KANTOR (Org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*.

ordenação, e não será justo Senhor que se extingam estas três celebridades [...].²²³

Numa outra carta, datada de 30 de agosto de 1663, sobre o mesmo assunto, os oficiais chegam a afirmar a inexistência de vassalo que quisesse exercer o cargo de Procurador, em virtude das despesas com as festas:

Pelo que senhor, pedimos a Vossa Majestade seja servido mandar ordenar por provisão sua despesa, porque doutra maneira cessarão os autos da celebridade, para que cesse a sem razão com a devoção, guarde Deus a Vossa Majestade como a cristandade a mister.²²⁴

O Conselho Ultramarino deu parecer sobre a provisão numa consulta de 22 de setembro do ano seguinte:

Ao Conselho parece muito justo, que Vossa Majestade mande passar provisão para que o Provedor-Mor dos Defuntos e Ausentes do Brasil [...] leve em conta aos oficiais da Câmara daquela cidade a despesa que fizeram nas procissões apontadas no papel referido.²²⁵

O parecer aponta para o reconhecimento da importância das celebrações e da necessidade de sua continuidade, bem como do seu caráter estatal.

As celebrações constituíam ocasiões de exposição da hierarquia social e de sua prescrição simultaneamente:

As cerimônias públicas eram ocasiões especiais, nas quais a sociedade se dobrava sobre si mesma como espelho e reflexo, pois serviam para sua instituição e a expressavam. Eis a razão porque, desde o nascimento até a morte, todos os momentos da vida privada e pública de um indivíduo eram cercados de um ritual que servia para rememorar e introjetar o lugar social e função de cada um.²²⁶

A definição da posição de cada um na sociedade estamental dependia do reconhecimento da comunidade da adequação de cada indivíduo a seu respectivo lugar.

Nesse contexto, era grande a importância da opinião pública:

²²³ AHU, caixa 16, doc. 1855.

²²⁴ AHU, caixa 17, doc. 1944.

²²⁵ AHU, caixa 18, doc. 2047.

²²⁶ FURTADO. Transitoriedade da vida, eternidade da morte, p. 397-398.

A opinião pública, a voz pública, de fato, desempenhava um papel importante na sociedade brasileira, determinando os graus relativos de honra e desonra, e a afirmação pública do *status* em rituais cívicos ou religiosos ajudavam a criar um mapa social.²²⁷

As cerimônias serviam, nesse caso, para interferir na definição desse mapa.

Uma carta do Governador Francisco de Sá de Menezes, datada de 1º de maio de 1683 e endereçada ao padre Gonçalo de Veras, é reveladora da intenção do Governador de se mostrar como alguém que se distinguia pela religiosidade e generosidade, características tradicionalmente atribuídas à nobreza:

e me parece que as orações de Vossa Paternidade tiveram muita parte no bom sucesso, que Deus foi servido me dar com a tropa que mandei ao Guamá, a que em 29 dias foi e veio com uma aldeia de escravos: seus senhores terão os interesses temporais, que eu me contento com os espirituais, trazendo estes gentios a ser filhos da Santa Madre Igreja: fui padrinho dos inocentes; e depois levei a enterrar um dos meus afilhados, com tal ostentação como se fosse meu filho, por ser a jóia que o Céu tomou; e porque estes índios vissem as honras que eu fazia aos que recebiam o santo batismo, e o divulgassem pelos sertões, entre a bárbara gentildade que os habita.²²⁸

A carta “representa” a preocupação do Governador com a salvação espiritual dos índios, ao mesmo tempo em que evidencia que eles seriam escravizados. Ela mostra, ainda, a celebração da morte do indiozinho e o efeito publicitário que tal celebração teria.

As inúmeras ocasiões de celebração possibilitavam a recorrência de discursos que repetiam as crenças, as leis e as verdades que fundamentavam a sociedade estamental do Antigo Regime em Portugal e na América Portuguesa. Os sermões eram um gênero de especial importância nesse cenário, tanto ao serem proferidos quanto ao serem impressos. Eles faziam parte do grande discurso evangelizador, caracterizado por um historiador da Igreja no Brasil da seguinte maneira: universalista, doutrinário, agressivo, disciplinador e guerreiro.²²⁹

²²⁷ SHWARTZ. *Segredos internos*, p. 238.

²²⁸ BA, 51-V-44, f. 72v.

²²⁹ Cf. HOORNAERT. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial, p. 23-27.

A presença portuguesa na América foi mantida, por um lado, através da violência. Por outro, através da repetição de discursos que a legitimavam. Acreditamos ser essa a perspectiva a partir da qual devam ser estudados os sermões e as orações fúnebres. Veremos que esses discursos, entretanto, não eram a única voz na Colônia. Eram apenas uma delas e é a sua especificidade que procuraremos descrever. Um provérbio da Índia Portuguesa, do final do século XVII, sugere a importância que os sermões poderiam ter no contexto que estudamos: “A ponta de uma pena de um Jesuíta é mais temível do que a ponta da espada de um Árabe.”²³⁰

²³⁰ BOXER. *O império colonial português*, p. 382.

Capítulo 3 - Sermões e sermonistas no Antigo Regime

No prólogo que padre Antônio Vieira escreveu para o primeiro volume dos seus sermões, preparados para a publicação já nos últimos anos de sua vida, assim ele se refere à sua obra parenética: “[...] começo a tirar da sepultura estes meus borrões, que sem a voz que os animava, ainda que ressuscitados são cadáveres.”²³¹ Essa referência nos permite inferir, de imediato, a distância que separa o sermão proferido do sermão publicado. Ela nos permite, ainda, elaborar a hipótese da superioridade, para Vieira, do ato de proferir o sermão sobre o ato de publicá-lo, conseqüentemente, a superioridade da audição do sermão sobre sua leitura.

A princípio isso pode parecer contraditório com relação a uma realidade observada pelos estudiosos que se debruçam sobre o conjunto das obras impressas em Portugal no século XVII, pois é fácil constatar o grande número de sermões publicados naquela época. No caso de Vieira, é sabido que o jesuíta dava maior importância aos seus escritos proféticos que aos seus sermões, não enquanto orações proferidas para o auditório católico de sua época, mas como textos para serem lidos.²³² Procuremos entender as razões dessa primazia do sermão ouvido sobre o sermão lido, sugerida por Vieira.

O Concílio de Trento havia definido como “fonte de toda verdade salvífera, e doutrina dos costumes”²³³ os textos das Sagradas Escrituras e também as sagradas verdades comunicadas oralmente por Jesus Cristo aos seus apóstolos e depois transmitidas, “como de mão em mão”, até os padres conciliares, os quais, devidamente assistidos e instruídos pelo Espírito Santo, mandaram-nas pregar a todas as criaturas.²³⁴

²³¹ VIEIRA. *Sermões*, vol.1, p.LXI.

²³² Cf. SILVA. Pregar, revisar e estampar: voz e letra nos sermões de Vieira, p. 422, nota 2.

²³³ REYCEND. *O sacrossanto, e ecumênico Concílio de Trento em Latim, e Português*, vol. 1, p. 53.

²³⁴ REYCEND. *O sacrossanto, e ecumênico Concílio de Trento em Latim, e Português*, vol. 1, p. 55.

Essa pregação consistia no principal ofício dos bispos e deveria ser feita durante a missa, pelo menos aos domingos e festas solenes. Porém, durante a Quaresma e o Advento, a pregação deveria ser cotidiana ou ocorrer pelo menos três vezes por semana.²³⁵

A matéria a ser ensinada durante as referidas pregações deveria se destinar à salvação das almas, para isso esperava-se que os pregadores declarassem aos ouvintes, “com palavras breves, e claras os vícios, de que devem apartar, e as virtudes, que devem seguir”²³⁶, fórmula repetida nos manuais de retórica e sermonários publicados posteriormente ao Concílio de Trento. Atentemos, por um lado, para a preocupação dos conciliares com a clareza das palavras dos pregadores. Por outro, para o caráter pragmático da pregação, inferido a partir da preocupação dos conciliares com o objetivo persuasivo a ser alcançado em relação às ações futuras dos ouvintes, que deveriam ser virtuosas.

Nos decretos do Concílio de Trento aparece com destaque a preocupação com o caráter instrutivo das pregações, as quais deveriam deixar de lado questões inúteis.²³⁷ Assim, as questões sutis e escolásticas não deveriam ser tratadas no púlpito, mas nas escolas. Frei Luís de Granada, autor de uma das mais importantes artes retóricas para a Igreja de Portugal no século XVII, reforçou a relevância que deveria ter, para o pregador, a ação futura do católico auditório, ao afirmar a importância do estudo da retórica para os sermonistas:

no menos se debe aprender el arte de la retorica, para que podamos persuadir al pueblo lo que queremos: esto es, no solo decirlo de suerte que crea ser verdade lo que decimos, sino que ejecute lo que ya creyó ser verdadero y honesto, que es lo mas difícil de conseguir.²³⁸

²³⁵ REYCEND. *O sacrossanto, e ecumênico Concílio de Trento em Latim, e Português*, vol. 2, p. 277.

²³⁶ REYCEND. *O sacrossanto, e ecumênico Concílio de Trento em Latim, e Português*, vol. 1, p. 65.

²³⁷ REYCEND. *O sacrossanto, e ecumênico Concílio de Trento em Latim, e Português*, vol. 1, p. 285.

²³⁸ GRANADA. *Los seis libros de la Retorica Ecclesiastica*, tomo tercero, p. 494.

A base da pregação, como vimos, eram os ensinamentos da Bíblia, de acordo com a interpretação transmitida pela tradição católica comunicada pelos textos canônicos autorizados e pela *traditio*, reafirmada pelo Concílio de Trento contra a tese reformada da *sola scriptura*, com que Lutero dispensou o clero e as instituições visíveis da Igreja como mediação entre Deus e fiéis, ou seja, os ritos, sacramentos, ministério e magistério. O conceito de *traditio* permite-nos entender mais acertadamente porque Vieira prefere o sermão pregado, não editado. Na *actio* ou dramatização oral do mesmo no púlpito, o sermonista aplica retoricamente elementos da *traditio* – prega ritualmente num dia consagrado, divulga sacramentos, como o da união mística dos que ouvem sua palavra, conduz os ouvintes como um pastor e, além, disso, ensina-os, propondo virtudes e falando de assuntos particulares. Quando o sermão é só publicado e lido, o leitor lê a doutrina dos textos canônicos representada neles, mas falta-lhe justamente a outra parte, a *traditio* imediata: a voz e o corpo do padre, a comunidade dos fiéis ouvintes, a subordinação da audição à palavra vinda de cima, do púlpito, e a aprendizagem com ela no espaço da igreja etc. Ou seja: no sermão oral, o ouvinte tem doutrina canônica dos textos canônicos e *traditio* simultaneamente; no texto apenas lido, só a doutrina canônica dos textos canônicos.²³⁹

A pregação poderia consistir numa explicação breve sobre o evangelho da missa, a homilia, que era levada a cabo pelos padres paroquiais. Já o sermão consistia numa “exposição moral de duração mais dilatada, proferido numa celebração litúrgica ou devoção piedosa, em templo ou préstito sagrado.”²⁴⁰ Nas épocas mais importantes do calendário litúrgico, poderiam ser contratados sermonistas para a pregação, mas tanto na homilia quanto no sermão a preocupação com a clareza deveria ser mantida. Muito antes dos padres conciliares de Trento, Santo Agostinho fazia recomendações aos

²³⁹ Sobre o conceito de *traditio*, ver: HANSEN. A civilização pela palavra.

²⁴⁰ MARQUES. A palavra e o livro, p. 399.

pregadores, orientando-os a reservarem as dificuldades para os auditórios escolhidos e para os livros.²⁴¹

Tomemos alguns dados estatísticos sobre a pregação jesuítica em Lisboa, no século XVII, para termos uma noção de como era expressivo o número de sermões proferidos durante o ano litúrgico. João Francisco Marques retoma números referidos pelo padre jesuíta António Franco, que viveu no século XVII, e que afirma terem sido pregados na Igreja de São Roque “80 sermões, de Julho a Agosto, enquanto em Setembro e Outubro 54 para, em Novembro e Dezembro, serem cerca de 110, oscilando por estes números os pronunciados no primeiro semestre do ano.”²⁴² Mas além de ocorrerem nas igrejas e nas datas presentes no calendário litúrgico, as pregações ocorriam também em outros momentos da vida dos católicos no século XVII:

Pronunciavam-se sermões não só nas igrejas públicas e privadas, segundo o calendário santoral e temporal e as festas “extravagantes” (geralmente cerimônias oficiais), mas também em hospitais, ruas, praças e missões na província. Todas as funções ou cerimônias eclesíásticas, políticas, cívicas e festivas eram motivo para pregação: tomadas de hábito, canonizações, entradas, autos-de-fé, procissões, ações de graça, aclamações, nascimentos, calamidades públicas, ofícios fúnebres, e ainda os oitavários e lausperenes.²⁴³

A insistência dos padres conciliares na determinação da obrigatoriedade da pregação do Evangelho por parte dos bispos, arcebispos, primazes e prelados das igrejas, os números levantados pelos estudiosos da pregação no Antigo Regime, bem como o volume dos sermões proferidos na América Portuguesa e publicados em Portugal nos permitem considerar que a pregação deveria ocupar também um lugar importante na Bahia do século XVII.

Os decretos conciliares determinavam que, diante do impedimento dos obrigados à pregação, deveriam ser contratadas pessoas idôneas e preparadas para essa

²⁴¹ SANTO AGOSTINHO. *A doutrina cristã*, p. 229.

²⁴² MARQUES. *A palavra e o livro*, p. 403.

²⁴³ MENDES. *A oratória barroca de Vieira*, p. 78

atividade.²⁴⁴ João Francisco Marques sugere a existência de uma pregação ordinária, realizada pelos bispos e párocos, e uma pregação extraordinária, para a qual eram contratados sermonistas de fama. Segundo o autor, fariam parte dessa pregação extraordinária os sermões encomiásticos – panegíricos e orações fúnebres –, os deprecatórios, os eucarísticos e os gratulatórios. Parece-nos que deveriam ser incluídos aí também os sermões proferidos durante a Quaresma e o Advento, pela importância que tinham essas datas no calendário litúrgico. Era, de fato, essa pregação extraordinária que merecia publicação. Tomemos como exemplo dois importantes sermonistas que pregaram na Bahia do século XVII, para apreciarmos a tipologia dos sermões publicados.

Começemos com o padre Eusébio de Matos (1629-1692), que professou na Companhia de Jesus em 1644, onde ficou até 1680, quando ingressou na Ordem do Carmo. Eusébio de Matos teve 23 sermões publicados, a maior parte deles no século XVII. Os primeiros a saírem a lume foram um conjunto de seis práticas intitulado *Ecce Homo*, em 1677. Esse conjunto de práticas versava sobre as insígnias do Cristo martirizado, a saber, os espinhos, a púrpura, as cordas, a cana, as chagas e o título de homem. As práticas foram proferidas sempre às sextas-feiras à noite, durante a Quaresma, mostrando-se em todas a imagem do *Ecce Homo*. Em 1681 foi publicado o *Sermão da soledade e lágrimas de Maria Santíssima Senhora Nossa*. Após a morte do sermonista, foi publicado, em 1694, o volume *Sermões*, que continha 15 peças oratórias. A primeira havia sido proferida na profissão de fé de duas irmãs; a segunda, na festa de Nossa Senhora do Rosário; a terceira peça era um sermão do Mandato, proferido, portanto, numa Quinta-feira Santa; o sermão quarto fora pregado numa festa do Santíssimo Sacramento, no dia de São Miguel; o quinto e o oitavo tinham sido

²⁴⁴ REYCEND. *O sacrossanto, e ecumênico Concílio de Trento em Latim, e Português*, vol. 2, p. 277.

proferidos em festas que fez a Justiça na primeira oitava do Espírito Santo; o sexto, no terceiro domingo da Quaresma; o sétimo, nas exéquias dos irmãos dos passos de Cristo; o nono sermão comemorava as soledades da Senhora; do décimo ao décimo-quarto temos sermões dos passos de Cristo, pregados nas tardes de sexta-feira da Quaresma; o último sermão foi pregado na canonização de Santa Maria Madalena de Pazzi. Em 1735 foi publicada a *Oração fúnebre nas exéquias do Ilustríssimo e Reverendíssimo D. Estevão dos Santos, Bispo do Brasil*.

Outro jesuíta de renome no século XVII foi o padre Antônio de Sá (1620-1678). Diferentemente de Eusébio de Matos, que sempre pregou na Bahia, Antônio de Sá chegou a ser pregador da Capela Real, em Lisboa, de 1661 a 1663, o que comprova o sucesso alcançado como sermonista. Seus doze sermões publicados distribuem-se da seguinte maneira: em 1658 foi impresso um sermão pregado à *Justiça da Santa Sé da Bahia*, o qual teve nova edição em 1672; em 1665 saiu um sermão pregado em 1663, por ocasião dos anos de Sua Alteza Real; em 1666 Antônio de Sá proferiu a *Oração Fúnebre nas Exéquias da Sereníssima Rainha de Portugal D. Luíza Francisca de Gusmão*, publicada em 1735; publicado primeiramente em 1669 e, posteriormente, em 1673 foi o *Sermão do Dia de Cinza*; proferido e publicado em 1674 foi o *Sermão na Primeira Sexta-Feira da Quaresma*; seu *Sermão dos passos que pregou ao recolher da procissão* foi publicado em 1675 e 1689; em 1675 foram publicados o *Sermão da Conceição da Virgem Nossa Senhora*, pregado na matriz de Pernambuco em 1658, e o *Sermão da quarta domingo da Quaresma*, pregado na Capela Real em 1660; em 1732 saiu, pela oficina de Manuel Fernandes da Costa, o *Sermão de Nossa Senhora das Maravilhas*, pregado em 1660, na Sé da Bahia, por ocasião de um desacato feito à mesma Senhora. Antônio de Sá publicou também três sermões dedicados a santos: um pregado na Capela Real no dia do apóstolo São Tomé, que saiu em 1674, 1686 e 1721;

um *Sermão do Glorioso São José*, com edições em 1675 e 1692; um *Sermão ao Glorioso Santo Amaro*, publicado em 1699. Em 1750, com exceção do Sermão de Santo Amaro, foram reunidos numa edição os vários sermões do Padre Antônio de Sá.²⁴⁵

No Fundo Geral da Biblioteca Nacional de Lisboa, o manuscrito 362 traz um *Catálogo dos sermões portugueses que se tem impresso avulsos (desde 1551) até o ano de 1716*. Os sermões relacionados encontram-se distribuídos em categorias como: sermões que se fizeram em autos de fé, sermões feitos em ação de graças por nascimentos de príncipes e bom sucesso de armas, sermões de cinza, sermões em honra de vários santos, de domingos do Advento, de quartas e sextas-feiras da Quaresma, vários sermões de exéquias, etc.

A menção das obras desses dois sermonistas e desse catálogo basta para confirmar a definição dos sermões como “obras de circunstância: ações verbais aplicadas à ocasião ou tempo (*kairós*), fundadas e atuando sobre um tema do calendário litúrgico, da festa do dia ou da vida política, social, institucional e religiosa num determinado momento.”²⁴⁶ As muitas ocasiões oferecidas pelo calendário litúrgico, especialmente durante a Quaresma, que dava ocasião a sermões na Quarta-Feira de Cinzas, nas demais quartas-feiras, sextas-feiras e domingos da quarentena que antecede a Páscoa; a recordação da paixão de Cristo, na Semana Santa, cuja quinta-feira era dedicada ao sermão do mandato; o Advento, com a ocasião dos sermões que preparavam para a comemoração do nascimento de Cristo; as festas em homenagem aos santos; o nascimento de príncipes; as calamidades públicas, que davam ocasião às procissões e sermões; a entrada para os conventos e ordens religiosas; as missões; as mortes; as guerras: todos esses eventos e outros mais davam ocasião à pregação. Nesse

²⁴⁵ ALMEIDA. *Dicionário de autores no Brasil Colonial*, p. 357-358.

²⁴⁶ MENDES. *A oratória barroca de Vieira*, p. 16.

contexto, os sermonistas tinham uma função reconhecida socialmente e eram convidados e pagos para proferirem seus sermões.

3.1 O pregador e o ouvinte cristãos

Um sermão manuscrito que se encontra na Torre do Tombo caracteriza aparentemente de forma pouco sedutora a função do pregador:

É o ofício do pregador o mais trabalhoso de todos os ofícios: não só porque há de quebrar a cabeça, e queimar as pestanas para compor, e estudar o que há de dizer; mas muito mais, porque não há ninguém, que não queira dar seu voto nas pregações. Todos querem ser juizes deste ofício; sendo que nem todos têm juízo para dar sentença em tal matéria. E é tão antigo no mundo este achaque, que já nosso grande padroeiro o Apóstolo São Tiago na sua Epístola Canônica encomendava aos cristãos da primitiva Igreja, e neles a todos nós, que não fossem às pregações ser ouvidores...²⁴⁷

Essa caracterização, entretanto, representa de forma valorizada o ofício do pregador, pois afirma o alto grau de dificuldade envolvido na tarefa de pregar e, por outro lado, desqualifica os ouvintes como pessoas incapazes de emitir juízo sobre a pregação, embora explicita, ao mesmo tempo, a exposição a que está sujeito o pregador. Um interessante texto publicado em 1735, que se apresenta como uma *Pragmática sanção ou lei estabelecida por ordem da razão, contra as parvoíces dos homens, dada a luz pelo zelo do bem comum*, reforça a idéia da desqualificação dos ouvintes para emissão de juízos sobre os pregadores, além de condenar atitudes inconvenientes durante a pregação:

Levantar-se estando ao Sermão, e sair da Igreja sem causa. parvoíce.
Cabecear ouvindo Sermão, ou Música, para que os circunstantes se persuadam que ele o entende. parvoíce.
[...]
Ir ouvir Sermões para murmurar dos Pregadores. parvoíce.
Falar alto, embaraçando a percepção dos que querem ouvir Sermão, ou Música. parvoíce.²⁴⁸

²⁴⁷ ANTT, Cartório Jesuítico, maço 80, doc. 87.

²⁴⁸ PRAGMÁTICA sanção ou lei estabelecida por ordem da razão, contra as parvoíces dos homens.

Margarida Vieira Mendes mostra, n'*A oratória barroca de Vieira*, como os pregadores do século XVII inventaram e difundiram entre si um alto conceito do seu ofício.²⁴⁹ A autora demonstra que, na figura do sermonista, juntavam-se, então, a sublimidade do orador civil, oriunda de uma matriz ciceroniana, e o heroísmo do apóstolo cristão.²⁵⁰ Se a condição de *orator* supunha a competência retórica, a imitação de Cristo e de seus apóstolos garantia ao pregador o caráter sagrado de seu ofício.

É interessante, ainda, destacar no manuscrito citado acima que o sermonista reconhece a existência do vício do julgamento indevido dos sermões desde a época da Igreja primitiva. Usando um argumento de autoridade, recomenda aos cristãos que não “fossem às pregações ser ouvidores”. As figuras de pregador e ouvinte se constituem, assim, em franca oposição: de um lado o que tem juízo, o que estuda, diz e ensina; do outro, o que não tem juízo, não pode julgar, ouve e aprende. E deve manter-se calado. O Concílio de Trento, assim como estabeleceu a obrigatoriedade da pregação, estabeleceu também a obrigatoriedade de ouvi-la, de estar presente a ela: “Avisará o Bispo ao Povo com cuidado da obrigação, que cada um tem de assistir na sua Paróquia a ouvir a Palavra de Deus, onde isso se pode fazer comodamente.”²⁵¹ Houve, nesse sentido, um investimento de autoridade na figura do sermonista pelo Concílio Tridentino, mas essa autorização foi acompanhada do objetivo de um maior controle da pregação.

Santo Agostinho já havia definido bem o papel do pregador: “O orador é o que interpreta e ensina as divinas Escrituras. Como defensor da fé verdadeira e adversário do erro, deve mediante o discurso ensinar o bem e refutar o mal.”²⁵² Frei Luís de Granada, ecoando as preocupações dos padres reunidos em Trento, advertiu os pregadores da indignidade de tratar de coisas fúteis:

²⁴⁹ Cf. MENDES. *A oratória barroca de Vieira*, p. 55.

²⁵⁰ Cf. MENDES. *A oratória barroca de Vieira*, p. 53.

²⁵¹ REYCEND. *O sacrossanto, e ecumênico Concílio de Trento em Latim, e Português*, vol. 2, p. 277.

²⁵² SANTO AGOSTINHO. *A doutrina cristã*, p. 211.

Pues siendo el fin del predicador ordenar cuanto dice á la salud de las almas, a corregir las costumbres, á dar reglas de virtud, al menosprecio del mundo, al temor e amor de Dios y á otras cosas semejantes, algunos de tal suerte andan divagando por cosas ociosas y superfluas, que los miserables oyentes, que no por outro habian acudido allí que para sacar alguna doctrina provechosa, se vuelven del sermon totalmente secos e ayunos.²⁵³

Granada usa as imagens do pregador como anjo e como médico: como anjo diante de enfermos, com o medicamento da palavra divina, e como médico, que deve prescrever aos sãos o modo de conservar a saúde, através do exercício das virtudes:

el continuo ejercicio de la oración, la atenta meditacion de la pasión del Señor, y de los demas beneficios divinos, el frecuente uso de los sacramentos, la devota lección de libros piadosos, la mortificación de las pasiones, la guarda diligente y solícita del corazón, la aflicción de la carne, la moderación de los sentidos exteriores, y mayormente de los ojos y de la lengua, con todas las obras de misericórdia y humanidad, tanto corporales como espirituales, con que socorremos á nuestros prójimos.²⁵⁴

Para cumprir esse papel pedagógico, o pregador deveria ter um comportamento exemplar, pois se converteria em modelo para o seu auditório. Atendendo a essa necessidade, os padres conciliares insistiram várias vezes na necessidade da aprovação do Bispo para que os sermonistas pudessem pregar, inclusive aqueles que pertenciam às ordens religiosas:

Quanto aos Regulares de qualquer Ordem que sejam, não poderão pregar, ainda nas Igrejas das suas ordens, sem serem examinados, e aprovados de vida, costumes, e ciência pelos seus Superiores, e com sua licença; com a qual estarão obrigados a apresentar-se pessoalmente perante os Bispos, e pedir-lhes a bênção, antes que principiem a pregar.²⁵⁵

Essa insistência na necessidade da aprovação dos pregadores, na definição das autoridades da pregação – Escrituras Sagradas, textos canônicos e *traditio* – e na

²⁵³ GRANADA. *Los seis libros de la retorica eclesiastica*, p. 523.

²⁵⁴ GRANADA. *Los seis libros de la retorica eclesiastica*, p. 524.

²⁵⁵ REYCEND. *O sacrossanto, e ecumênico Concílio de Trento em Latim, e Português*, vol. 1, p. 72.

formação dos sermoneiros aponta, a nosso ver, para a preocupação com o controle do que seria falado no púlpito.

Foi “depois do concílio [*sic*] de Trento que se difundiu uma nova arquitetura sagrada, que permitia ouvir e ver o pregador de qualquer ponto do interior do templo.”²⁵⁶ O púlpito, daí por diante, passou a ser considerado o lugar da verdade, há mesmo uma Igreja em Sevilha, do século XVII, que tem exatamente esta inscrição em Latim: *Locus veritatis*. Desse lugar, a voz do sermoneiro ecoava como voz autorizada, que dizia a Verdade. Mas nesse lugar ele era também visto, não só pelos paroquianos, mas também pela hierarquia eclesiástica, que desejava ter controle do que ali era dito.

Uma metáfora bélica pode ser bastante eficiente eficaz quanto às razões da necessidade do controle do pregador e da pregação:

Imagínese el predicador que él no es otra cosa sino una pieza de artillería, con que Dios quiere batir y derribar los soberbios muros de Babilónia ; y que él, de su parte, no es sino un pelmazo de hierro o de bronce pesado y frio, y un poco de pólvora súcia y negra y de mal holor, y aparejada para tisanar y afear a los que tocare, y que para bien hacer su efecto, es menester que se le aplique el fuego del divino Espíritu, que le encienda como encendió en su venida el dia de pentecostes los corazones de los apóstoles, con las lenguas de fuego.²⁵⁷

Como peça de artilharia, o pregador poderia representar um grande perigo para o demônio e os pecadores, ou mesmo para os tiranos, como no caso referido por João Francisco Marques no estudo sobre a parenética portuguesa no período da Restauração.²⁵⁸ Entretanto, essa peça de artilharia poderia voltar-se contra a Igreja ou seus interesses. Nesse caso, os padres conciliares previam a punição do pregador:

E se acaso, o que não suceda, o Pregador semear no Povo erros, e escândalos, ainda que pregue no seu Mosteiro, ou no de outra Ordem,

²⁵⁶ MORÁN e ANDRÉS-GALLEGA. O pregador, p.136. Vale a pena lembrar aqui a observação feita por Sylvio de Vasconcelos em relação à igreja de São Francisco, em Ouro Preto, em que ele destaca a posição do púlpito, no arco-cruzeiro e não na nave, o que faz ressaltar sua funcionalidade. Cf. VASCONCELOS. *Vida e obra de Antônio Francisco Lisboa, o Aleijadinho*.

²⁵⁷ BORJA, São Francisco *apud* BELTRÁN. *La oratoria sagrada de la época del barroco*, p. 41.

²⁵⁸ MARQUES. *A parenética portuguesa e a Restauração 1640-1668*.

o Bispo lhe proíba o pregar. Se pregar heresias, proceda contra ele, conforme a disposição do uso e costume do lugar, ainda que o tal Pregador intente mostrar-se isento, com algum privilégio geral, ou especial, em cujo caso proceda o Bispo com autoridade Apostólica, como delegado da Sé Apostólica.²⁵⁹

Se o pregador era máquina de artilharia, o templo deveria ser o campo de batalha. Mas que guerra se travava ali? As palavras eram então a munição do pregador; seus argumentos, uma estratégia. Essa guerra de palavras, travada entre pregador e público, era aparentemente vantajosa aos sermonistas: se o pregador era um só contra o grupo de pessoas que constituía o católico auditório, ele era muito bem aparelhado para a batalha verbal, que, de resto, reduzia ao silêncio seus opositores. Sua superioridade era garantida, por exemplo, por sua formação, o que acabou por lhe definir, segundo alguns estudiosos, o papel de educador:

El templo era el hogar colectivo donde sublimar el sacrificio de la vida cotidiana, distraer el ocio y hallar consuelo en las aflicciones. Además, el púlpito era la escuela gratuita del pueblo llano, que no conocía más horizonte cultural que el constituido por las verdades religiosas.²⁶⁰

Se, por um lado, essa definição de templo parece carregar uma dose de idealização, por outro, sugere-nos alguns questionamentos: que modelo de escola seria o púlpito? O que se ensinava ali? De que maneira?

A matéria dos sermões, já se mencionou anteriormente, era a Palavra de Deus, contida na Sagrada Escritura. Além de conhecê-la, o sermonista deveria saber teologia especulativa, patrística, história, belas letras, ciência, matemática, aritmética e geometria.²⁶¹ Detentores desse amplo saber, os sermonistas atuavam como dentes que trituravam o que devia ser ensinado.²⁶² Além desse conhecimento, exigia-se do pregador vida exemplar e virtuosa, pois pregava-se aos ouvidos e aos olhos. Poderíamos pensar

²⁵⁹ REYCEND. *O sacrossanto, e ecumênico Concílio de Trento em Latim, e Português*, p. 72.

²⁶⁰ AGUILAR PIÑAL *apud* BELTRÁN. *La oratoria sagrada de la época del barroco*, p. 34.

²⁶¹ Cf. BELTRÁN. *La oratoria sagrada de la época del barroco*, p. 39.

²⁶² Cf. BELTRÁN. *La oratoria sagrada de la época del barroco*, p. 39.

que, se o objetivo da pregação fosse somente o conhecimento das verdades cristãs, bastaria pregar aos ouvidos. Como o objetivo da pregação era interferir nas ações, nos comportamentos do católico auditório, era importante que o pregador colocasse diante dos olhos do espectador a imagem do cristão ideal, que traduzia a moral católica. Podemos concluir, portanto, que a matéria do sermão tinha conteúdo doutrinal e moral.

Padre Antônio Vieira, no prólogo que escreveu para a edição de sua obra parenética, ao comentar a diversidade de sermões que publicaria, enumerou-os assim: “uns serão panegíricos, outros gratulatórios, outros apologéticos, outros políticos, outros bélicos, outros náuticos, outros funerais, outros, totalmente, ascéticos; mas todos quanto a matéria o permitia (e mais do que em tais casos se costuma) morais.”²⁶³

João Francisco Marques comenta que, antes do século XVII, a pregação homilética restringia-se basicamente à instrução catequética. Segundo o autor, após o Concílio de Trento, a intensificação do culto, o reformismo disciplinar e a crise espiritual desencadearam um discurso moralista que passou a imperar no púlpito. Assim, do século XVII ao XVIII, o “panegírico dos santos, a oração fúnebre de exaltação das qualidades do defunto, eclesiástico ou leigo, e as reflexões moralistas no púlpito sobre pecados e virtudes, mais palavrosas que de sumo ascético-místico, inundavam por completo a pregação.”²⁶⁴

O autor segue uma divisão feita anteriormente por Frei Manuel do Cenáculo, que é inclusive citado por ele: “Antes do século XVII pregava-se sobre Mistérios e reforma dos costumes. O uso dos Panegíricos não era tão freqüente, como depois se introduziu, sendo naquele tempo dirigidos os sermões festivos à Instrução Moral.”²⁶⁵ Nas *Memórias históricas do ministério do púlpito*, Frei Manuel do Cenáculo identifica, depois de meados do século XVII, dois tipos de pregadores: os missionários,

²⁶³ VIEIRA. *Sermões*, vol.1. p. LXIII.

²⁶⁴ MARQUES. A palavra e o livro, p. 406.

²⁶⁵ CENÁCULO *apud* MARQUES. A palavra e o livro, p. 406.

que se dedicavam à persuasão das virtudes, e os outros, que se aplicavam ao elogio dos santos e aos sermões festivos e que muito raramente se preocupavam com as questões morais.²⁶⁶ O autor critica esses últimos, por mostrarem-se mais preocupados com a engenhosidade do sermão, que cuidava “mais de entreter, que de persuadir.”²⁶⁷

Uma distinção que Margarida Vieira Mendes estabelece entre Vieira e Granada esclarece um pouco mais a caracterização dessa pregação de caráter menos místico:

E o conceito vieiriano de pregador ideal não coincide totalmente com o de Granada, pois deixa de ser místico e todo espiritual (o pregador iluminado e inspirado pelo fogo do amor divino); outrossim militante e armado pelo fogo das ações pedagogicamente exemplares.²⁶⁸

Para o soldado da Companhia de Jesus, o pregador devia assumir, portanto, uma postura marcadamente doutrinal e moral. Junte-se a isso a proibição nos decretos tridentinos de se mencionar fábulas e histórias fantasiosas quando se referissem milagres nos panegíricos dos santos e mistérios da Virgem.²⁶⁹ Parece ter havido nesse momento uma busca por uma maior verossimilhança dos sermões, associada a uma preocupação moralizante. Isso diminuiria a possibilidade de se deixar espaço para o surgimento de dúvidas no católico auditório, o que explicaria também a orientação para que não fossem refutados no púlpito os erros dos hereges. No púlpito recomendava-se, ainda, que não houvesse contenda entre pregadores, os quais deveriam ser discretos e moderados ao tratar dos vícios e faltas dos governadores eclesiásticos e seculares para evitar murmuração.²⁷⁰ Além disso, desencorajava-se “o tratar de matérias políticas e crítica social, visando o governo, instituições e pessoas.”²⁷¹ Não por acaso, assim

²⁶⁶ Cf. CENÁCULO. *Memórias históricas do ministério do púlpito*, p. 155.

²⁶⁷ CENÁCULO. *Memórias históricas do ministério do púlpito*, p. 158.

²⁶⁸ MENDES. *A oratória barroca de Vieira*, p. 65.

²⁶⁹ Cf. MARQUES. *A palavra e o livro*, p. 407.

²⁷⁰ MARQUES. *A palavra e o livro*, p. 408-409.

²⁷¹ MARQUES. *A palavra e o livro*, p. 407.

recomendava o sacrossanto Concílio aos responsáveis pela pregação: “apascentem ao menos nos Domingos e nas Festividades solenes com palavras saudáveis os povos.”²⁷²

Entre a legislação católica e o que ocorria efetivamente nas igrejas havia distância, todavia. João Francisco Marques e Margarida Vieira Mendes já demonstraram a importância da oratória sacra para a Restauração portuguesa ocorrida no século XVII. Mendes lembra, a propósito, um fato narrado no *Memorial* de Pero Roiz Soares, que mostra

como um pregador foi ameaçado de morte pelos ouvintes, sendo forçado a fugir do púlpito no momento em que pregava, e como foi agarrado na igreja pelo povo, só por ter aconselhado alguma moderação relativamente aos espanhóis – então vítimas da animosidade e da violência dos portugueses. Isto numa homilia na Sé, em 1580.²⁷³

O exemplo deixa claro que o domínio que o pregador tinha da relação pregador-ouvinte naquela época não era, necessariamente, total. A autoridade representada pelo púlpito não estava isenta de pressões.

Uma série de cartas escritas pelo governador Francisco de Sá de Menezes, entre os anos de 1683 e 1684, sugere que também no Estado do Maranhão e Grão-Pará a pregação não transcorria de forma a pacificar os cristãos como estava previsto pelos padres do Concílio de Trento. Tomemos uma delas, com data de 19 de setembro de 1683, em que o Governador dirige-se ao Vigário da Vara e Matriz do Maranhão, reverendo Inácio da Fonseca e Silva, estranhando que este não tivesse lhe enviado notícia de uma afronta ocorrida no púlpito:

Outras novidades haviam de que vossa mercê me não deu notícia, de que seria por Vossa Mercê não ter por cousa nova que um ilhéu seja malévolo, e que um is [?] zote de mau procedimento, e um idiota introduzido indignamente a pregador, subisse ao púlpito a dizer desaforos, pelos quais, como adúltero da lição evangélica, devera ser apedrejado pelos moradores dessa República, pois a comparava à

²⁷² REYCEND. *O sacrossanto, e ecumênico Concílio de Trento em Latim, e Português*, p. 71.

²⁷³ MENDES. *A oratória barroca de Vieira*, p. 80.

República dos fariseus dos quais ele poderá ser o escrivão, pois no que escreve e diz torce tanto a escritura sagrada.²⁷⁴

Na mesma data escreve ainda o Governador ao Capitão Pedro Paulo da Silva, mencionando o pregador, sobre quem afirma agir por “própria conveniência”. A condição de ilhéu, atribuída de forma pejorativa pelo remetente, é intensificada pela oposição ao padre Antônio Vieira, contra quem se haviam rebelado os colonos do Maranhão em 1661, os quais recebiam por paga o pregador Diogo Gomes.

Mas que muito um Diogo Gomes zote no trato idiota na prédica, licenciado no procedimento e não licenciado nas Letras a querer adivinhar disposições que sendo efeitos da fidelidade de vassalo com ar de general as queria a sua ignorância ensinar resoluções de própria conveniência passando logo a chamar ao povo e nobreza do Maranhão República de fariseus. E eu sabendo isto enfado-me pelo que a eles lhe toca, mas não me admiro de que se ouvisse até o fim aquele sermão ou sátira como de ilhéu e de empírico em um Estado donde se lançou ao Padre Antonio Vieira, porém este Padrinho não deixará de ser a paga da pregação em moeda bem corrente.²⁷⁵

É interessante observar como a caracterização do pregador Diogo Gomes opõe-se ao modelo do pregador cristão difundido entre os sermonistas do século XVII: tolo, idiota, libidinoso e não letrado, opõe-se diametralmente ao homem de bons costumes e boas Letras que se entevia na tematização do orador sacro nos textos autorizados da época.

Na mesma data, escreveu o Governador, ainda, outras duas cartas. Uma tinha como destinatário o Capitão Juiz de Órfãos Manuel Campelo de Andrada. Nela o remetente tocou novamente no nome de Diogo Gomes, manifestando estranhamento por os oficiais da Câmara não terem feito reclamação dele. Ainda nessa carta, referiu também um louvor feito por Diogo Gomes ao Capitão, por ser Provedor da Misericórdia. A outra carta era endereçada ao Capitão-Mor Henrique Lopes da Gama.

²⁷⁴ BA, doc. 51-V-44, f. 96.

²⁷⁵ BA, doc. 51-V-44, f. 111v-112.

Nela, o Governador Francisco de Sá de Menezes refere a chegada do padre Miguel de Aragão, que

veio mais a tratar de que tocava a sua honra do que ao seu proveito não procurou essa igreja, mas somente que conheceria o Senhor Bispo qual era o seu procedimento; e o desse idiota Diogo Gomes, ludíbrico dos Pregadores, não sei se descrédito do Estado Clerical a quem a nobreza do Maranhão (se não fora católica) deveria justamente apedrejar, por ele ser adúltero dos sermões fazendo-os sátiras, e por lhes chamar República de fariseus do que ultimamente escrevi a vossa mercê e da resposta, que mandei fazer, pelo Capitão-Mor aos moradores do Maranhão ficaria vossa mercê entendendo o que impediu a minha jornada.²⁷⁶

Pela segunda vez, o Governador referia-se aos sermões de Diogo Gomes como sátiras, o que é claramente uma condenação de suas pregações, que insinua não seguirem as regras de adequação e decoro determinadas a esse gênero sacro. A viagem do padre Miguel a Belém sugere a ocorrência de um conflito entre os dois sacerdotes. Isso nos permite inferir que talvez as outras autoridades a quem o Governador escrevera ou a quem se referira nas cartas, que não deram notícias das referidas pregações, tenham-no feito por interesses relativos às posições dos dois homens de Deus envolvidos no conflito.

Uma última carta, com data de 25 de janeiro de 1684, escrita novamente para o Vigário da Vara e Matriz do Maranhão, Inácio de Fonseca e Silva, retoma o imbróglio, indicando-lhe o desfecho:

O clérigo Diogo Gomes como é das Ilhas devia achar o patrocínio e empenho da pessoa que Vossa Mercê aponta; e quando pelo que disse e pregou, cuidava eu e todos que fora mandado vir, para ser castigado, vemos que veio para ser mais aplaudido, sem que se fizesse caso dos autos, que Vossa Mercê tinha processado com a justiça que costuma; e o padre Miguel teve per satisfação das grandes afrontas, e agravos, que este clérigo, lhe fez, uma boa, mas muito má repreensão, que lhe deu o Vigário Geral, com que lhe causou uma doença de que ainda fica maltratado; porque como é honrado e brioso, sente as injúrias de que não se pode satisfazer; Porém disseram-me que ele publicamente falava de modo, que fazia da língua espada para a satisfação.²⁷⁷

²⁷⁶ BA, 51-V-44, f. 112v.

²⁷⁷ BA, 51-V-44, f. 118-118v.

O trecho sugere que o conflito foi travado não só na retaguarda, através de arranjos ou da devida aplicação da justiça. Pelo contrário, sentindo-se injustiçado, o padre Miguel de Aragão partiu para o ataque, usando a espada da palavra para desagravar-se em público, no púlpito, contrariando totalmente as disposições tridentinas.

O Concílio de Trento determinou maior controle e regularização da atividade parenética, assinalando-a como a mais importante das atividades dos bispos e exigindo que ela fosse feita regularmente nas paróquias, como se viu; além disso, definiu-lhe sempre temas bíblicos e demarcou o lugar de onde a voz do pregador deveria se projetar sobre o católico auditório, o qual ficava obrigado a comparecer à pregação. Essa atividade parece ter alcançado também nesse momento um aspecto eminentemente pedagógico e moral, o que se satisfaria enormemente com uma providencial valorização da conexão entre sermônista e ouvinte.

A preocupação constante com a clareza elocutiva da exposição parece apontar exatamente para esse aspecto pedagógico. Já Santo Agostinho afirmara insistentemente a necessidade de que os sermônistas fossem claros. Instava-os a cuidarem sem interrupções de se fazer entender: “Assim, quem fala deve tomar o cuidado de vir em ajuda de quem se cala.”²⁷⁸ A certeza da compreensão dos ouvintes deveria ser perseguida pelo sermônista, o qual, por isso mesmo, nunca deveria escrever todo o sermão antes de proferi-lo, pois correria o risco de avançar no tema antes de ter certeza de que o público havia entendido um determinado conceito, o qual deveria ser repetido, com palavras ou imagens diferentes, até que o público desse ao sermônista sinais de sua compreensão. Somente aí seria indicado que o pregador avançasse. Essa

²⁷⁸ SANTO AGOSTINHO. *A doutrina cristã*, p. 231.

devia ser a razão por que os sermonistas, ao prepararem seus sermões, muitas vezes se restringiam a esquematizá-los: “a prática corrente era memorizar o esquema do sermão – estrutura formal, exemplos, idéias – e esforçar-se por dominá-lo, deixando o resto entregue à improvisação.”²⁷⁹

Por outro lado, o objetivo de reforçar a relação entre pregador e ouvinte tornava necessário lançar mão de recursos éticos e patéticos. Frei Luís de Granada salientou a importância de que a oração nascesse do mesmo ânimo que se queria imprimir ao ouvinte: “Tirá lágrima ao juiz quem lhe fala com olhos enxutos?”²⁸⁰ O autor afirmava que ajuda a comover o fato de estar comovido e recomendava que os sermonistas agissem como atores, dando-lhes seu próprio exemplo: “de modo que não só derramei lágrimas, como também mostrei a palidez no rosto e uma dor parecida à verdadeira.”²⁸¹

Quando se fala da valorização da conexão entre orador e ouvinte, privilegia-se o *ethos*, referente a quem fala, e o *pathos*, referente a quem escuta. Ou seja, investe-se mais na imagem do pregador e em sua autoridade ou na comoção dos ouvintes. Entretanto, quando se fala da clareza do que é dito transfere-se a ênfase ao discurso, ao *logos*. A retórica sagrada não pretende apenas instruir o ouvinte católico, mas estimular a vontade, mover à ação. Por isso, atribui-se muita importância à pronúncia, especialmente no que concerne à constituição de um *ethos* investido de autoridade, e à comoção do ouvinte, afetado e persuadido pelo discurso.

Nesse contexto, o discurso é também uma prática. A moralidade difundida no sermão é fundamental para a sobrevivência do Estado português. Vieira bem percebeu a centralidade da posição do pregador na vida pública e não se furtou a seu papel. Muitos outros sermonistas também não.

²⁷⁹ MORÁN e ANDRÉS-GALLEGA. O pregador, p. 135.

²⁸⁰ GRANADA. *Los seis libros de la retorica eclesiastica*, p. 548.

²⁸¹ GRANADA. *Los seis libros de la retorica eclesiastica*, p. 548.

A partir da segunda metade do século XVI a *imago* ciceroniana do orador, personalidade pública ideal, irá ser subsumida pela figura do sacerdote cristão. A oratória permanece cívica, mas deixa de ser laica para se tornar sagrada; o loquente, como sacerdote, apresenta-se na *persona* do mediador e intérprete da palavra divina. Essa fusão da autoridade discursiva de tipo ciceroniano – restaurada no Renascimento, com a revalorização e reforma da pregação e do prestígio do orador sacro, ocorrida após Trento – tornou-se fulcral no advento vieiriano e fez do século XVII a idade de ouro da oratória.²⁸²

O sermônista tornou-se, nesse cenário, indispensável à vida pública: a pregação tinha um caráter sagrado e político, estava inserida na política católica do Estado português. O sermão deve ser considerado aí como instituição, “prática social organizada, dotada de uma função precisa, e também como gênero codificado, anterior às produções que o constituem e às quais impõe suas regras.”²⁸³ Assim, o sermônista ganha legitimidade institucional, cívica e sagrada ao mesmo tempo. Margarida Vieira Mendes, ao comentar a concepção elevada que Vieira tinha do pregador, sugere que o sermônista localizava, num imaginário eixo vertical, a posição do pregador acima da tribuna dos reis.²⁸⁴

3.2 O sermão impresso

João Adolfo Hansen, muito acertadamente, assinala no texto “Leituras coloniais” a grande dificuldade de se fazer uma história descritiva da leitura no Brasil, anterior ao século XIX, uma vez que são raríssimas “as evidências coloniais de leitores e de leituras de diferentes mediações sociais.”²⁸⁵ Dentre as poucas fontes disponíveis para essa tarefa, encontram-se as cartas jesuíticas. No Cartório Jesuítico, fundo

²⁸² MENDES. *A oratória barroca de Vieira*, p. 32-33.

²⁸³ LORAUX. *Invenção de Atenas*, p. 257. Nessa passagem a autora está se referindo à oração fúnebre de Atenas, mas acreditamos que as mesmas considerações possam ser feitas aos sermões no contexto de nosso estudo.

²⁸⁴ MENDES. *A oratória barroca de Vieira*, p. 1-92.

²⁸⁵ HANSEN. *Leituras coloniais*, p. 172.

pertencente ao acervo do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, acham-se documentos que podem auxiliar na reconstituição de algumas das práticas de leitura, de escrita e publicação de textos no referido período.

Nesse fundo aparecem muitas menções a sermões e sermonistas, especialmente ao padre Antônio Vieira. Numa carta de 21 de março de 1674, por exemplo, o padre del Vale, da Província do Peru, mas que assistia em Sevilha, escreveu ao padre João de Almeida, Procurador Geral da Província de Portugal: “Piden-me de mi Província del Peru algunos Sermones Impressos en Portugal. Vossa Reverendíssima me imbie asta 6 de lo más selecto que aja salido. Ya tengo el que predicó de las llaga[s] en Roma el Pe. Vieira.”²⁸⁶ Do mesmo padre del Vale, outra carta de 8 de julho daquele ano traz: “De mi Provincia del Peru me piden algunos sermones en Portugues. Suplico a Vossa Reverendíssima que de lo más selecto que hubiese me recoxa los que pudiese para cumplir el deseo y buen gusto de los Padres que los desean.”²⁸⁷ A troca de cartas pelos membros da Companhia de Jesus, prevista em suas *Constituições*, facilitava a comunicação e a circulação de informações, bem como de impressos, como se vê neste caso.

Mas não só na Península Ibérica essa comunicação era efetivada. Várias cartas remetidas de Roma para Portugal, especialmente para o padre João Franco, Procurador da Província de Portugal no final do século XVII, documentam o dinamismo da troca de informações e a circulação de textos entre os membros da Companhia de Jesus. Duas cartas do padre Antônio do Rego colaboram para a demonstração da maneira como circulavam os sermões entre os jesuítas. Na primeira, datada de 7 de abril de 1696, o remetente pede o envio dos “dous livros, ou tomos do Rosário do Padre

²⁸⁶ ANTT, Cartório Jesuítico, maço 69, doc. 237.

²⁸⁷ ANTT, Cartório Jesuítico, maço 69, doc. 243.

Vieira, e venham em papel que cá os mandarei encadernar.”²⁸⁸ Na segunda, datada de 3 de novembro de 1696, o autor da carta agradece a lembrança dos referidos sermões.²⁸⁹

Outra carta endereçada ao mesmo padre João Franco, também remetida de Roma, traz o seguinte pedido: “Na primeira ocasião me fará Vossa Reverendíssima graça mandar todos os livros dos sermões impressos do Padre Vieira [...]; e os livros bem encadernados; tudo com seu preço distinto.”²⁹⁰ Na carta do padre Antônio do Rego, o pedido de que os livros fossem “em papel”, ou seja, sem encadernação; nesta, o pedido de que já fossem “bem encadernados”. A menção ao preço, na última carta, nos recorda que o livro era uma mercadoria e estava sujeito aos constrangimentos do mercado. André Belo afirma que, “entre a segunda metade do século XVII e a primeira do XVIII”, o mercado ibérico de livros era deficitário, mais importava que produzia livros. E uma das razões disso eram “os altos custos da impressão, do papel e das matérias-primas de base.”²⁹¹

O alto preço, entretanto, poderia ser uma questão contornável quando o objetivo era elevado. Isso é o que indica uma carta do padre José Pereira de Albuquerque, escrita da Bahia, em 13 de setembro de 1758, para o padre Domingos de Souza, Procurador Geral da Companhia. Nessa carta, o remetente agradece o empenho do dito Procurador na busca por livros que possibilitassem “estender, e dilatar a devoção da Benditas Almas do fogo do Purgatório”. Entre os livros, havia dois sermões do padre Gaspar Oliven (*sic*). Um dos sermões teria sido pregado em Roma, na presença do Papa, e nele o sermonista teria comentado um breve de Benedito XIII, que trataria da referida devoção. O remetente pede que a busca pelos sermões seja feita na Itália e na Espanha e adverte ao Procurador que, “aparecendo os ditos livros não repare Vossa

²⁸⁸ ANTT, Cartório Jesuítico, maço 69, doc. 251.

²⁸⁹ ANTT, Cartório Jesuítico, maço 69, doc. 257.

²⁹⁰ ANTT, Cartório Jesuítico, maço 69, doc. 268.

²⁹¹ BELO. *As gazetas e os livros*, p. 31.

Reverendíssima no custo por que tudo dou por bem empregado por ser cousa que respeita às Benditas Almas do Purgatório.”²⁹²

Voltando ao século XVII, verificamos que para o mesmo padre João Franco escreveu o padre Bello, de Roma, em 30 de janeiro de 1697, pedindo ao destinatário que não se esquecesse dos sermões do padre Vieira, bem encadernados,²⁹³ e também o padre Manoel Correa, em 29 de junho do mesmo ano e lugar. Nessa carta, o remetente solicita a remessa de um ou dois tomos dos sermões do Padre Vieira. E em seguida pede notícias do Reino de Portugal

porque sucede perguntar-nos um senhor destes por cousas desse Reino e não lhe sabemos dar razão, sendo que das outras nações não há nenhuma que havendo nos seus estados alguma cousa memorável não na ande apregoando para crédito da sua nação; mas pelo contrário de Portugal não é aqui ouvido.²⁹⁴

A carta sugere a importância e o valor das informações que pudessem acrescentar créditos à nação portuguesa. Nesse contexto, pode-se inferir o valor que a circulação de sermões de renomados pregadores, como Vieira, poderia alcançar.

No final daquele mesmo ano, em 30 de novembro, o padre Manuel Correa enviou uma carta ao Procurador, afirmando que a morte do Padre Vieira tinha sido em Roma muito sentida. Relatou, ainda, que das missas daquela semana trezentas foram aplicadas ao famoso sermonista, “merecedor de muito mais pelo grande crédito que deu à Companhia em toda Europa e aqui em Roma aonde é venerado extraordinariamente e suspiram pelos seus sermões.”²⁹⁵

Se na segunda metade do XVII, como temos vindo a mostrar, a circulação de impressos entre os membros da Companhia parece ter sido bastante frequente, é preciso lembrar, todavia, que a circulação de manuscritos continuou sendo muito

²⁹² ANTT, Cartório Jesuítico, maço 97, doc. 161.

²⁹³ ANTT, Cartório Jesuítico, maço 69, doc. 279.

²⁹⁴ ANTT, Cartório Jesuítico, maço 69, doc. 270.

²⁹⁵ ANTT, Cartório Jesuítico, maço 69, doc. 280.

intensa, mesmo após a invenção da imprensa. Segundo Diogo Ramada Curto, na primeira metade do XVII, foi “esmagador o domínio dos textos manuscritos sobre os impressos em Portugal.”²⁹⁶

Outros tipos de texto circulavam entre os jesuítas além dos sermões. Alguns textos aparentemente mais voltados para as práticas dos rituais católicos ou para o ensino das primeiras letras eram solicitados pelos padres que estavam distantes da Metrópole. Tomemos como exemplo o documento 473, do maço 70, do Cartório Jesuítico. Trata-se de um rol de objetos enviados ao padre Baltazar Barreto, na caravela São Francisco, de Bartolomeu Dias Coutinho, que partiu para Cabo Verde em outubro de 1622, e relacionava, dentre outros objetos, dois missais novos, duas dúzias e meia de cartilhas e 4 livros das cartas da Índia novos.²⁹⁷

Uma carta do padre Manuel de Oliveira, escrita no Colégio da Bahia, em 3 de agosto de 1673, e endereçada ao padre Sebastião de Lima, é bastante sugestiva em relação ao gosto do leitor, às dificuldades de aquisição de livros na Colônia e de manutenção desses objetos:

Agradeço muito a Vossa Reverendíssima a promessa do missal, e breviário e peço a Vossa Reverendíssima já que me quer fazer essa graça que seja missal na perfeição cousa da mão de Vossa Reverendíssima; e novo que tenha todos os Santos novos pela ordem dos meses no corpo do missal, e não em cadernos no fim como alguns têm [...]. O breviário seja de quarto, e do maior, e melhor letra que Vossa Reverendíssima puder achar. E que tenha todos os Santos novos que houverem saído até o presente, e todos pela ordem dos meses, e não em cadernos no fim, e se Vossa Reverendíssima o quiser mandar dourar, seja sem labores, e dourado liso, e em lugar de bezerro mande-lhe Vossa Reverendíssima pôr cordovão negro; porque entendo que durará mais em razão de que esta terra é muito úmida, e logo umedece tudo, e isto de livros em pouco tempo se perdem. E se Vossa Reverendíssima me quiser mandar um Diurno para companhia do breviário, e um batistério, que o não há no Engenho para administrar os sacramentos a quem necessário for, receberei a mercê.²⁹⁸

²⁹⁶ BELO. *As gazetas e os livros*, p. 32.

²⁹⁷ ANTT, Cartório Jesuítico, maço 70, doc 473.

²⁹⁸ ANTT, Cartório Jesuítico, maço 71, doc. 76.

Do cuidado com a inclusão dos novos santos, devidamente incorporados ao missal e ao breviário, pode-se inferir a preocupação com a devoção e a celebração de festas a eles dedicadas. A canonização de santos novos parece ter sido empresa diligente dos jesuítas, como se pode comprovar pelo relato contido numa carta escrita ao padre Estevão de Castro, do Colégio de Santo Antão, pelo padre Manoel do Couto, do Colégio de Pernambuco em 7 de dezembro de 1624:

Quinta-feira que foram cinco deste chegaram aqui as novas da Beatificação do Nosso Glorioso Padre São Francisco de Borja e logo ontem pela manhã sexta-feira dei recado ao Senhor administrador, pera que em dando o meio-dia mandasse sua Senhoria dar recado às Igrejas para um repique solene, e o mesmo mandei pedir aos superiores dos conventos, os quais todos no ponto do meio-dia em o nosso colégio dando sinal com seus sinos, que os tem muito bons, e formosos, logo todos acudiram, assim Igrejas, como Mosteiros, com tanta pontualidade, e alvoroço, que pasmaram muitos e alguns também cuidaram quando viram tão súbita alegria, que a Bahia era Restaurada; mas quando souberam que se fazia esta festa a um novo santo da Companhia disse um velho honrado por nome Coutinho: Valha-me Deus, estes Padres hão de meter tantos santos nos céus, que quando lá formos não havemos de achar lugar. Enfim a nova foi mui bem recebida, e festejada de todos, e com a vinda do nosso novo vice-provincial Manoel Fr. que esperamos cada dia, se lhe fará uma grande festa.²⁹⁹

A devoção aos santos, manifestada em festas, orações e posse de relíquias era expressão de uma religiosidade mais popular, embora fosse incentivada pela Igreja instituída, como se vê no documento transcrito. A proximidade com o santo, concretizada por vezes através de imagens, orações escritas e relíquias, poderia representar proteção contra as dificuldades da vida. Os Livros de Horas funcionaram também assim para os devotos católicos desde a Idade Média.

Em sua origem, eram os Livros de Horas manuscritos, depois passaram a ser impressos, geralmente num formato pequeno e fácil de transportar, constituindo objetos de devoção privada.³⁰⁰ No século XV eram produzidos aos milhares, como livros

²⁹⁹ ANTT, Cartório Jesuítico, maço 70, doc. 91.

³⁰⁰ Cf. SAENGER. Rezar com a boca e rezar com o coração, p. 191.

portáteis de oração, cujo aumento de circulação estava associado às conquistas da leitura silenciosa no Ocidente cristão, o que “permitiu finalmente a fusão, no domínio privado, da leitura e da oração outrora públicas.”³⁰¹ Um Livro de Horas protestante do século XVI indica que esse tipo de livro de oração também funcionava como um facilitador na compreensão das Escrituras.³⁰²

A disseminação do Livro de Horas possibilitou uma relação mais íntima entre o fiel e seu livro. Os gêneros de oração presentes nesses livros eram variados e poderiam atender a especificidades de diferentes públicos. Além disso, muitas vezes eram deixados espaços em branco para que o possuidor pudesse escrever neles

os seus pedidos ou vontades. E o próprio livro, como indicam as suas rubricas, torna-se um talismã que, se for sempre transportado com a pessoa, a protege das desgraças pelo simples fato de ela se encontrar em contato permanente com o seu texto.³⁰³

Uma carta escrita por Roque de Oliveira, de Sergipe, ao padre Bento de Oliveira, em 12 de agosto de 1718, leva-nos a suspeitar de que talvez os sermões pudessem também ter sido usados dessa forma.

Aqui está um Padre desta Província doente, este me pede lhe haja dessas partes os sermões a que chamam de [ilegível], oferecendo-se para pagar a seu dono o que for justo; no Rol incluso verá Vossa Reverendíssima os que se pedem, e havendo-os me fará Vossa Reverendíssima muita graça mandá-los e juntamente o seu custo que tudo satisfarei.³⁰⁴

A suspeita levantada acima pode parecer muito arbitrária, mas talvez tenha alguma razão de ser. Saenger, em seu estudo sobre o Livro de Horas, mostra que, embora hoje a oração esteja muitas vezes separada da leitura, na “Baixa Antigüidade, rezar consiste em oralizar a partir de um texto escrito.”³⁰⁵ Somente por volta do século XIV propôs-se aos

³⁰¹ SAENGER. Rezar com a boca e rezar com o coração, p. 192.

³⁰² Cf. SAENGER. Rezar com a boca e rezar com o coração, p. 216.

³⁰³ SAENGER. Rezar com a boca e rezar com o coração, p. 224.

³⁰⁴ ANTT, Cartório Jesuítico, maço 70, doc. 16.

³⁰⁵ SAENGER. Rezar com a boca e rezar com o coração, p. 194.

fiéis uma escolha entre oração oralizada e oração silenciosa, esta última associada à oração privada e a uma fervorosa meditação e contemplação interior.³⁰⁶ A oração silenciosa, no século XV, ficou conhecida também como oração do coração, o que indicava “que o ato de rezar se situa no espírito daquele que reza.”³⁰⁷ Saenger assinala a relevância dessa “passagem da boca ao coração como primeiro órgão da oração.” O autor afirma que, no século VII, Isidoro de Sevilha refere que a etimologia de *oratio* é *oris ratio*. Lembra, porém, que essa definição pode dizer respeito aos sermões e pregadores.³⁰⁸

Um tratado borgonhês anônimo, traduzido no século XV, enquadra os sermões entre as formas de oração:

E deve saber-se que pelo nome de oração se entende aqui toda a obra mental ou vocal que é feita por devoção e em honra de Nosso Senhor, como cantar na Igreja, dizer a missa, as vésperas ou outras Horas do dia, escutar sermões que pregam a palavra de Deus, estudar as santas Escrituras e pensar em Nosso Senhor.³⁰⁹

Se ouvir os sermões era uma forma de oração, lê-los era uma forma de auxiliar a memória a reter seus ensinamentos. Saenger cita um teólogo francês do século XV, para mostrar a utilidade do livro naquele contexto:

Não é em vão ou por folia que os livros são dados aos homens, mas por pura necessidade, pois eles são feitos para completarem e socorrerem a fraqueza da memória que flui e corre como a água pelo leito do rio. Pelo que pouco aproveita ouvir ou interrogar para aprender, se a memória o não retém. Ora não basta a memória para tudo reter, pois ela é hábil como se diz. Pelo que é necessário o estudo dos livros para se reter o que se aprendeu através de perguntas e de ouvido. [...] Pois o sentido da vista é muito mais seguro do que o da audição e torna o homem mais seguro pois a palavra é transitória, mas a letra escrita permanece e imprime-se mais no entendimento do leitor.³¹⁰

³⁰⁶ Cf. SAENGER. Rezar com a boca e rezar com o coração, p. 196 e 197.

³⁰⁷ SAENGER. Rezar com a boca e rezar com o coração, p. 200.

³⁰⁸ Cf. SAENGER. Rezar com a boca e rezar com o coração, p. 204.

³⁰⁹ Apud SAENGER. Rezar com a boca e rezar com o coração, p. 197, nota 21.

³¹⁰ Apud SAENGER. Rezar com a boca e rezar com o coração, p. 213, nota 75.

Embora forma de oração, o sermão foi depreciado no contexto francês do século XV, segundo Saenger, por ser “considerado uma forma simplificada de comunicação, é admitido pelos letrados apenas porque permite abranger diferentes públicos, incluindo o dos ignorantes.”³¹¹ Num momento em que se começa a valorizar a oração silenciosa, individual e mental, o sermão, forma de oração oral proferida em público, é desvalorizado, mas reconhece-se nele o potencial de divulgação e persuasão da palavra cristã, apta a atingir um número cada vez maior de pessoas.

A impressão dos sermões significava, portanto, um auxílio à memória do ouvinte, que poderia ver, no momento da leitura, as palavras antes ouvidas e poderia guardá-las desta vez de forma mais duradoura. Além disso, possibilitava o deleite do leitor, como o afirma Santo Agostinho:

Porque geralmente um discurso escrito com elegância é lido com prazer, não somente pelos que tomam dele conhecimento pela primeira vez, mas ainda pelos que já o conheciam e ainda não o esqueceram. [...] Se alguém, por outro lado, o tiver esquecido, será instruído ao se recordar dele.³¹²

Havia diferenças, entretanto, entre a palavra falada e a palavra impressa. Ao analisar os sermões de Vieira e mostrar sua capacidade de intervenção social, Margarida Vieira Mendes afirma que a publicação do sermão gera uma nova situação comunicativa, que “se sobrepõe à antiga situação da pronúncia: a do texto do sermão enquanto palavra impressa e publicada num outro contexto histórico e interacional.”³¹³ A leitura do texto impresso constituía um novo locutor e um novo destinatário. Sendo assim, os sermões publicados indicavam as ações realizadas nos momentos históricos em que foram pronunciados, mas também intervinham no presente de sua publicação.³¹⁴ Adotando em relação aos seus sermões a mesma hermenêutica que aplicava aos textos

³¹¹ SAENGER. *Rezar com a boca e rezar com o coração*, p. 213.

³¹² SANTO AGOSTINHO. *A doutrina cristã*, p. 231.

³¹³ MENDES. *A oratória barroca de Vieira*, p. 308.

³¹⁴ Cf. MENDES. *A oratória barroca de Vieira*, p. 315-316.

bíblicos, padre Vieira considerava o dito, no momento do proferimento do sermão, como figura ou profecia do impresso.³¹⁵

É importante afirmar que, no âmbito da circulação desses sermões publicados no Antigo Regime, a audição e a leitura eram operadas “como reconhecimento de tópicos e preceitos técnicos aplicados à sua invenção e, ainda, como reconhecimento dos modos autorizados de sua interpretação teológico-política.”³¹⁶ Para descrever a leitura desses textos, portanto, é necessário definir sua especificidade histórica e reconstruir as normas retórico-poéticas que presidiram sua elaboração. Nesse sentido, torna-se necessário reconhecer imediatamente a destinação utilitária que esses textos tinham. Tal destinação permite propor que, naquele contexto, esses textos

obedecem a programas específicos em que funcionam como discursos de ação visando a obter determinados efeitos adequados a fins hierárquicos muito precisos. Eles são fundamentalmente persuasórios, porque são retóricos; e como só se pode persuadir a respeito daquilo que já se conhece, eles também evidenciam, na mesma persuasão, padrões de repetição, ou seja, padrões de ordenação da experiência temporal que não são evidentemente os nossos.³¹⁷

No século XVII, a par da permanência da circulação de sermões manuscritos, verificou-se uma tendência para a publicação de sermões, pregados ou não.³¹⁸ Os sermões poderiam circular isoladamente, na forma de sermões avulsos ou soltos, e na forma de sermonários, coletâneas de sermões que funcionavam como verdadeiros manuais de eloquência sacra, além de serem meios de edificação religiosa. Essas coletâneas eram poderoso auxílio na composição de sermões, utilidade há muito prevista pela Igreja: “Pois, quem possui um espírito vivo e ardente pode assimilar facilmente a eloquência, lendo ou escutando os bons oradores, mais do que estudando

³¹⁵ Cf. MENDES. *A oratória barroca de Vieira*, p. 318.

³¹⁶ HANSEN. *Leituras coloniais*, p. 173.

³¹⁷ HANSEN. *Leituras coloniais*, p. 174.

³¹⁸ Cf. MENDES. *A oratória barroca de Vieira*, p. 70.

seus preceitos.”³¹⁹ Geralmente traziam índice dos lugares da Escritura e das coisas mais notáveis das orações que os compunham, o que era valioso auxiliar na *inventio* dos sermões.

A impressão dos quinze sermões do padre Eusébio de Matos, citados anteriormente, consiste exatamente nesse tipo de publicação, no caso, póstuma, o que também não era incomum acontecer.³²⁰ Essa condição é lembrada na dedicatória e no prólogo que frei João de Santa Maria faz para a obra, em que esclarece ter preparado os sermões para a edição a partir das anotações do eminente pregador. Isso faz com que a obra “não leve aquele esmero com que sairia à luz em vida de seu Autor”, mas, por ela, “o discreto ,e Sábio Leitor poderá julgar qual seria o talento do Autor, e qual seria a obra se ele a dera à estampa; com que para desculpa de ser menos heróica do que pedia tão heróico talento, basta ser póstuma.”³²¹ Essa observação de Frei João de Santa Maria evidencia que o

modelo de leitura funda-se no reconhecimento e não na descoberta de algo novo e individual. Leitura é, fundamentalmente, comparação e julgamento. A leitura eficaz é, portanto, aquela capaz de avaliar a proximidade a que determinado texto chegou das regras de excelência.³²²

A previsão do uso do sermonário como auxiliar na *inventio* dos sermões é comprovada pela presença, no volume dos *Sermões do Frei Eusébio de Matos*, de um “*Index* dos lugares das Sagradas Escrituras” e um outro, “das cousas mais notáveis”. Esse tipo de uso documenta como a imprensa da época estava voltada para a formação dos oradores sacros e para a divulgação e reprodução das suas obras. Tal uso poderia criar situações como aquela ocorrida com o Bispo Jean-Pierre Camus, “que, segundo se

³¹⁹ SANTO AGOSTINHO. *A doutrina cristã*, p. 209.

³²⁰ MATOS. *Sermões*.

³²¹ MATOS. *Sermões*, páginas iniciais não numeradas.

³²² ABREU. Da maneira correta de ler: leituras das belas letras no Brasil colonial, p. 223.

diz, ouviu da boca de um pregador estrangeiro um sermão que ele próprio escrevera e publicara.”³²³

Não devemos pensar, entretanto, que esse tipo de situação fosse imprevista ou tão mal vista quanto a nossos olhos possa parecer. Naquele contexto, a originalidade não era nem uma exigência nem um valor. Um sermonário do século XVIII, publicado em Portugal, dá bem a medida da previsibilidade parenética. Trata-se do tomo I da obra *Tesouro de pregadores*, dada à luz por Gaspar de Souza em 1765. Nele o autor propõe um sermão universal que poderia ser adaptado a vários santos, constituindo, assim, para

os principiantes do ofício de Pregador Evangélico [...], um método fácil de se pouparem aos laboriosos desvelos de formarem com acerto os seus Sermões com utilidade espiritual dos ouvintes para os persuadirem à imitação daqueles exemplares, cujas virtudes devem ser o mais próprio assunto de seus elogios.³²⁴

O livro traz, inicialmente, três exórdios, seguidos da advertência: “No lugar da letra N. se dirá o nome do Santo, e nos três pontos seguidos o nome da terra, ou da Província, ou do Reino donde ele é natural. Quando estas cousas se ignorarem, pode-se suprir com dizer: *Crédito imortal do Cristianismo*.”³²⁵ Seguem-se, então, quarenta parágrafos também sucedidos de advertências sobre como e quando usá-los e finalmente três epílogos. Depois disso, o autor apresenta o “Sermão de Santo Antônio Tirado do Sermão Universal”, que servirá de modelo para a composição de outros. Em seguida apresenta um “Breve compêndio das vidas de alguns santos”, que traz uma ou mais introduções para o panegírico do santo, seguido de informações sobre a vida dele e, finalmente, a “Fábrica do Sermão”, contendo a indicação do exórdio que deverá ser usado, os números dos parágrafos que constituirão a argumentação e o epílogo. O autor

³²³ MORÁN e ANDRÉS-GALLEGO. O pregador, p.127.

³²⁴ SOUZA. *Tesouro dos Pregadores*, páginas iniciais não numeradas.

³²⁵ SOUZA. *Tesouro dos Pregadores*, p.12. (Grifo do autor.)

considera conveniente, ainda, acrescentar no final da obra o modo de abreviar os sermões.

Ao lado dos sermonários, corriam também os sermões avulsos ou soltos, publicados geralmente em folhetos ou pequenas brochuras. Segundo Margarida Vieira Mendes, tratava-se de sermões de propaganda política ou qualquer outro tipo de intervenção pública e divulgavam “uma pregação polêmica e empenhada ou comprometida”, através da qual se pretendia dar “continuidade, pela circulação impressa, ao trabalho oratório de persuasão ideológica.”³²⁶

De uma forma ou de outra, a circulação dos sermões impressos no Antigo Regime português foi notável. Maria de Lourdes Belchior, a partir do manuscrito 362, do Fundo Geral da Biblioteca Nacional de Lisboa, contou 828 sermões impressos avulsos entre 1551 e 1706.³²⁷ João Francisco Marques levantou para o total de pregadores portugueses desde o século XII até o XIX o número de 1259 sermonistas e localizou entre os séculos XVII e XVIII uma maior concentração destes, 431, com sermões publicados. André Belo, em seu estudo sobre os anúncios de impressos na *Gazeta de Lisboa*, que cobre o período de 1715 a 1760, demonstra serem os textos de “mística, ascese, devoção e catecismo” os mais anunciados na Gazeta, seguidos de longe pela “história profana”, que tem em seu enalço os sermões, ou como Barbosa Machado denomina, a “teologia parenética”, que inclui “sermões e homilias em ocasiões fúnebres: elas constituem a segunda categoria de obras mais anunciadas em religião e a terceira no total (10% dos anúncios).”³²⁸

Nos sermões publicados soltos, a página de rosto trazia geralmente as seguintes informações: o nome do sermonista, a ocasião do proferimento do sermão,

³²⁶ MENDES. *Os sermões barrocos de Vieira*, p.332.

³²⁷ Cf. BELCHIOR. A oratória sacra em Portugal no século XVII segundo o manuscrito 362 da Biblioteca Nacional de Lisboa, p. 175.

³²⁸ BELO. *As gazetas e os livros*, p. 84.

com possíveis indicações de data e local, a Ordem de que fazia parte o sermonista, a cidade onde foi impresso o texto, o impressor e ainda a inscrição: “Com todas as licenças necessárias”, ou alguma variante dela. Era comum trazer também a pessoa a quem se dedicava o sermão e o responsável pela publicação. No caso dos sermonários, muito comumente se incluíam os títulos do sermonista. Além disso, publicavam-se, também nesses casos, a dedicatória, o prólogo e as licenças. Esses textos, que antecediam aos sermões propriamente ditos, são documentos interessantes para se estudar a finalidade da publicação, a definição do destinatário previsto, o mercado livreiro e as relações de mecenato.

A dedicatória poderia ser redigida pelo autor do sermão ou pelo responsável pela edição. Geralmente era ela dirigida a uma autoridade, muitas vezes alguém da nobreza ou da família real, nesse caso era lugar-comum fazer da publicação um ato de obediência ou vassalagem.³²⁹ Poderia ser ainda dedicada a algum santo ou a Nossa Senhora. No caso dos *Sermões* já referidos do padre Eusébio de Matos, como se viu, quem assina a dedicatória, ao Frei João de Teixoo de Vilalobos, Prior Geral da Ordem de Nossa Senhora do Carmo, é Frei João de Santa Maria, que se encarregou da preparação dos sermões para a sua publicação, feita à custa de Antônio Leite Pereira, mercador de livros. Nessa dedicatória fica expresso um dos efeitos ambicionados com o oferecimento, a saber, a proteção e o amparo do destinatário:

Vossa Reverendíssima se digne, como Pai, de patrociná-los com o seu eminente nome, para poder conservar na morte a mesma fama, que logrou na vida um filho seu, porque para as glórias dos filhos são de justiça devidas as proteções dos pais. Quem ao ler no sobrescrito desta obra o esclarecido nome de Vossa Reverendíssima não dirá que é obra grande? Porque nos nomes dos Mecenas como em pedra de toque se descobrem os quilates para a estimação das obras que se publicam, sendo já infalível a conseqüência da grandeza da obra pela grandeza do Mecenas.³³⁰

³²⁹ Cf. MENDES. *A oratória barroca de Vieira*, p. 324.

³³⁰ MATOS. *Sermões*, páginas iniciais não numeradas.

Além disso, a dedicatória comumente constituía um elogio do destinatário, com aplicação de tópicos comuns ao gênero do encômio ou panegírico. Na mesma dedicatória citada acima, continua Frei João de Santa Maria:

É Vossa Reverendíssima grande pelas virtudes religiosas, que constituíram Vossa Reverendíssima Pai universal de toda a Carmelitana Família; grande pelas ciências que a Vossa Reverendíssima sublimaram a Catedrático de uma tão insigne Universidade; grande finalmente pelo tratamento com que a Majestade del-Rei Católico se dignou de condecorar a pessoa de Vossa Reverendíssima para desta tão grande honra participarem todos os demais sucessores na dignidade, com singular lustre de toda a nossa Religião³³¹.

Alguns prólogos são bastante esclarecedores sobre os objetivos da publicação dos sermões. Eram eles escritos pelo autor dos sermões ou pelo editor, especialmente no caso de sermões póstumos ou de sermonários que reuniam textos de variados sermonistas, muitas vezes sem qualquer indicação de autoria. Os prólogos eram sempre dirigidos aos leitores e, de certa forma, prescreviam-lhes a atitude e o tipo de leitura a ser feita. Vejamos como exemplo o que foi escrito por Frei Jorge da Natividade para as suas *Centúrias Predicáveis*:

Todos [os conceitos] me parecem acomodados, para repreender aos maus, e animar aos bons; para repreender os perversos, e animar aos perfeitos: pera repreender os pecadores, e animar aos penitentes [...]. Escrevo-os em linguagem, deixando o latim, e seguindo o romance, porque atendo ao proveito maior: o romance é pera todos, o latim é pera alguns, e quem deseja aproveitar com excesso, não há de ser pera alguns, há de ser pera todos. Melhor. O romance é dos discípulos, o latim é dos Mestres, e como sou pequeno até na pena, não escrevo para os Mestres, escrevo para os discípulos.³³²

Vale a pena destacar na passagem a opção feita pelo padre em relação à escolha do idioma, o que demonstra sua preocupação em atingir um maior número de leitores. Por

³³¹ SANTA MARIA. Ao Reverendíssimo Padre Frei João Teixoo de Vilalobos, páginas iniciais não numeradas.

³³² NATIVIDADE. *Centúrias Predicáveis*, páginas iniciais não numeradas.

outro lado, fica também claro no Prólogo que as *Centúrias* são direcionadas especialmente aos sermonistas, que, a partir delas, poderiam fazer muitos sermões.³³³

Frei Boaventura de Barcelos, para sua obra *Teoremas Predicáveis ou Especulações por Arte Predicativa Políticas, Panegíricas, e Morais* escreveu também um prólogo, no qual realiza o que Frei João de Santa Maria define como função desse gênero textual, ou seja, “recomendar a obra, e solicitar créditos ao seu Autor.”³³⁴

O que te suplico, é, que te lembres, que é de direito natural que ninguém deve ser condenado, sem primeiro ser ouvido. Isto te suplica como de justiça o Autor deste Tomo, e te pede como de dívida o Compositor deste Livro. Dívida, ou justiça foi esta, que São Jerônimo pedia, a quem os seus Livros a ler principiava: *Legant prius, et postea despiciant*: Leiam primeiro, e depois condenem. [...] Se te meteres a julgar as sentenças deste Livro (que não é bom meterem-se os Leitores a julgadores, porque daqui procede o delírio de tantos pareceres) sabe primeiro de tudo, que o Autor desta Obra não é algum Filósofo de Atenas [...].³³⁵

Vale ressaltar aqui que o autor, embora use a tópica da modéstia afetada e suplique um julgamento justo, no mesmo passo lembra não ser bom “meterem-se os Leitores a julgadores”.

No ano de 1794 foram publicados dois tomos da obra *Voz de Cristo pela Boca dos Párcos e dos Pais de Família*. No prólogo do primeiro tomo, o responsável pela publicação, que trazia sermões traduzidos do francês, explicita uma utilidade que aparecia em muitas edições de sermões desde o século XVII, tornar acessível o texto das Escrituras:³³⁶

Persuadido, de que os Párcos não somente têm obrigação de explicar o Evangelho ao seu Povo, mas os mesmos Pais de repetir às Famílias,

³³³ Cf. NATIVIDADE, *Centúrias Predicáveis*, páginas iniciais não numeradas.

³³⁴ SANTA MARIA, Ao Reverendíssimo Padre Frei João Teixoo de Vilalobos, páginas iniciais não numeradas.

³³⁵ BARCELOS. *Teoremas Predicáveis ou Especulações por Arte Predicativa Políticas, Panegíricas e Morais*, páginas iniciais não numeradas.

³³⁶ Veja-se, como exemplo, a seguinte passagem do prólogo, “Ao pio leitor”, pelo padre Francisco d’Amaral: “Afirmarei porém, e com verdade, que o mais, que neste livro se contém, são passos da sagrada Escritura explicados pelos Santos Padres, que costumam a causar semelhantes efeitos com sua lição.” AMARAL. *Primeiro Tomo dos Sermões do Padre Mestre Francisco d’Amaral da Companhia de Jesus*, páginas iniciais não numeradas.

o que ouviram às Estações na Igreja, julguei útil traduzir do Francês esta Coleção de Práticas escolhidas, donde os primeiros possam aprender a expor clara, e singelamente o Evangelho, que é voz de Jesus Cristo, e os segundos achem uma lição viva, e um pecúlio das verdades mais essenciais da Religião, com que instruem sãmente [*sic*] a seus Filhos; e aonde, quando lhe parecer, renovem a memória do que lhes tem ensinado os seus Prelados, e Mestres espirituais.³³⁷

É interessante observar nesse caso a menção à responsabilidade dos pais na explicação do Evangelho, o que parece ser uma novidade e talvez corresponda a uma sutil mudança de mentalidade. Além disso, no prólogo ainda há uma referência à comodidade do formato do livro, composto em oitavo.

As censuras e licenças constituem também importantes documentos para a reconstituição do aspecto prescritivo da leitura dos textos autorizados do Antigo Regime. Geralmente são textos convencionais, contendo elogios à obra e ao autor. Seu interesse para nós reside no fato de que não só indicavam o que se deveria ler, mas também como ler. Já os índices pareciam ser direcionados quase exclusivamente aos sermonistas, especialmente os principiantes, que deles poderiam se valer para compor seus sermões.

3.3 Os livros, a escrita e a leitura na América Portuguesa

Os estudiosos da leitura na América Portuguesa já demonstraram que no século XVI as bibliotecas eram muito poucas e compostas especialmente de livros religiosos e clássicos, estes devidamente expurgados dos trechos inconvenientes.³³⁸ No XVII a situação parece ter mudado pouco:

As bibliotecas continuaram a ser raras e a ter uma composição baseada em obras devocionais: catecismos, resumos de histórias santas, directivas, exercícios espirituais e manuais para melhor aproveitar os sacramentos e a liturgia, livros de novenas e orações.³³⁹

³³⁷ SIQUEIRA. *Voz de Jesus Cristo, Pela Boca dos Párocos e dos Pais de Famílias*, páginas iniciais não numeradas.

³³⁸ Cf. VILALLTA. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura, p. 360.

³³⁹ VILALLTA. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura, p. 361.

Tanto o Estado quanto a Igreja pareciam considerar os textos impressos como possíveis causadores de inquietação ou de disseminação de idéias que pudessem colocar em risco o Antigo Regime português ou os laços coloniais. Isso não impediu, entretanto, a circulação de textos na América Portuguesa, como se comprova por inúmeras cartas escritas por jesuítas ou por leigos, como esta, de 14 de maio de 1665, dirigida ao padre Manuel Mourão, Procurador Geral da Província do Alentejo, por Manuel Caldeira Soares, morador do Rio de Janeiro: “Rendo a Vossa Paternidade as graças pelo favor das gazetas que me fez mercê mandar, que muito estimei porque as novas que nos vêm deste Reino é a melhor fruta que nos podem vir e mais ainda sendo tão boas.”³⁴⁰

Além disso, do ponto de vista da utilidade do objeto impresso, a circulação dos textos autorizados poderia ser auxiliar fundamental na divulgação de idéias que garantissem a manutenção da ordem colonial. Essa lógica, por exemplo, estava na origem da outorga de certos privilégios para posse e leitura de determinados textos por determinados grupos. Tomemos como exemplo uma Licença do Cardeal D. Henrique concedida aos jesuítas:

Licença do Cardeal pera emendar e ler livros defesos

O Cardeal Infante inquisidor geral em estes Reinos e senhorios de Portugal etc. fazemos saber aos que esta verem que pela confiança que temos dos padres da Companhia de Jesus e por terem escolas gerais. Havemos por bem de dar licença ao Provincial da dita Companhia que agora é e ao diante for e aos Reitores do Colégio de Évora, Coimbra, Lisboa e Prepósito da Casa de São Roque todos da mesma Companhia que agora são e ao diante forem pera que cada um desses per si, ou per pessoas suficientes deputadas per cada um deles da mesma Companhia possam rever, examinar e censurar todos os livros, opúsculos, Tratados, escritos, ou papéis de mão ainda que não tenham nome do Autor, que ao presente tiverem, ou pelo tempo adiante comprarem, ou per qualquer maneira houverem da maneira que isto fazem os Revedores dos livros postos pelo santo officio. E em cada um ano mandarão as censuras dos ditos livros ao conselho geral do santo officio. Mas logo antes de mandarem as ditas censuras poderão ter e

³⁴⁰ ANTT, Cartório Jesuítico, maço 70, doc. 226.

usar dos livros e papéis, escritos de mão assim examinados, e censurados e comunicar esta licenças pessoas da Companhia que lhes parecessem suficientes[...].³⁴¹

Já mostramos anteriormente como os mesmos jesuítas encontravam dificuldades para achar e comprar determinados livros, muitas vezes dependendo da boa vontade dos irmãos para localizar e adquirir obras desejadas. E no caso da América Portuguesa vimos que inclusive a conservação dos livros acabava se tornando um problema.

Para os que queriam publicar uma obra, as dificuldades também eram muitas. A distância das oficinas de impressão era problema que se acrescentava à necessidade de licenças e às dificuldades ligadas aos altos custos das matérias-primas, dentre outras relativas ao mercado livreiro. Para termos uma noção da quantidade de obstáculos que se interpunham entre o autor e a obra impressa, tomemos uma carta de Manuel Ribeiro da Rocha ao Procurador Geral dos jesuítas, Domingos de Sousa. Nela o remetente trata de questões relativas à impressão de três livros: *Etíope resgatado*, *Socorro dos fiéis* e *Nova prática dos oratórios*. A citação é bastante longa, mas se justifica por ajudar a esclarecer a amplitude dos problemas implicados na impressão de textos, especialmente para um autor que residisse na Colônia.

Este dito Livrinho segunda vez vai a imprimir; e já pela Nau de Licença tive a notícia de ficar corrente, e expedido das Licenças, razão porque, cuido, que ou já se achará de todo impresso, ou se estará findando a dita primeira impressão. Porém como depois deste aviso encontrei uma Bula do Santíssimo Padre Benedito 14; que revogou duas conclusões, que eu como mais benignas, segui nele a respeito dos domésticos, e escravos ouvirem Missa nos Oratórios; e encontrei mais Decretos, que traz Merati a respeito do dia de 5ª feira Maior, e do dia de Natal, e outros muitos pontos, que corriji, e doutrinas, que acrescentei, outra vez o escrevi com nova ordem, e formalidade diversa, vindo-me a suceder o mesmo, que sucedeu ao Reverendíssimo Padre Antônio dos Reis da Congregação do Oratório, o qual por semelhantes cousas duas vezes escreveu, e duas vezes imprimiu dentro do mesmo ano um livrinho intitulado = *Motivos espirituais para acompanhar o Santíssimo Sacramento* =.

³⁴¹ ANTT, Cartório Jesuítico, maço 70, doc. 229.

Ao Reverendo Padre Procurador do Colégio João da Penha mandei entregar vinte, e cinco moedas de ouro de 6\$400, que são cento e sessenta mil réis, de que me passou o recibo, ou Letra inclusa, para Vossa Reverendíssima deste dinheiro assistir ao Reverendo Padre Procurador Geral de Goa Manuel Francisco com o necessário a meia impressão do = Socorro dos Fiéis = e dele também fazer Vossa Reverendíssima a despesa de meia impressão da = Nova prática dos Oratórios =. E a maioria dos gastos, que uma, e outra fizerem, e a que não orçar a sobredita quantia, poderá Vossa Reverendíssima tirar dos mesmos Livros impressos vendidos logo em papel pela taxa, que tiverem. [...]

E tendo saída em papel um, e outro Livro, pode Vossa Reverendíssima dispor, e fazer vender nesse Reino a maior parte deles, reservando para esta cidade cento e cinquenta, até duzentos volumes de cada um deles, que venham encadernados em pasta; e tanto nisto, como em tudo o mais desta dependência, obrará Vossa Reverendíssima o que entender sem receio, ou dúvida alguma; pois tudo desde logo hei, e haverei sempre por bem determinado, por não ser possível prever todas as contingentes ocorrências, que possam sobrevir, de sorte que o ponto fixo neste negócio é, que se imprimam estes dous Livrinhos até a volta da frota. E todos os mais pontos variáveis, ficam no arbítrio, eleição, e disposição plena e livre de Vossa Reverendíssima; como *exempli gratia*, se Vossa Reverendíssima achar, que com a impressão da = Nova prática = feita em quarto cresce a despesa muito além do dinheiro consignado para ela, e para o = Socorro dos Fiéis = e tiver detrimento em suprir com a maioria; pode fazer imprimir a tal = Nova prática = em oitavos, e a este respeito em tudo o mais, faça conta, que Vossa Reverendíssima é o próprio Autor, e que dispõe em cousa muito sua. E quanto ao = Etíope Resgatado = em tudo me reporto ao que escrevem a Vossa Reverendíssima os seus dous Protetores o dito Reverendo Padre Mestre Manuel dos Santos; e o dito Reverendo Padre Procurador João da Penha.³⁴²

A carta evidencia que a distância do remetente em relação às oficinas de impressão obriga-o a deixar importantes decisões nas mãos do destinatário, por exemplo o formato do livro. Os custos da edição ficam por conta do próprio autor ou da Ordem, mas também poderia ser retirado da venda dos próprios livros, cuja meia impressão significa a feitura de 500 livros. O missivista deixa claro que a maior parte dos livros deveria ficar em Portugal, o que sugere uma maior demanda lá que na Colônia.

A venda dos livros, todavia, talvez não fosse algo tão simples, mesmo em Portugal, como se pode inferir de duas cartas escritas pelo jesuíta José Afonso, do Porto,

³⁴² ANTT, Cartório Jesuítico, maço 97, doc. 110.

ao Padre Francisco Fróes, do Colégio de Santo Antão, de Lisboa, com data de 22 de fevereiro de 1738.

Aqui tenho 5200 réis que fiz do Padre Cardoso. [...] Também tenho minha dúvida se um livreiro, que aqui me comprou um pouco de livros deve um tostão dos livros do Padre Cardoso. Ou não; se Vossa Reverendíssima lhe parece que se lhe perdoe bem; se não eu não me atrevo a pedi-lo porque ele tão bem nos tem servido, em vender alguns livros do Padre Cardoso e ele foi o que me deu este dinheiro dito acima.

Estes livros do Padre Cardoso não têm muito gasto; eu tinha cá ordem do Padre Reitor Inácio Vieira para passar pelo que puder, e me parecer, não atendendo aos preços antigos que cá estavam.³⁴³

A carta sugere que o mercado livreiro fazia variar os preços das obras e o gosto e interesse dos leitores interferiam evidentemente na circulação que elas poderiam ter. Assim, não necessariamente a utilidade da obra era garantia de saída certa dos livros, como se depreende da seguinte carta do mesmo José Afonso, datada de 29 de março daquele ano, em que o remetente comenta: “Eu corro com os livros da Imprensa de Coimbra e tenho aqui alguns cartapácios de gêneros e sintaxe mas têm tão pouca saída que ainda não vendi nenhum.”³⁴⁴

Voltando à carta de Manuel Ribeiro da Rocha transcrita acima, é importante notar que ela evidencia, ainda, a necessidade das licenças, cuja ausência poderia impedir a impressão. Mas o mais interessante aqui parece-nos ser o condicionamento a que o autor ficava submetido em função das mudanças da legislação papal sobre o trabalho dos domésticos em determinados dias do calendário litúrgico.

É possível acompanhar o andamento da edição dos livrinhos de Manuel Ribeiro da Rocha durante um ano. Em 8 de dezembro de 1757 ele escreve novamente ao Procurador Geral Domingos de Sousa, repetindo várias das recomendações feitas na carta anterior e acrescentando esta:

³⁴³ ANTT, Cartório Jesuítico, maço 70, doc. 93.

³⁴⁴ ANTT, Cartório Jesuítico, maço 70, doc. 94.

Esqueceu-me no fim do Livro = Socorro dos Fiéis = pôr aquelas palavras = *omnia sub correctione S. Matris Ecclesis* = Vossa Reverendíssima se digne suprir este descuido, mandando-as escrever no original, antes do *Laus Deo* = para que se imprimam. [...] E se for tanta a desgraça, que ainda este livro, se ache embaraçado, rogo a Vossa Reverendíssima se digne mandar-me uma fiel cópia das censuras, e despachos que teve em todos os três tribunais, fazendo por minha conta a despesa desta escrita.³⁴⁵

Vale destacar como o autor continua interferindo na edição da obra, mesmo depois de a tê-la enviado para publicação. Além disso, o trecho permite pensar que possivelmente o *Socorro dos fiéis* estivesse passando por dificuldades para receber as três licenças necessárias para a sua publicação, a da Ordem, a do Santo Ofício e a do Paço.

Nova carta segue para Domingos de Souza, de Manuel Ribeiro da Rocha, em 18 de dezembro do mesmo ano.

A toda pressa faço a Vossa Reverendíssima, mais estas regras, para lhe dizer que estando a frota para partir amanhã 19 do corrente, chegou o navio do Porto, no qual me remeteram dessa corte já impressas as primeiras 24 páginas do *Práticas dos Oratórios*, para eu ter a consolação / que certamente tive / de as ver. E como esta primeira impressão, segunda destas mesmas folhas já impressas vi, se faz em quarto, me parece mais acertado, que agora a segunda se faça em oitavo, pelas seguintes razões.

Primeira; porque esta segunda impressão a ordeno ao fim de mudar de opinião em alguns pontos, na forma que escrevi a Vossa Reverendíssima pela Nau da Índia; e para este efeito basta segunda impressão em oitavo. Segundo; porque assim se diversificam mais, e servem melhor aos diversos gostos dos leitores, e devotos, dos quais uns se inclinam a livros de quarto, outros aos de oitavo. Terceira; porque agora nesta segunda / além da prática dos oratórios / Leva mais o original a prática da vida cristã, com muitas orações, e atos para o uso dos sacramentos; e livro das Indulgências; e por isso convém imprimir-se em oitavo, para andar nas algibeiras, e se levar à Igreja. Quarta, e última porque assim o leva em gosto meu Pai.

Por todas as quais razões, rogo a Vossa Reverendíssima / que sem embargo da lembrança em contrário, que levou o original / se digne mandar fazer esta segunda meia impressão de quinhentos livrinhos em oitavo da mesma letra, e da mesma forma dos livrinhos da Boa morte que Vossa Reverendíssima mandou este ano ao Reverendíssimo Padre Manuel de Siqueira que aqui me brindou com um, de que vai esse caderninho incluso para lembrança, e para exemplar.³⁴⁶

³⁴⁵ ANTT, Cartório Jesuítico, maço 97, doc. 126.

³⁴⁶ ANTT, Cartório Jesuítico, maço 97, doc. 129.

Se na carta de setembro Manuel Ribeiro da Rocha sugeria que a impressão das *Práticas dos oratórios* fosse feita em oitavo por medida de economia, agora argumenta amplamente para que ela seja feita nesse formato. Sua argumentação permite-nos saber os usos diferenciados que o livro poderia ter, uma vez que o remetente sugere que o livrinho poderia ser carregado nas algibeiras, sendo assim transportável com facilidade. Além disso, a argumentação manifesta, ainda, a preocupação com o gosto dos leitores. Inclusive de um leitor privilegiado pelo autor: seu pai.

Numa carta de 4 de janeiro de 1758, Manuel Ribeiro da Rocha pede que Domingos de Sousa acrescente algumas palavras às *Práticas dos oratórios*.³⁴⁷ Faz pedido semelhante também numa outra carta, de 22 de maio do mesmo ano. Nesta o autor ressalva que o acréscimo das palavras fosse feito “se ainda a impressão não tiver chegado ao dito parágrafo.”³⁴⁸

Em 15 de setembro daquele ano, o autor refere a sua alegria por ter recebido “as notícias de haver vencido o embaraço do *Etíope Resgatado*, e ficar já este Livro meio impresso, e em termos de virem dele alguns volumes na primeira ocasião; e de ficar outrossim o dos *Oratórios* em mão do Segundo Revisor do Santo Ofício.”³⁴⁹

É possível perceber, através das alterações que foram sendo solicitadas por Manuel Ribeiro da Rocha, bem como da sua apreensão com relação às licenças, que havia uma preocupação acentuada do autor e dos censores com o controle do sentido que a obra teria para os leitores. O desejo de que a obra fosse lida sem que houvesse qualquer variação na interpretação do texto, seguindo as prescrições de leitura nele inseridas, correspondia à necessária exclusão de qualquer heresia na leitura dos textos.

³⁴⁷ ANTT, Cartório Jesuítico, maço 97, doc. 133.

³⁴⁸ ANTT, Cartório Jesuítico, maço 97, doc. 143.

³⁴⁹ ANTT, Cartório Jesuítico, maço 97, doc. 166.

No caso da correspondência aqui objeto de análise, é importante observar como o autor transfere para o padre Procurador o direito de interferir na edição das obras o quanto fosse necessário. É preciso notar, com Chartier, que a função-autor nesse momento está “menos diretamente ligada do que se possa pensar à definição de propriedade literária”; no Antigo Regime ela deve ser associada à “apropriação penal dos discursos”, ou seja, “à responsabilidade jurídica do escritor ou, como escreveu Foucault, ao ‘perigo de uma escrita’ transformada em objeto de uma condenação”. Sendo assim, essa função é “constituída como uma arma essencial na luta levada a termo contra a difusão de textos tidos por heterodoxos.”³⁵⁰

Ainda Chartier, ao considerar as modificações trazidas à leitura de um texto a partir de uma nova disposição nas páginas impressas de um livro, ajuda-nos a ver com mais clareza as tentativas de controle de leitura. O historiador comenta os temores de Locke diante do hábito difundido em sua época da divisão do texto da Bíblia em capítulos e versículos:

Para ele, uma tal forma implicava o risco de ver obliterada a poderosa coerência da palavra de Deus. A propósito das epístolas de Paulo, notava que ‘Não apenas o vulgo toma os versículos por aforismos distintos ao lê-los, mesmo os homens de muito saber, perdem muito da força e do poder de sua coerência e da luz que deles se desprende’. Em seu entender, os efeitos de tal recorte são desastrosos, autorizando a cada seita ou partido religiosos fundar a sua legitimidade sobre os fragmentos da Escritura que mais lhe pareçam confortáveis.³⁵¹

No caso da Igreja Católica, o temor com relação à leitura individual do texto bíblico não parece ter sido menor. Para o contexto do Antigo Regime, num Estado católico como era Portugal, é bastante coerente pensar que o controle da leitura da Escritura poderia se fazer através dos sermões. Neles, embora se tomassem versículos como tema, toda interpretação era feita com base nas autoridades canônicas confirmadas

³⁵⁰ CHARTIER. *A ordem dos livros*, p. 51.

³⁵¹ CHARTIER. *A ordem dos livros*, p. 19.

pelo Concílio de Trento, o que, para a Igreja, significava a manutenção e transmissão do sentido único da Palavra de Deus. Os sermões publicados, como de resto os demais livros autorizados, reconheciam, pois, a verdade católica, a mesma que sustentava o Estado português. Por outro lado, é possível supor que essa verdade não necessariamente fosse partilhada por todos os católicos ou por todos os sermonistas. Para isso, basta-nos lembrar do *Sermão da Sexagésima*, do padre Antônio Vieira, em que o pregador distingue os sermões que tratam de “palavras de Deus” e os que, como os seus, tratam da “palavra de Deus”.

Não é acaso o fato de Santo Agostinho juntar numa mesma obra três livros que versam sobre a interpretação do texto bíblico e um quarto “sobre a maneira de ensinar a doutrina”, ou seja, sobre a pregação.³⁵² O sermonista era o intermediário entre a Escritura Sagrada e o cristão católico. Ele atuava inicialmente como leitor do texto bíblico. Fazia desse texto uma leitura intensiva, ou seja, “confrontada a livros pouco numerosos, apoiada na escuta e na memória, reverencial e respeitosa”³⁵³, uma leitura que reconhecia, portanto, o caráter sagrado do texto. Ao ouvir o sermão proferido ou lê-lo, o auditório ou o leitor compartilhava dessa leitura. Os sermões publicados constituíam, assim, um gênero autorizado de exegese bíblica.³⁵⁴ Por outro lado, objetivava-se com a sua difusão a produção de condutas adequadas às normas religiosas. Nesse sentido, tratava-se de textos de acentuado aspecto pedagógico, moral e disciplinador.

Lembremos aqui os dados levantados por André Belo sobre os anúncios na *Gazeta de Lisboa*. O autor da pesquisa mostra que “as obras teológicas propriamente ditas, os textos dos Padres da Igreja ou os comentários sobre os textos sagrados são

³⁵² Cf. SANTO AGOSTINHO. *A doutrina cristã*.

³⁵³ CHARTIER. *A ordem dos livros*, p. 23.

³⁵⁴ Saenger afirma que São Bernardo já indicara essa classificação. Cf. SAENGER. *Rezar com a boca e rezar com o coração*, p. 214.

muito minoritários” em comparação aos sermões e orações fúnebres, que ocupam o terceiro lugar entre as obras mais anunciadas na *Gazeta*.³⁵⁵ O autor da pesquisa compara esses dados com um importante catálogo de livreiro da época, o de Reycend. A partir dessa comparação, verifica a ocorrência de uma inversão entre os livros anunciados num e noutro caso: “Enquanto nos catálogos a oferta se especializa em temas que, como o direito ou a teologia, requerem a mais elevada formação universitária, na *Gazeta* esses temas têm uma expressão francamente minoritária.”³⁵⁶ O pesquisador conclui que os anúncios da *Gazeta* se dirigiam a leitores menos especializados. Aos poucos, o autor vai definindo um perfil dos leitores implícito nos anúncios:

No interior das obras religiosas aparecem por volta de 1726 as primeiras referências a livros úteis não apenas “para os que dirigem almas como aos que seguem a vida devota”. Em 1727 é anunciada uma obra “muito útil para párocos que não têm livros, para Bispos e Prelados em suas visitas e para missionários”. Um pouco mais tarde, começam a proliferar as referências a obras, normalmente de pequeno formato, consideradas adequadas à devoção de todos os fiéis: obras úteis para “todo o estado”. Para “todos os pecadores”, para “todos os enfermos”. [...] Em certas obras promove-se a relação direta entre o fiel e o sagrado, relação que dispensa a mediação de ministros eclesiásticos.³⁵⁷

A seguir o raciocínio de André Belo, os sermões não eram destinados apenas aos sermonistas, mas a um público mais amplo, os devotos. Pensamos que, no caso dos sermões soltos ou avulsos, isso é especialmente verdadeiro. É necessário problematizar, entretanto, a consideração que o autor faz sobre o favorecimento de uma relação mais direta entre o fiel e o sagrado, uma vez que os textos publicados já traziam a leitura prescrita e o uso previsto pelas autoridades.

O que nos parece fora de dúvida é que o fato de os sermões ocuparem dentre as obras religiosas o segundo lugar entre as mais anunciadas e o terceiro lugar, quando se considera o total de anúncios na *Gazeta de Lisboa*, coloca-os como um gênero de

³⁵⁵ BELO. *As gazetas e os livros*, p. 84.

³⁵⁶ BELO. *As gazetas e os livros*, p. 87.

³⁵⁷ BELO. *As gazetas e os livros*, p. 91-92.

fundamental importância no tempo que estudamos. A presença necessária do sermoneiro como mediador entre o cristão católico e o texto sagrado funciona como fator de coesão entre aqueles que compõem o corpo da Igreja e do Estado, de maneira homóloga àquela que determinava a dependência entre o autor do *Etíope Resgatado* e o Procurador que representava seus interesses na impressão da obra, ou ainda, em qualquer relação de mecenato que possibilitasse a publicação de um sermão ou de um sermoneiro.³⁵⁸

O reconhecimento da autoridade do sermoneiro, entretanto, não era da ordem do absoluto, não estava definitivamente garantido. Sinal disso era a reafirmação constante de uma imagem do ideal do pregador veiculada freqüentemente nos próprios sermões.³⁵⁹ Fazia parte dessa imagem o ser possuidor de um vasto repertório de conhecimentos, com os quais o sermoneiro poderia fazer a mediação entre a palavra divina e os cristãos, entre Deus e os homens. É desses conhecimentos que trataremos a seguir.

³⁵⁸ Sobre a relação entre patronato e mercado na publicação impressa de obras ver: CHARTIER. *A ordem dos livros*.

³⁵⁹ A obra já aqui citada *Os sermões barrocos de Vieira*, de Margarida Vieira Mendes, não deixa dúvidas quanto a esse ponto.

Capítulo 4 - A formação do sermônista e a retórica sagrada

As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* aprovadas pelo Sínodo Diocesano que se reuniu em 12 de junho de 1707, relativamente à pregação e aos pregadores, determinava que:

Por quanto a pregação da palavra de Deus nosso Senhor é o mantimento espiritual das almas, e muito necessária para a salvação delas, como diz o Sagrado Concílio Tridentino, se encarrega muito aos Prelados pelo mesmo Concílio esta obrigação, e se chama no direito Canônico, ofício seu próprio. E porque não podem ordinariamente cumprir com ele per si mesmos, lhes é também muito encomendado, que escolham para isso sujeitos idôneos de virtudes, letras, e exemplo, pois ficam sendo seus Coadjutores, e cooperadores neste santo ministério.³⁶⁰

Como se pode observar, a competência para desempenhar a função de pregador, se tinha um aspecto moral, não descurava jamais do aspecto intelectual. Este dependia basicamente de uma educação formal, conseguida nas escolas, e da leitura e estudo sistemático de autores que funcionariam como modelos a serem seguidos.

No caso do Estado do Brasil, a educação esteve a cargo principalmente da ordem jesuítica. Até a sua expulsão em 1759, a Companhia de Jesus foi o principal agente da educação na Colônia, com inúmeros colégios voltados para a formação tanto de clérigos quanto de leigos. O modelo de educação empregado reproduzia a ordem social e previa uma adaptação à comunidade pautada pela obediência, “integrando a civilidade das aparências características das sociedades do Antigo Regime.”³⁶¹

Um sermão proferido por padre Lourenço Craveiro, numa festa dedicada a Nossa Senhora da Encarnação, feita pelos estudantes do Colégio da Bahia, em 25 de março de 1665, permite-nos conhecer algumas das idéias pertinentes à proposta de

³⁶⁰ VIDE. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, vol.1, p. 198.

³⁶¹ VILALLTA. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura, p. 383.

educação dos jesuítas naquele momento. O conceito predicável³⁶² do sermão é parte de um versículo tirado de Lucas, capítulo 1: *Nomen Virginis: Maria*.

O sermonista começa apontando semelhanças entre ser mestre e ser pai, do ponto de vista da moral. Da identificação entre mestre e pai, “segue-se que quem for mestra será mãe: e quem for boa mãe, boa mestra.”³⁶³ Essa identidade é sugerida no *Ratio Studiorum*, o código pedagógico dos jesuítas, que recomenda que o “professor consagre aos alunos um afeto paterno, mas sem familiaridades.”³⁶⁴ Além disso, o *Ratio* aconselha a cada professor que, diante da necessidade de repreender os alunos, “faça-o com moderação e de modo que o repreendido se convença de que, não a paixão, mas a necessidade e o amor lhe inspiram as palavras.” Acrescenta, ainda, que a autoridade do professor não deve ser fruto de uma exigência de “obediência automática ou militar, mas que os alunos lhe queiram bem, tenham confiança e manifestem espontaneamente as suas dificuldades.”³⁶⁵ A autoridade baseada no amor reforçava os laços entre professor e aluno e sugeria uma educação que não era operada pelo constrangimento, mas pela persuasão. Essa sugestão era reforçada pela recomendação de que o docente não castigasse fisicamente os discentes e nem os chamasse por nomes injuriosos,³⁶⁶ o que também demonstra a preocupação de que o professor não agisse movido pela paixão. Como bom jesuíta, deveria o professor, ao contrário, pautar-se sempre pela ação voltada para a maior honra e glória de Deus e, como discreto, agir disciplinadamente.

Para provar a identidade entre ser mestra e ser mãe, o sermonista, tomando o Livro dos Juízes do *Antigo Testamento*, refere-se à profetisa Débora como mestra,

³⁶² Eram os conceitos predicáveis “palavras, sentenças e trechos extraídos das Escrituras e de comentaristas autorizados que se usavam como temas ou exemplos sobre os quais os oradores exerciam sua perspicácia, como análise dialética ou ‘anatomia’, e sua versatilidade, como elocução retórica.” HANSEN. A civilização pela palavra, não paginado.

³⁶³ CRAVEIRO. *Academia marial e sermão*, p. 2. As próximas citações deste texto serão indicadas apenas pelo número de página no corpo do texto.

³⁶⁴ FRANCA. *O método pedagógico dos jesuítas*, p. 92.

³⁶⁵ FRANCA. *O método pedagógico dos jesuítas*, p. 93.

³⁶⁶ FRANCA. *O método pedagógico dos jesuítas*, p. 190.

doutora e oráculo; mãe para bem querer e mestra para bem ensinar: “Da mesma cadeira, donde nasciam os documentos, resultavam os afetos. Do mesmo trono, donde manava a sabedoria, procedia o amor” (p.3). Em seguida, atualiza e amplifica a verdade bíblica, ao inserir o evento de que participava naquele momento na história da salvação humana, pois Débora era figura³⁶⁷, sombra de Maria:

Uma mãe melhor que Débora, com os cuidados de mestra; uma mestra melhor que Débora, com as entranhas de mãe, oferece hoje a Igreja Santa a esta Universidade da Bahia. Esta mãe, e esta mestra era a Virgem Maria Senhora nossa, de quem Débora foi sombra (p.3).

Através das sombras e das figuras, a providência divina podia ser aos poucos conhecida pelo homem, não qualquer homem, mas certamente homens sábios, letrados e cultos como o sermônista, pois a Causa Primeira, a Identidade de Deus “repete-se em todas as diferenças históricas do tempo, tornando análogos ou semelhantes todos seus momentos.”³⁶⁸ Inserir o evento de que se participa na história da Providência divina é vê-lo de uma perspectiva sagrada, que o legitima e autoriza. Esse procedimento do padre Lourenço Craveiro permite incluir a cena em que ele atuava no grande teatro do mundo, em que cada ato remete sempre à Causa Primeira, Deus, bem entendido. Nesse teatro sagrado, as ações e os papéis estão previstos desde sempre: quem ensina, quem aprende e o que é ensinado são lugares já conhecidos, aplicação de saberes autorizados e novamente acomodados à situação presente, neste caso, ao Colégio da Bahia, ao Estado do Brasil, à América Portuguesa.

Mais adiante, ainda no exórdio do sermão, o pregador explicita, com Santo Anselmo, a excelência do nome de Maria – a que alumia e ensina – e prova-o com um silogismo perfeito retirado dos escritos do mesmo Santo:

Todos os tesouros da divina sabedoria estão entesourados, e depositados em Cristo: Cristo está hoje encarnado em Maria. Logo em

³⁶⁷ Cf. o conceito de figura em AUERBACH. *Figura*.

³⁶⁸ HANSEN. Barroco, neobarroco e outras ruínas, p. 46.

Maria Santíssima estão hoje todos os tesouros da divina sabedoria. As premissas são de fé, a consequência infalível. Hoje ficou também feita uma mãe universal, porque concebendo hoje por Filho ao Filho de Deus feito homem, ficou adotando a todos os homens por filhos. Por isso Cristo se chama o Filho Primogênito e Morgado da Senhora: *Perperit Filium suum Primogenitum. Primogenitur in multis fratribus*. Porque todos somos seus filhos, e irmãos deste morgado (p. 3-4).

O sermão dirigido aos estudantes emprega o raciocínio típico da filosofia escolástica, o silogismo, o qual expõe, neste caso, a pretensão universalizante da Igreja católica, que data dos séculos iniciais do Cristianismo. A validade do argumento, além da garantia lógica, é acrescida da autoridade teológica; logo, a consequência só pode ser inquestionável. A caracterização de Cristo como morgado se, por um lado, pode ser vista como decorrência de ser o Primogênito de Deus, por outro, pode também derivar do sentido de “conjunto de bens vinculados que não se podiam alienar ou dividir”³⁶⁹, comum à época, e, nesse caso, parece aludir à necessária união de todos os homens. Essa união, de resto, estava prevista também no *Ratio*. A educação prescrita pelo código pedagógico dos jesuítas “devia levar os indivíduos à integração harmoniosa como súditos ou subordinados no corpo político do Estado.”³⁷⁰

O exórdio do sermão termina com uma alusão ao papel que ele parecia desempenhar em relação à formação dos alunos do Colégio: dar continuidade à aprendizagem escolar, numa lição que naquele momento era dirigida ao auditório da prédica:

A festa é dos Estudantes, o Sermão será Escolástico, e ainda que o Sermão é [*sic*] para os Estudantes, todos os Ouvintes podem ser Estudantes da doutrina deste Sermão. A Virgem Senhora é a mestra que nos há de ensinar: nós os discípulos, que havemos de aprender (p. 4).

O orador passa, então, a tratar, uma a uma, das disciplinas que constavam do currículo dos alunos do Colégio da Bahia, previsto no *Ratio Studiorum*. Começa pelas

³⁶⁹ *Novo Aurélio: o dicionário da Língua Portuguesa*.

³⁷⁰ HANSEN, João Adolfo. *Ratio Studiorum* e política católica ibérica no século XVII, p.30.

classes inferiores, formadas pelas cadeiras de gramática, humanidades e retórica. Essas três disciplinas estavam relacionadas diretamente ao *trivium*, que, durante a Idade Média, constituía, junto ao *quadrivium*, o conjunto das chamadas sete artes liberais, isto é, as artes do homem livre, ao contrário das artes do homem servil, chamadas artes mecânicas.

O *trivium*, entretanto, era composto pela gramática, dialética e retórica. Distingua-se do *quadrivium* por compreender as artes do dizer ou *artes sermocinales*, enquanto o *quadrivium* compreendia as artes do dito, ou *artes reales*.³⁷¹ A substituição da dialética pelas humanidades no *Ratio* poderia se dever à expansão dos ideais humanistas, mas também estava ligada ao fato de a filosofia fazer parte do currículo das classes superiores no código de educação dos jesuítas. A substituição, entretanto, parece ter mantido a mesma direção do *trivium*: eram ainda as artes do dizer que unificavam os estudos inferiores dos jesuítas: “A gramática visa a expressão clara e correta; as humanidades, a expressão bela e elegante; a retórica, a expressão enérgica e convincente.”³⁷²

No *Ratio Studiorum*, a gramática aparece dividida em três classes: superior, média e inferior. No sermão o pregador não se refere a essa divisão, mas define essa disciplina pelo seu aspecto prático, de resto aspecto sempre privilegiado pela Companhia de Jesus: “A Gramática consiste em fazer bem uma Oração; a isto se encaminham todas as suas regras: Hoje faz a Virgem Senhora uma oração, e com esta oração ensina como se hão de fazer as orações. A oração é esta: *Ecce Ancilla Domine*” (p. 5). Em seguida o orador passa a analisar sintaticamente a oração da Virgem, comentando as classes gramaticais e os casos nela usados, para concluir que “no caso e ocasião, em que se oferece fazermos algum serviço a Deus, não nos havemos de

³⁷¹ MORA. *Dicionário de Filosofia*, p. 2928-2929. As citações retiradas dessa obra não trarão o número do tomo, uma vez que a numeração das páginas é contínua.

³⁷² FRANCA. *O método pedagógico dos jesuítas*, p. 80.

oferecer em caso oblíquo, acessório, ou mandado, se não no caso principal, no reto, no primeiro” (p.5).

Observa-se que o pregador usa a palavra “oração” no sentido gramatical, “prática, ou série de palavras atadas com boa ordem.”³⁷³ Mas nota-se também o uso do sentido de “oração, que se faz a Deus, e a seus Santos”³⁷⁴. Nos dois sentidos, a interpretação do texto bíblico conduz à atitude de submissão e serviço a Deus.

Refere-se o orador, ainda, a Isaías e também à oração do Pai Nosso, analisando-lhe os casos, para concluir que a gramática da Virgem Senhora ensina: “Que os serviços, que fazemos a Deus, não os havemos de construir pela ativa, como serviços que oramos; senão pela passiva, como benefícios, que da mão de Deus recebemos” (p.7).

Alcir Pécora demonstra como os termos das Escrituras são considerados por padre Antônio Vieira como sinais de um mistério que é preciso revelar. Quais seriam então esses sinais qualificados por Deus?

Em última instância, é como se o efeito fundamental da qualificação divina das palavras fosse a extraordinária fecundação significativa de cada um dos elementos que participam das línguas, como se um mínimo traço de coincidência formal de um nome em algumas línguas, da posição de uma letra – ou, da inexistência desse traço e dessa letra, - no interior de um nome, como se cada um desses elementos tivesse muito a dizer sobre a verdade de Deus.³⁷⁵

Ao interpretar o texto bíblico, o pregador faz uso dessa “gramática de palavras”, em que tudo significa. Além disso, o padre Lourenço Craveiro ampara a sua interpretação nas autoridades canônicas e na *traditio*. Essa interpretação implica a submissão do aspecto gramatical ao teológico.

³⁷³ BLUTEAU. *Vocabulário português e latino*, p. 95.

³⁷⁴ BLUTEAU. *Vocabulário português e latino*, p. 94.

³⁷⁵ PÉCORA. Vieira: retórica e teologia, p. 22.

O *Ratio Studiorum* determinava que o grau de humanidade tinha por “finalidade preparar, nos que terminaram a gramática, o terreno à eloquência. Para este fim concorrem três meios: o conhecimento da língua, alguma erudição e uma introdução breve aos preceitos da Retórica.”³⁷⁶ O humanista se dedicava especialmente à língua e letras gregas e latinas. No caso do *Ratio Studiorum*, o estudo das humanidades era pautado especialmente em Cícero. O padre Lourenço Craveiro assim se refere a essa cadeira:

Hoje lê esta divina Mestra a cadeira de Humanidade, hoje ensina aos Humanistas, como devem aprender, e como se hão de aproveitar. O livro da melhor Humanidade é o Verbo humanado: neste livro escreveu o Eterno Padre todas as Humanidades, que podia haver em Deus (p. 9).

Observa-se aqui o mesmo procedimento usado quando o sermônista tratou da cadeira de gramática. O termo “humanidade” é usado em dois sentidos. Se o nome da cadeira refere-se claramente aos estudos das autoridades antigas, o sentido de natureza humana é prontamente requerido para caracterizar Cristo e o novo humanismo figurado no Salvador. Assim, o sentido laico do termo é absorvido pelo sentido cristão.

O sermônista toma a passagem bíblica em que o Anjo aparece à Virgem e faz a ela a saudação: “*Ave gratia plena*” (p. 10). Amparando-se na “opinião pia, e santa de muitos Santos Doutores” (p. 9), considera que, no momento da Anunciação, estava a Virgem lendo o livro do profeta Isaías. Naquela circunstância, pediu ela a Deus que nascesse no mundo o Verbo humanado. Foi logo atendida e o Anjo fez-lhe a saudação, do que o sermônista conclui: “Que a lição do livro da Humanidade de Cristo faz ao Humanista em breve tempo, santo, sábio e perfeito” (p. 10). Em seguida, o sermônista cita um trecho do Livro de Jeremias, do Antigo Testamento, e narra uma passagem em

³⁷⁶ FRANCA. *O método pedagógico dos jesuítas*, p.199.

que São Filipe encontra numa estrada um eunuco, que ia lendo o livro do profeta Isaías.

O Santo aproxima-se do

Eunuco, constrói-lhe uma lição daquele livro, abre os olhos o bárbaro, entende o mistério, pede o santo Batismo, e batizado pelo Santo, ficou de repente todo transformado em outro; de néscio, sábio; de bárbaro, entendido; de pecador, santificado (p. 10).

Novamente, o sermônista cita um doutor da Igreja para autorizar a sua interpretação do texto bíblico. Por fim, conclui:

Mais aproveitou este Humanista em uma hora de estudo lendo por este livro, do que aproveitam em muitos anos todos os mais Humanistas. *Eadem hora*. Grande exemplo (diz São Crisóstomo) para envergonhar os estudantes negligentes, que nem na classe se aplicam, nem em sua casa estudam! Aprendam deste estudante, que não só em sua casa lia, mas no caminho estudava (p.11).

Para os pregadores, as humanidades funcionavam também como matérias para a elaboração do sermão. Agustín Salucio, ao tratar da ciência do pregador, depois de mencionar a Bíblia como centro da preparação do sermônista, elenca outras áreas do conhecimento, inclusive as humanidades: “De esotras humanidades no quiero interponer ni decreto, porque no sé bien si ando atinado em jusgar que la teologia, desamparada de lo que se llaman buenas letras, no está bien acompañada como su hidalguía merece.”³⁷⁷ O estudo das belas letras, entretanto, não supunha a leitura direta das obras das autoridades antigas. A maioria dos estudantes se servia de antologias, florilégios ou obras gerais, para daí extraírem passagens notáveis que pudessem ser utilizadas posteriormente. Era aconselhado que cada sermônista produzisse um caderno pessoal com anotações de lugares bíblicos e outros, como fonte a ser utilizada na elaboração das prédicas.

Depois de tratar das humanidades, o padre Lourenço Craveiro discorre sobre a cadeira de retórica. Como pretendemos examinar mais detidamente essa cadeira,

³⁷⁷ *Apud* BELTRÁN. *La oratoria sagrada de la época del barroco*, p. 39.

comentaremos antes o tratamento dado pelo sermoneiro à filosofia e à teologia. Com relação à filosofia, que faz parte das faculdades superiores, o *Ratio Studiorum* dispõe a seguinte finalidade:

Como as artes e as ciências da natureza preparam a inteligência para a teologia e contribuem para a sua perfeita compreensão, e aplicação prática e por si mesma concorrem para o mesmo fim, o professor, procurando sinceramente em todas as cousas a honra e a glória de Deus, trate-as com a diligência devida, de modo que prepare seus alunos, sobretudo os nossos para a teologia e acima de tudo os estimule ao conhecimento do Criador.³⁷⁸

Como se vê, o *Ratio Studiorum* submete o estudo da filosofia à teologia. Na definição dos dotes que os professores de filosofia deveriam apresentar, fica ainda mais clara essa submissão:

Os professores de filosofia (exceto caso de gravíssima necessidade) não só deverão ter concluído o curso de teologia senão ainda consagrado dois anos à sua revisão, a fim de que a doutrina lhes seja mais segura e mais útil à teologia. Os que forem inclinados a novidades ou demasiado livres nas suas opiniões deverão, sem hesitações, ser afastados do magistério.³⁷⁹

O cuidado em afastar qualquer possibilidade de pensamentos novos, dissonantes em relação ao *consuetudo*, é algumas vezes repetido no *Ratio*. Nas regras a todos os professores das faculdades superiores, a de número 6 estabelece:

Evite-se a novidade de opiniões. – Ainda em assuntos que não apresentem perigo algum para a fé e a piedade, ninguém introduza questões novas em matéria de certa importância, nem opiniões não abonadas por nenhum autor idôneo, sem consultar os superiores; nem ensine coisa alguma contra os princípios fundamentais dos doutores e o sentir comum das escolas. Sigam todos de preferência os mestres aprovados e as doutrinas que, pela experiência dos anos, são mais adotadas nas escolas católicas.³⁸⁰

Evitando pensamentos pouco ortodoxos e novidades, o método pedagógico dos jesuítas foi todo formulado com base em verdades já estabelecidas e funcionava de

³⁷⁸ FRANCA. *O método pedagógico dos jesuítas*, p. 158-159.

³⁷⁹ FRANCA. *O método pedagógico dos jesuítas*, p.122-123.

³⁸⁰ FRANCA. *O método pedagógico dos jesuítas*, p. 145.

forma prescritiva, visando à transmissão e manutenção dessas verdades. Assim, os textos autorizados eram lidos, comentados, explicados, repetidos, imitados. No *Ratio* eram previstas repetições em casa e na aula, diárias, semanais, mensais, e até em alguns sábados e dias feriados. Previam-se disputas públicas, destinadas aos mais distintos, e particulares, para os outros, sempre com recomendações quanto à insistência nas objeções e aos cuidados com a utilidade dessa atividade, o que demonstra a preocupação em formar alunos bem treinados e aptos a sustentarem sua argumentação.

Em sua *Academia Marial e sermão*, o padre Lourenço Craveiro desenvolve a argumentação sobre a filosofia a partir da seguinte definição: “Raciocinar é o mesmo que filosofar; é deduzir uma razão de outra razão” (p. 15). Daí retoma as palavras dirigidas pelo Anjo a Maria no momento da Anunciação:

Não há cousa (diz o Anjo) que seja impossível a Deus: é possível ter uma velha um filho, e ser uma estéril mãe, como mostra a experiência em Isabel vossa prima. Este argumento é silogismo imperfeito; tem a maior, e a menor, falta-lhe a consequência: parece que queria o Anjo inferir deste argumento a consequência seguinte: Logo se é possível que seja mãe uma estéril, também será possível que sejas Virgem, e Mãe (p. 15-16).

O orador começa a especular sobre o motivo de não ter o Anjo completado o silogismo:

Aqui oferece a razão de duvidar: Se o Anjo começa o argumento, porque não espera a Senhora que o Anjo o acabe? Se o Anjo põe a maior, e a menor, porque não infere a consequência, e deduz a conclusão? Para que acaba, e conclui a Senhora o argumento do Anjo, não só inferindo, mas concedendo a consequência? A razão é, porque é argumento da Filosofia de Deus. No argumento de Deus, Deus é o que começa, e o homem o que acaba o divino argumento. Os argumentos de Deus com o homem, todos são proposições de sua divina vontade, e quer Deus, que o homem infira a consequência com execução daquelas proposições” (p. 16).

Note-se que a ação humana é necessária para a efetivação histórica da vontade divina.

Essa idéia era compartilhada pelos católicos na época do sermão Lourenço Craveiro, como afirma Hansen, tratando do padre Antônio Vieira:

Vieira e seus contemporâneos acreditavam em Deus. Acreditavam por isso que a criação do mundo não terminou, pois depende da ação humana. Aparentemente, o que mais lhe importava era o cumprimento da finalidade divina do tempo. E não só como redenção individual, mas coletiva.³⁸¹

A vontade de Deus aparece na *Academia marial* de forma racionalizada, ela se deixa conhecer ao modo de um silogismo incompleto. Isso propõe, inicialmente, um esforço de interpretação e a aplicação de técnicas hermenêuticas, para o conhecimento da vontade de Deus. Com esse objetivo atua o filósofo, que conhece os argumentos lógicos, as deduções, as inferências e, por isso mesmo, pode completar o silogismo divino com a conclusão. Entretanto, depois disso, é necessário executar o que o argumento propõe, o que exige a ação do filósofo. O perfeito filósofo é, portanto, equivalente ao perfeito cristão. Como há poucos filósofos, a retórica é necessária: é preciso, primeiro, interpretar os sinais divinos, presentes não só no texto bíblico, mas em toda a natureza; depois, é preciso revelar a vontade divina, é preciso ensinar o que o grande texto do mundo significa; por último, é preciso persuadir os homens de que devem executar os desígnios de Deus e como eles devem fazer isso. Nesse contexto o pregador é fundamental: ele interpreta, ensina e persuade. Aqui, o professor equivale ao pregador.

A partir daí, o sermonista avança em outra direção:

Inferiu a Senhora, e concedeu a conseqüência, mas com uma distinção: *Secundum Verbum tuum*. Havia-lhe dito o Anjo, que havia de ser Mãe de Deus, e que havia de ser Virgem, e que esta geração havia de ser sem corrupção por nova Filosofia contra toda a de Aristóteles, o qual ensina, que não há geração sem corrupção, nem corrupção sem geração; porque é axioma dos filósofos. *Corruptio unius est generatio alterius*. Esta geração (diz o Anjo) há de ser privilegiada sem corrupção alguma: exceção de toda regra (p.17-18).

³⁸¹ HANSEN. O profeta do Quinto Império, p. 81.

Fica claro que, onde houvesse divergência entre filosofia e teologia, o ponto de vista teológico deveria prevalecer. A aproximação do Cristianismo em relação à filosofia datava de séculos e foi explicada por Werner Jaeger como fruto da necessidade da

missão cristã primitiva que obrigou os missionários ou apóstolos a empregar formas gregas de literaturas e discurso, ao dirigirem-se aos judeus helenizados, para quem se viraram primeiro e que encontraram em todas as grandes cidades do mundo mediterrânico.³⁸²

E, ao se dirigirem aos gentios, essa necessidade tornou-se ainda mais premente. O paralelismo entre a atividade dos filósofos e a atividade dos primeiros pregadores cristãos levou os últimos a se apropriarem dos argumentos e das técnicas dos primeiros:

Ainda que a sua aceitação tivesse uma motivação diferente, o *kerygma* cristão falava da ignorância dos homens e prometia dar-lhes um conhecimento melhor e, como todas as filosofias, reportava-se a um mestre e a um professor, que possuía e revelava a verdade.³⁸³

Jaeger mostra, ao comentar os Atos dos Apóstolos, que Paulo escolheu a tradição filosófica grega como base de sua argumentação para convencer e converter os gentios. Ao desenvolver essa idéia, Jaeger cita uma frase do apóstolo Filipe: “Vim a Atenas para vos revelar a paidéia de Cristo.” A frase permite entender que o Cristianismo era apresentado como continuação e superação da paidéia grega clássica.³⁸⁴ A apropriação da filosofia definiu uma abordagem mais racional do Cristianismo, que possibilitou também sua expansão. Isso determinou, por exemplo, que a pregação adotasse, como no modelo que ora analisamos, a demonstração das verdades católicas através da autoridade bíblica e, simultaneamente, de uma argumentação racional.

³⁸² JAEGER. *Cristianismo primitivo e paidéia grega*, p. 23.

³⁸³ JAEGER. *Cristianismo primitivo e paidéia grega*, p. 24.

³⁸⁴ Cf. JAEGER. *Cristianismo primitivo e paidéia grega*, p. 26.

O currículo teológico previsto no *Ratio Studiorum* supunha quatro anos de duração e dividia-se em: teologia escolástica, teologia moral (casos de consciência), Sagrada Escritura e língua hebraica³⁸⁵. Nas regras para o professor de teologia escolástica o *Ratio* determina que a finalidade dessa cadeira seria “unir a sutileza bem fundada no argumentar com fé ortodoxa e a piedade, de forma que aquela sirva a estas.”³⁸⁶ Nessa cadeira deveria ser seguido São Tomás e nunca poderiam ser defendidas opiniões que ofendessem os católicos. A teologia moral, que se dedicava aos casos de consciência, tinha como principal finalidade formar bons párocos. Os problemas nela apresentados deveriam ser tratados na forma de perguntas e respostas, seguidas de provas, apenas duas ou três razões. Os professores de Sagrada Escritura deveriam usar a edição da Vulgata e seguir as explicações dos papas e concílios, bem como as pegadas dos santíssimos padres.³⁸⁷

A última parte da argumentação da *Academia Marial e sermão* é dedicada ao tema da teologia. De todos os aspectos respeitantes a esse tema – dentre eles, sacramentos, graça, eternidade de Deus, etc. –, o sermônista toma apenas o dogma da Encarnação do Verbo Divino, matéria do dia.

O pregador questiona por que razão o Anjo se remeteu ao Espírito Santo quando a Virgem não alcançou a compreensão do mistério da Encarnação, conseguindo, através da intercessão do mesmo Espírito, que ela finalmente penetrasse o mistério. Responde imediatamente que isso assim foi porque:

melhor penetra ao mistério da Encarnação do Verbo, um amor de Deus abrasado, que um discurso presumido. [...] Este mistério soberano mais se entende amando, menos se alcança entendendo: mais se penetra com afetos, menos se aprende com discursos (p. 20-21).

³⁸⁵ FRANCA. *O método pedagógico dos jesuítas*, p. 47.

³⁸⁶ FRANCA. *O método pedagógico dos jesuítas*, p. 152.

³⁸⁷ Cf. FRANCA. *O método pedagógico dos jesuítas*, p. 148-149.

Vale destacar aqui a atitude de humildade que o estudante deveria ter, atitude também prevista no *Ratio*, à qual se liga a determinação de jamais incentivar quaisquer novidades de pensamento, mas sempre trilhar pelos caminhos já conhecidos das verdades canônicas autorizadas do costume. Assinala o pregador, ainda nessa passagem, que, logo após entender, ofereceu-se a Virgem como serva:

Que combinação tem o entender com o servir? Que simpatia tem o servir com o entender? Tem muita. Tanto se adjectiva uma cousa com a outra, que o entender os mistérios de Deus é Teologia especulativa, e o servir a Deus é Teologia prática; e a Teologia prática com a especulativa sempre correrão parselhas, e andarão de mãos dadas (p. 21).

Essa correlação entre teologia especulativa e prática lembra um outro ponto de encontro entre filosofia grega e Cristianismo, qual seja, a dimensão prática que o conhecimento filosófico deve comportar: “para os Gregos em geral, o filósofo perfeito é o homem que não só possui verdadeiro conhecimento, mas faz uma aplicação prática dele na sua vida.”³⁸⁸ João Adolfo Hansen mostra que a

Companhia é uma ordem eminentemente não contemplativa e também o *Ratio Studiorum* de 1599 orienta o ensino das Letras, Artes e Teologia no sentido de desenvolver as capacidades de assimilar, transferir e aplicar conhecimentos como intervenção nas questões do presente.³⁸⁹

Por isso mesmo, o método usado baseava-se na exercitação de modelos e na repetição:

Todos os cursos são orientados pelo estudo de preceitos, estilos e erudição, ou seja, prescrições e regras das línguas, da Retórica, das Letras, da Filosofia e da Teologia; exercícios com os vários gêneros retórico-poéticos de representação das matérias das Humanidades, memorizadas como tópicos ou lugares-comuns já aplicados e desenvolvidos pelas várias autoridades estudadas; memorização de técnicas de falar e escrever, além de esquemas da própria arte da memória.³⁹⁰

³⁸⁸ JAEGER. *Cristianismo primitivo e paidéia grega*, p. 48, nota 14.

³⁸⁹ HANSEN. *Ratio Studiorum* e política católica ibérica no século XVII, p. 7.

³⁹⁰ HANSEN. *Ratio Studiorum* e política católica ibérica no século XVII, p. 8-9.

A aplicação dos conhecimentos adquiridos dava-se no sentido da reprodução da hierarquia social e dos símbolos do poder, assim, “a educação devia levar os indivíduos à integração harmoniosa como súditos ou subordinados no corpo político do Estado.”³⁹¹ Há que se considerar que o “processo espiritual chamado educação não é espontâneo na natureza, mas exige um cuidado constante”³⁹², portanto, as virtudes eram vistas como um fruto da natureza e do treino. Partilhando aparentemente dessa idéia, o *Ratio*, sem desacreditar da assistência divina, organizava o ensino de maneira a possibilitar o desenvolvimento das virtudes necessárias ao Estado cristão, as quais coincidiam com aquelas que estavam na base do Antigo Regime e que se pautavam pela ordem, hierarquia e merecimento. Nesse contexto,

a aula organiza-se como uma pequena sociedade, onde cada estudante tem a sua função a desempenhar. Todo o grupo está dividido em dois campos; de um e de outro lado, uma hierarquia viva, bem constituída, sujeita a contínuas modificações impostas pelo merecimento pessoal.³⁹³

Há no *Ratio* recomendações especiais aos alunos que revelassem talento para a pregação ou o governo. Estes poderiam receber durante um prazo maior aulas de teologia ou outras aulas particulares, garantindo uma preparação, para que a Companhia pudesse, “com maior segurança e autoridade, servir-se de seus préstimos.”³⁹⁴ Como se servia dos préstimos do padre Lourenço Craveiro, naquela ocasião: revelando, ensinando e persuadindo. Isso fica evidente na peroração do sermão, quando o pregador lembra que os estudantes da Bahia são filhos daquela Senhora, “porém são aqueles filhos, que sabem fazer liga da virtude, e da ciência: estes são os seus queridos, estes os mimosos, estes os mais estimados” (p. 23) Esse preceito aparece também no *Ratio*, que

³⁹¹ HANSEN. *Ratio Studiorum* e política católica ibérica no século XVII, p. 31.

³⁹² JAEGER. *Cristianismo primitivo e paidéia grega*, p. 113.

³⁹³ FRANCA. *O método pedagógico dos jesuítas*, p. 84.

³⁹⁴ FRANCA. *O método pedagógico dos jesuítas*, p. 124.

determina que aos “jovens confiados à educação da Companhia forme o Professor de modo que aprendam, com as letras, também os costumes dignos de um cristão.”³⁹⁵

Jaeger mostra como Orígenes, um dos fundadores da filosofia cristã, retomando idéias platônicas, considera o homem como um agente moral livre. Isso coloca a educação numa posição fundamental para o Cristianismo. A relativização da educação proposta por Protágoras, quando afirmou que o homem é a medida de todas as coisas, foi invertida por Platão, que propôs que “Deus é a medida de todas as coisas”³⁹⁶. Apropriando-se das idéias de Platão, Orígenes atribui a Cristo o papel de educador, mandado ao mundo por Deus. Assim, o esforço da educação tem uma contraparte divina e outra humana. Mas o favor divino do envio de Cristo não foi isolado. Orígenes acreditava que desde a criação humana havia marcas da Providência divina no mundo e que era preciso revelá-las. Por isso era necessário um amplo programa de educação e formação humana, com bases filosóficas, fundamentado nas concepções teológicas cristãs. Nesse sentido, a paidéia cristã seria o cumprimento gradual da Providência divina.³⁹⁷ As repetidas recomendações do *Ratio* de que os alunos ouvissem os sermões em dias de festa e na Quaresma, participassem dos sacramentos, fizessem orações, freqüentassem as missas e fugissem dos maus costumes e dos vícios provam que essa direção estava na base daquele código pedagógico.

O fim especial do Professor, tanto nas aulas quando se oferecer a ocasião, como fora delas, será mover os seus ouvintes ao serviço e ao amor de Deus e ao exercício das virtudes que Lhe são agradáveis, e alcançar que para este objetivo orientem todos os seus estudos.³⁹⁸

³⁹⁵ FRANCA. *O método pedagógico dos jesuítas*, p. 181.

³⁹⁶ *Apud* JAEGER. *Cristianismo primitivo e paidéia grega*, p. 90.

³⁹⁷ Cf. JAEGER. *Cristianismo primitivo e paidéia grega*, p. 89-90.

³⁹⁸ FRANCA. *O método pedagógico dos jesuítas*, p. 144.

Voltemos agora às considerações tecidas pelo padre Lourenço Craveiro sobre a cadeira de retórica em seu sermão, a terceira a ser abordada pelo sermonista. Essa cadeira gozava de elevada importância para os jesuítas:

O ensino jesuítico voltado para o controle da vontade e da liberdade individuais como obediência irrestrita e adequação decorosa às formas exteriores da autoridade e do aparato e, assim, como propaganda das virtudes ortodoxas que mantinham a coesão do corpo social do reino, concedeu à Retórica, como foi dito, um papel essencial na organização de todas as representações, visando à persuasão.³⁹⁹

Essa propaganda era feita em grande parte através dos textos jesuítas, obedientes sempre às regras e adequações retóricas, por meio das quais representavam os vários estamentos sociais do Antigo Regime, no qual a Igreja ocupava um lugar primordial, uma vez que constituía “o instrumento quase exclusivo para estabelecer as identidades e para interpretar a realidade.”⁴⁰⁰ João Adolfo Hansen considera que,

na sociedade luso-brasileira do século XVII, a identidade é definida *como* representação – uma forma específica da posição – e *pela* representação – uma ocasião de sua aplicação como aparência decorosa subordinada no corpo místico do Império português.⁴⁰¹

Nesse contexto, o termo “representação” é usado pelo autor nos seguintes sentidos: uso particular do signo no lugar de outra coisa; aparência ou presença da coisa ausente produzida na substituição; forma retórico-poética da presença na ausência; posição hierárquica na forma como tensão e conflito de representações.⁴⁰² Para compreender, portanto, as representações produzidas no século XVII na América Portuguesa, é fundamental conhecer o sistema retórico que as ordenava.

A retórica tinha sido, em sua origem, um tema de importância para Sócrates e Platão, tendo em vista o papel desempenhado pelo homem livre na cidade grega. Ela surgiu da necessidade de que o cidadão se preparasse para desenvolver argumentos em

³⁹⁹ HANSEN. *Ratio Studiorum* e política católica ibérica no século XVII, p. 10.

⁴⁰⁰ VAINFAS (Dir.). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*, p. 45.

⁴⁰¹ HANSEN. Barroco, neobarroco e outras ruínas, p. 11, nota 2.

⁴⁰² Cf. HANSEN. Barroco, neobarroco e outras ruínas, p. 11-12.

defesa de suas próprias teses e motivos. Diferentemente dos sofistas, Platão subordinou a retórica à filosofia. Para ele, a retórica era uma das técnicas necessárias na arte de reger a cidade. A filosofia era mais que uma das técnicas: era um saber rigoroso, que aspirava à verdade absoluta, a qual não era susceptível de manipulação retórica e nem sequer de comunicação à maioria.⁴⁰³

O que parece ter levado os pais da Igreja a admitirem a retórica foi a necessidade de usar essa técnica em seu papel missionário e em suas polêmicas. Isso determinou a constituição de uma retórica cristã e, mais tarde, de uma hermenêutica bíblica. Santo Agostinho o confirma: “Duas coisas são necessárias ao tratamento das escrituras: um modo de descobrir aquilo que se deve compreender, e um modo de ensinar o que se compreendeu.”⁴⁰⁴ Assim, o texto bíblico é a *auctoritas*, a autoridade, da qual se extrai tudo que há para dizer na pregação. E, como a própria Bíblia, a pregação ensina, não se tratando da simples imposição da lei, mas de educação.

No âmbito da Igreja católica do século XVII, a retórica era uma técnica para ensinar e persuadir os cristãos, mas acima dela estava a teologia. Porém, como a verdade da teologia deveria ser comunicada ao povo, condição de sobrevivência do próprio catolicismo, a retórica acabou assumindo um lugar muito importante. Para os católicos, no entanto, a retórica como simples técnica também não parecia ser aceitável. Foi necessário vesti-la com o manto da moralidade. Isso foi possível a partir da visão de Cícero, que considerava a retórica não somente como a arte de falar bem, mas também de pensar com justeza, uma arte geral guiada pela sabedoria.⁴⁰⁵ Os cristãos apenas tiveram que mudar o fundamento dessa sabedoria, trazendo-o para o Cristianismo. De fato, na época em que Vieira pregava, já não havia o conflito entre oratória sacra e

⁴⁰³ Cf. MORA. *Dicionário de filosofia*, p. 2524.

⁴⁰⁴ *Apud* ALEXANDRE JÚNIOR. *Hermenêutica retórica*, p. 118-119.

⁴⁰⁵ Cf. MORA. *Dicionário de filosofia*, p. 2525.

oratória profana, pois a primeira já havia triunfado com assimilação da segunda.⁴⁰⁶ Nesse contexto, considerava-se legítima a retórica quando visava atingir a verdade cristã, e ilegítima quando, por erro ou futilidade, ignorava esse objetivo.⁴⁰⁷ Se para os gregos a retórica estava associada à noção de defesa de uma posição social ou de idéias, para a Igreja, ela era também instrumento de ataque, no sentido de servir como arma para ampliar seus domínios. A causa divina era garantia, entretanto, de que a guerra a ser travada era santa e legítima.

Ao tratar da retórica, o padre Lourenço Craveiro lança mão da definição de Quintiliano: “Hoje lê a Senhora também a cadeira da Retórica. A Retórica é arte de bem falar. *Est ars bene dicendi*. E que cousa é falar bem? *Est ornate, graviter, & copiose loqui*. É falar com eloqüência, gravidade, e ornato” (p. 11-12). Retomando as palavras que a Virgem dirigiu ao Anjo, mostra-as ornadas de santas qualidades, do que conclui: “Que não consiste a Retórica em palavras enfeitadas, senão em palavras santas, ou que quanto tiverem as palavras de santas, tanto terão de Retóricas” (p. 13). É importante lembrar que no Renascimento e primeiros séculos modernos o aspecto elocutivo e artístico da retórica foi consideravelmente sublinhado, afetando inclusive a retórica sagrada, o que não deixou de ser criticado por alguns sermonistas, como o padre Lourenço Craveiro faz aqui.

Do Antigo Testamento, o sermonista recupera as palavras com que Jacó abençoou seu filho, consideradas profecia do que aconteceu posteriormente com os apóstolos, “cujas palavras tiveram eloqüência e Retórica. Eloqüência para agradar, Retórica para persuadir” (p. 13). Falar bem, entretanto, dependia também de uma postura ética: “Porque se a retórica á arte de falar bem: *Ars bene dicendi*. Só quem fala como virtuoso, e santo, fala bem, e o que desta sorte não fala; fala mal, e contra a arte

⁴⁰⁶ Cf. MENDES. *A oratória barroca de Vieira*, p. 115.

⁴⁰⁷ Cf. MEYER, CARRILHO e BENOIT. *História da retórica*, p. 77.

da Retórica” (p. 13). Assim, se na Antigüidade a “retórica e a filosofia tinham competido desde o século IV a.C. pelo primeiro lugar no campo da cultura e da educação”, o Cristianismo conseguiu colocar as duas a seu serviço.⁴⁰⁸

Outra característica é acrescentada ainda à retórica, quando mais uma vez a dimensão prática das disciplinas do *Ratio* vem à tona: “Que a verdadeira Retórica consiste mais na eloqüência das obras, que na elegância das palavras” (p. 14). Reportando-se ao Êxodo, o sermonista lembra a inicial recusa de Moisés em ir falar com o Faraó, por não ter eloqüência nem retórica. Em razão disso, Deus lhe deu uma vara milagrosa para com ela fazer “maravilhas no Egito” (p. 14). Diante do mistério do ato divino, o sermonista questiona:

Moisés diz que não tem eloqüência em a língua, e Deus entrega-lhe uma vara milagrosa em as mãos? Que tem as palavras com as obras? Que tem as mãos com a língua? Que tem a Retórica com as mãos? Tem tudo. Porque quem tem mãos para obrar, tem a melhor Retórica para poder persuadir. Quem tem obras em as mãos, tem eloqüência na língua. Será o melhor Retórico aquele, que obrar bem o serviço de Deus, e quem não tiver obras santas, por mais eloqüentes que sejam suas palavras, nunca será bom Retórico (p.15).

A Companhia de Jesus, ordem que priorizava a prática, formou os principais retóricos do século XVII. O manual de retórica mais utilizado nessa época era precisamente de um jesuíta, o padre Cipriano Soares. Com a colocação da tônica no aspecto prático também no âmbito da retórica, os jesuítas caracterizaram-se por priorizar o *pathos* e a eficácia na elaboração do discurso sagrado, enquanto se lhes opôs uma vertente da retórica sacra que enfatizava o *ethos* e a sinceridade. Os partidários da última defendiam a idéia de que não era a prática que formava a arte da persuasão, mas antes o ímpeto e a sinceridade de uma alma piedosa, numa possível retórica de inspiração, cujas orientações poderiam ser encontradas, por exemplo, em Santo

⁴⁰⁸ JAEGER. *Cristianismo primitivo e paidéia grega*, p. 101.

Agostinho.⁴⁰⁹ Esses opositores dos jesuítas apostavam na naturalidade e espontaneidade.

Já os jesuítas acreditavam ser

através da técnica, do trabalho, da prática que se pode comunicar um sentimento verdadeiro e profundo. Confiar na sua própria natureza é ineficaz e perigoso. Vale mais respeitar certas regras, praticar a imitação – que é também emulação – e, assim, mobilizar o livre-arbítrio, a liberdade racional de cada qual para escolher os argumentos melhores e mais eficazes.⁴¹⁰

Frei Luís de Granada, defendendo a utilidade e necessidade da retórica, observa que os que estudam filosofia e teologia aprendem primeiro a dialética, para que possam argüir, responder e persuadir. Assim também deve-se aprender a retórica para persuadir o povo, não apenas ensinar a verdade, mas levá-lo a executar o que se crê ser verdadeiro e honesto.⁴¹¹ Aquele que se deixa persuadir pela palavra não cometerá erro, mesmo quando sozinho, ao contrário daqueles que obedecem à lei. É a persuasão e não o constrangimento que deve levar o homem a agir bem, ela é a base da educação. A retórica opera apenas num domínio que contempla o espaço para o livre-arbítrio, o pensamento e a expressão individuais. No contexto do século XVII, entretanto, o livre arbítrio é considerado legítimo, desde que se exerça como submissão ao bem comum. A eficácia prática não exclui o desenvolvimento do aspecto lógico, cognitivo, do discurso e da educação, mas o direciona.

No sermão do padre Lourenço Craveiro, o lugar do professor é o mesmo do sermão. Amparando-se em argumentos de autoridade retirados da Bíblia ou dos textos patrísticos, o pregador reforça esse lugar, enfatizando o *ethos* daquela situação discursiva. Por outro lado, não deixa de explorar o *pathos*, à medida que identifica o lugar dos ouvintes ao dos estudantes, exortando-os a serem bons, a reconhecerem nos professores sua mãe e mestra, a praticarem a virtude, sempre motivada pelo amor a

⁴⁰⁹ Cf. MEYER, CARRILHO e BENOIT. *História da retórica*, p. 125.

⁴¹⁰ MEYER, CARRILHO e BENOIT. *História da retórica*, p. 126.

⁴¹¹ Cf. GRANADA. *Los seis libros de la retorica eclesiastica*, p. 494.

Deus, à Virgem, aos professores. Por outro lado, a argumentação no discurso é em grande parte baseada na lógica, no silogismo, o que mostra a preocupação com o *logos*. O sermão constitui-se, finalmente, numa aula, em que o professor cercou por todos os lados a situação discursiva, de forma a garantir a eficácia da palavra. O sermão apresenta um tipo de teologia simplificada, que revela a palavra, esclarece a vontade divina e prescreve a ação humana. A sua publicação faz repercutir o efeito previsto para o momento de sua enunciação.

4.1 Retórica: considerações sobre a definição do campo e a amplificação

Como vimos, o Cristianismo alcançou colocar a seu serviço tanto a retórica quanto a filosofia. Explorar os limites entre essas duas disciplinas, considerando também a dialética, pode ajudar-nos a esclarecer ainda mais o papel que a retórica teve na difusão e defesa do catolicismo através da eloquência sagrada.

A inclusão da dialética aqui, embora seja algo arriscado, parece-nos necessária. Arriscado porque se trata de um conceito bastante complexo e objeto de muitas alterações ao longo da história da filosofia ocidental. Entretanto, como acreditamos que abordá-lo, ainda que ligeiramente e apenas como objeto de comparação, possa nos ajudar a esclarecer alguns pontos relativos à retórica eclesiástica, arriscamo-nos a fazê-lo.

A origem do termo “dialética” está ligada à arte do diálogo, o que supõe o conceito grego de *logos* como “razão” e “discurso” e a existência de duas razões ou posições numa disputa dialógica. Convém lembrar aqui que, para Aristóteles, a dialética contrasta com a demonstração, constituindo, por esse motivo, uma “aparência de filosofia”⁴¹². Mencionamos anteriormente que a dialética, durante a Idade Média,

⁴¹² Cf. MORA. *Dicionário de filosofia*, p. 719.

compunha, ao lado da gramática e da retórica, o *trivium* das artes liberais, sendo assim, “era uma das artes sermocinais, isto é, uma das artes que se referem ao método e não à realidade.”⁴¹³ São Tomás de Aquino “admitiu a definição de Aristóteles, mas ao mesmo tempo considerou a dialética uma parte justificada da lógica.”⁴¹⁴ Nesse sentido, podemos concluir que São Tomás recolocou a dialética no âmbito da filosofia. Para Isidoro de Sevilha, que parece revalorizá-las, “a dialética e a retórica são partes da lógica, ou disciplina racional. A dialética permite distinguir o verdadeiro do falso.”⁴¹⁵ Entre os séculos XVI e XVII, houve uma oscilação no uso dos termos “lógica” e “dialética”. Para o nosso contexto de pesquisa, é importante mencionar que Frei Luís de Granada considerava que os alunos de Évora, aos quais endereçou os seis livros de sua *Retorica Ecclesiastica*, mais aprenderiam a arte de bem falar se estivessem imbuídos das ciências dialéticas e filosóficas. Além disso, afirmou que tratou pouco da *inventio*, uma das partes da retórica, porque o conhecimento dessa parte pertencia aos dialéticos.⁴¹⁶

Em relação às três disciplinas enunciadas acima, alguns autores mencionam um ponto em comum: o exercício da argumentação, cujo fim é provocar ou aumentar a adesão de um auditório às teses que se apresentam ao seu assentimento.⁴¹⁷ Mas, no caso de alguns discursos, a argumentação não tem por finalidade única a adesão puramente intelectual. Nesse sentido, o que parece distinguir a retórica é sua propensão a priorizar a condução à ação.

Chaim Perelman faz uma distinção entre persuasão e convencimento que talvez seja interessante retomar aqui.⁴¹⁸ A persuasão partiria de fundamentos subjetivos e o convencimento, de fundamentos objetivos. As provas objetivas seriam usadas para

⁴¹³ MORA. *Dicionário de filosofia*, p. 720.

⁴¹⁴ MORA. *Dicionário de filosofia*, p. 720.

⁴¹⁵ MORA. *Dicionário de filosofia*, p. 720.

⁴¹⁶ GRANADA. *Los seis libros de la retorica ecclesiastica*, p. 489.

⁴¹⁷ Ver, por exemplo, PLEBE e EMANUELE. *Manual de retórica*, p. 11.

⁴¹⁸ Cf. PERELMAN. *O império retórico*, p. 54. O autor segue em suas considerações o pensamento de Kant.

convencer intelectualmente, enquanto as afetivas serviriam para persuadir emocionalmente. As últimas seriam divididas em éticas, as que solicitam simpatia com graus suaves de afetos, e patéticas, as que abalam com graus violentos de afeto.⁴¹⁹

Frei Luís de Granada considera que, ao dialético que pretenda provar uma coisa duvidosa, basta-lhe que ensine. Mas como o orador também deve mover os ouvintes a fazer alguma coisa, além de provar com argumentos, deve com a beleza do estilo e variedade das matérias deleitá-los, comovendo-os com afetos e impelindo-os a obrar.⁴²⁰ Assim se distingue a ação de um filósofo, ou de um dialético, da de um orador: impelir a obrar. Disso pode-se concluir que a filosofia produziria um conhecimento e a retórica produziria uma ação.

É interessante retomar, ainda, uma outra distinção feita por Aristóteles e recuperada por Perelman, desta vez entre os raciocínios analíticos e os raciocínios dialéticos. Os primeiros são demonstrativos e impessoais. Os últimos “partem do que é aceite, sendo o seu fim o de fazer admitir outras teses que são ou podem ser controversas: têm, pois, o propósito de persuadir ou de convencer”⁴²¹. Os raciocínios dialéticos não são puramente formais, ao contrário, são pessoais e incidem sobre a opinião. Embora originalmente esse tipo de raciocínio estivesse ligado à retórica, alguns estudiosos o consideram terreno comum também à dialética e à filosofia, pois as três fariam uso dos raciocínios dialéticos para propor temas de caráter geral, sustentá-los através de uma tese, discutir para demonstrar sua validade.⁴²² No contexto que nos interessa, entretanto, acreditamos que a filosofia mantinha-se distinta da retórica. Isso se daria dessa maneira, porque o domínio da argumentação é aquele em que intervêm os valores. Perelman retoma o conceito de valor de Louis Lavelle, demonstrando que

⁴¹⁹ Cf. LAUSBERG. *Elementos de retórica literária*, p. 92-93.

⁴²⁰ GRANADA. *Los seis libros de la retorica eclesiastica*, p. 506.

⁴²¹ PERELMAN. *O império retórico*, p. 22.

⁴²² Cf. PLEBE e EMANUELE. *Manual de retórica*, p. 11.

o termo valor se aplica sempre que tenhamos de proceder a “uma ruptura da indiferença ou da igualdade entre as coisas, sempre que uma delas deva ser posta antes ou acima da outra, sempre que ela é julgada superior e lhe mereça ser preferida”.⁴²³

Podemos pensar que a argumentação, por se basear em valores, define juízos que exprimem uma preferência ou uma hierarquia. Os juízos de valor são controversos, ao contrário dos juízos de realidade, base dos raciocínios analíticos, que poderiam obter o acordo de todos graças à experiência e verificação. Sob esse aspecto, os juízos de valor, objeto do discurso retórico e dos argumentos dialéticos, só serviriam de núcleo de coesão a grupos particulares.⁴²⁴

O uso dos raciocínios dialéticos e a preocupação com a persuasão trazem para a retórica imediatamente a preocupação com o ouvinte. Além disso, deve-se considerar que um discurso não é nunca um acontecimento isolado e o orador nunca está sozinho. Nesse ponto, algumas diferenças devem ser consideradas entre a retórica, a dialética e a filosofia. Frei Luís de Granada lembra, a esse propósito, que o dialético disputa com os doutos nas escolas, enquanto o pregador fala para “o povo, que melhor se ganha com exemplos e afetos, que com razões filosóficas”⁴²⁵. Isso explicaria, segundo Granada, a representação do estilo da retórica como mão aberta, ou seja, mais difuso e estendido, enquanto o estilo dos dialéticos seria representado pela mão fechada, com a idéia de estilo mais breve e seco. Ou, dito de outro modo, o modo dialético somente une os nervos e ossos do corpo e os coloca em seus próprios lugares; enquanto o modo retórico, com a elegância e fluência da oração, como que acrescenta sangue, carne, pele, cor, formosura e ornato. Ou ainda, a função dos dialéticos corresponderia ao trabalho dos pintores quando primeiro delineiam todos os membros de uma imagem; já

⁴²³ PERELMAN. *O império retórico*, p. 45.

⁴²⁴ Cf. PERELMAN. *O império retórico*, p. 46.

⁴²⁵ GRANADA. *Los seis libros de la retorica eclesiastica*, p. 507.

a dos oradores corresponderia ao trabalho posterior, o de acrescentar várias cores e adornos, e o mais que se requer para uma perfeita e acabada pintura.⁴²⁶

Ainda no que se refere ao estilo retórico, caberia dizer que ele visa a determinar um tema, apresentá-lo em seu peso cultural e humano, propor uma solução para ele, como um estilo de “visão de longe”. A filosofia, embora visando ao universal, aspira a dar ao tema um tratamento analítico, através de um estilo de “visão de perto”.⁴²⁷ Mais uma diferença seria interessante lembrar aqui. Quintiliano estabelece uma distinção entre os retóricos e os historiadores: “enquanto é tarefa do historiador limitar-se a narrar, é oportuno que ‘nós, retóricos, estejamos sempre em pé de guerra’”.⁴²⁸ Trata-se, portanto, de um gênero combativo. Se a dialética supõe uma colaboração, a retórica supõe uma competição.⁴²⁹ O critério de êxito é fundamental para a retórica.

Granada recomenda que o pregador não siga sempre a formalidade dos dialéticos, pois a argumentação popular requer outro hábito e figura de falar. Exatamente por sua finalidade, a retórica sagrada não deveria se reduzir à dialética, não devia apenas instruir o intelecto, mas estimular a vontade e satisfazer os afetos.⁴³⁰ A filosofia é para poucos; a retórica é para todos.

Nesse contexto, é compreensível que Frei Luís de Granada tenha dedicado o livro terceiro da sua obra sobre a retórica eclesiástica à amplificação. Consiste a amplificação num

aumento gradual, por meios artísticos, do que é dado, por natureza, aumento esse aplicado no interesse da *utilitas causae*. A *amplificatio* é, portanto, um meio da parcialidade, e isto tanto no domínio intelectual, como no domínio afetivo.⁴³¹

⁴²⁶ Cf. GRANADA. *Los seis libros de la retorica eclesiastica*, p. 507.

⁴²⁷ Cf. PLEBE e EMANUELE. *Manual de retórica*, p. 29-30.

⁴²⁸ PLEBE e EMANUELE. *Manual de retórica*, p. 31.

⁴²⁹ Cf. PLEBE e EMANUELE. *Manual de retórica*, p. 30-31.

⁴³⁰ Cf. GRANADA. *Los seis libros de la retorica eclesiastica*, p. 517.

⁴³¹ LAUSBERG. *Elementos de retórica literária*, p. 106.

De fato, para o pregador cristão, a amplificação é um artifício fundamental, pois, através dela, é possível mover as paixões, persuadir, dissuadir, elogiar ou vituperar. Granada distingue o raciocínio da amplificação do raciocínio da argumentação, dizendo que aquele é mais semelhante à exposição e enumeração. Segundo o autor, é próprio da amplificação não só convencer ao entendimento, mas induzir também à vontade do amor, ao ódio ou a outro afeto qualquer.⁴³²

Granada indica que os lugares de onde se sacam os argumentos são os mesmos usados para a amplificação, mas assinala os que lhe parecem próprios para amplificar: aqueles que manifestam o muito que há em uma ou outra coisa, como são os lugares que se tomam das partes, das causas, dos efeitos e os contíguos a esses, as circunstâncias, os antecedentes e os conseqüentes, os quais devem ser aumentados com exemplos, símiles e testemunhos das Escrituras ou Santos Padres.⁴³³ Os afetos se concitam parte com a grandeza das coisas e parte com colocá-las diante dos olhos, pois mesmo a grandeza pode ser efeito da amplificação.⁴³⁴

Do que fica exposto, podemos concluir a relevância que a retórica assumiu no quadro da América Portuguesa. A investigação dos limites entre retórica, dialética e filosofia, ainda que sem a profundidade com que poderia (ou deveria) ser tratada, permite dizer que esses campos de saberes ou técnicas se aproximaram e se confundiram, caracterizando um tipo de conhecimento que tinha por base meios e finalidades persuasivas, mas que se apresentava como verdade filosófica, provada racionalmente. Além disso, o uso de provas afetivas, éticas e patéticas, permitiu atingir os ouvintes e leitores também pela emoção, o que poderia aumentar a eficácia do discurso persuasivo.

⁴³² Cf. GRANADA. *Los seis libros de la retorica eclesiastica*, p. 530.

⁴³³ Cf. GRANADA. *Los seis libros de la retorica eclesiastica*, p. 530.

⁴³⁴ Cf. GRANADA. *Los seis libros de la retorica eclesiastica*, p. 547

Na sociedade hierarquizada do Antigo Regime, que caracterizou a América Portuguesa, os raciocínios dialéticos veicularam valores e postularam posições hierárquicas que interessavam a pequenos grupos de interesse local, mas que ganharam, nos discursos institucionalizados, dimensão social. Opondo-se à visão de perto, ao exame minucioso e crítico dos problemas daquela sociedade, o discurso da Igreja, que era a base também da educação, assumiu um estilo de visão de longe, que inseria todos os eventos na Providência divina, no tempo longo da história da salvação humana. A retórica foi usada pela Igreja como uma técnica que procurava garantir a vitória desse discurso contra todo e qualquer outro que pudesse se contrapor a ele. Como gênero de combate, o discurso retórico era flexível o suficiente para adaptar-se a diferentes públicos e situações, de maneira a tirar o máximo proveito da arma de que dispunha: a palavra. O uso dos argumentos de autoridade retirados da Bíblia e da Patrística coroava o êxito desse discurso, que se apresentava como Verdade e que procurava reduzir o outro ao silêncio e ao assentimento.

4.2 Sobre a classificação retórica dos sermões

No que se refere à classificação retórica dos sermões, seguiremos aqui o conselho de Olivier Reboul, que afirma ser, referentemente aos gêneros retóricos, a comparação o melhor caminho a seguir.⁴³⁵ Em nosso caso, comparar não apenas os diferentes gêneros, mas abordagens distintas desse tema por alguns teorizadores da retórica eclesiástica. A abordagem desse aspecto do discurso retórico é importante, pois, adotar um gênero significa estabelecer um tipo de contrato com o ouvinte ou o leitor, o que significa a imposição de certas regras e limites ao orador ou autor.

⁴³⁵ Cf. REBOUL. *Introdução à retórica*, p. 143.

Aristóteles estabelece uma classificação dos gêneros dos discursos retóricos basicamente a partir do tipo de auditório e do tempo a que os discursos se referem. Com relação ao auditório, Aristóteles considera que o discurso é do gênero judicial, quando proferido diante de um tribunal, cujos juízes, após a audição, decidirão se o ato acontecido no passado foi justo ou injusto. Os discursos proferidos diante de uma assembléia são do gênero deliberativo ou político. Após ouvi-lo, o auditório decidirá a conveniência ou prejuízo que uma determinada lei ou ação poderão trazer. Dessa forma, portanto, os membros da assembléia legislam sobre o futuro. O gênero epidítico ou demonstrativo é endereçado a espectadores, que apreciam o discurso de louvor ou de censura proferido pelo orador sobre coisas do presente.⁴³⁶

Frei Luís de Granada, no livro segundo de sua *Retorica Ecclesiastica*, propõe-se a tratar dos gêneros deliberativo e demonstrativo ou epidítico: “daquele nos valem para persuadir as virtudes e dissuadir os vícios; deste para celebrar os elogios dos santos.”⁴³⁷ De forma coerente com sua idéia de que o principal ofício do pregador não era tanto instruir, quanto mover os ânimos dos ouvintes – uma vez que mais pecavam os homens por vício e depravação de seu afeto, que por ignorância do verdadeiro –, Granada considerou de máxima importância tratar do gênero suasório e dissuasório, ou seja, do deliberativo.⁴³⁸ Esse autor, entretanto, parece ter ampliado o campo de ação desse gênero, no caso da retórica eclesiástica:

Es pues tan propio del predicador este género, que en todos los sermones, ya sean de santos, ya de los beneficios de la nuestra redencion, ó ya se versen en la declaracion de los Evangelios e demas libros sagrados, debemos proponermos por blanco de todo el sermon y de cada parte de él, exhortar á los hombres á piedad y justicia, y acerlos concebir horror á los vicios, que es lo que á este género pertenece.⁴³⁹

⁴³⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Retórica*, p. 56-57.

⁴³⁷ GRANADA. *Los seis libros de la retorica ecclesiastica*, p. 506. (Tradução nossa.)

⁴³⁸ Cf. GRANADA. *Los seis libros de la retorica ecclesiastica*, p. 521.

⁴³⁹ GRANADA. *Los seis libros de la retorica ecclesiastica*, p.559.

Parece que Frei Luís de Granada inclui no gênero deliberativo sermões que, a princípio, seriam epidícticos, caso dos sermões panegíricos, ou didascálicos, sobre os quais discorreremos adiante. Para sustentar esse argumento, Granada refere-se a São Basílio, para quem

Los loores de los santos de ninguna suerte se sujetan á las leyes de los encomios. Porque no pretendemos principalmente mostrar que ellos fuéran santísimos, sino procurar que nuestra vida se arregle e conforme á la suya, e hacer ver el admirable poder del espíritu divino, que a hombres por su naturaleza fráigiles, enfermos, concebidos en pecado e inclinados a lo malo, de tal manera los transformó, que los hizo casi iguales á los ángeles, y superiores al mundo.⁴⁴⁰

Alcir Pécora, ao traçar o percurso do termo “panegírico”, de sua origem até o século XVI, mostra como a palavra esteve associada, na Antigüidade grega, a um discurso “voltado para o *interesse público*.”⁴⁴¹ Mostra ainda que, entre os latinos, ela “tomou a forma de *laudatio*, isto é, de louvor de grandes homens” e também assumiu

a forma mais especializada da *laudatio funebris*, na qual o elogio de um homem de qualidade, a ser imitado pelas gerações seguintes, fazia-se após a sua morte. Mais tarde, com a hegemonia letrada do catolicismo, o gênero foi praticamente incorporado ao da *oratória sacra*, sendo quase sempre santos os sujeitos da predicação elogiosa, situação apenas alterada com o prestígio crescente dos modelos humanistas.⁴⁴²

No contexto que estudamos, os sermões panegíricos são dedicados aos santos. Entretanto, também uma outra espécie da oratória sacra comunga de características pertinentes aos sermões panegíricos: a oração fúnebre. Uma dessas características, por exemplo, é a da brevidade na cópia: tudo que se coloca na narrativa deve ser considerado amostragem das virtudes nas outras ações não referidas.⁴⁴³ A razão do louvor no discurso panegírico pode ser aplicada ao sermão do mesmo gênero: “produção de exemplo virtuoso para a emulação das pessoas, de modo que a imitação

⁴⁴⁰ GRANADA. *Los seis libros de la retorica eclesiastica*, p.562.

⁴⁴¹ PÉCORA. *A história como colheita rústica de excelências*, p. 47.

⁴⁴² PÉCORA. *A história como colheita rústica de excelências*, p. 48.

⁴⁴³ PÉCORA. *A história como colheita rústica de excelências*, p. 49.

dos melhores servisse ao propósito de superação excelente da condição particular e de reforço da concórdia e da saúde do organismo do Estado.”⁴⁴⁴

Frei Luís de Granada chama a atenção para o fato de que a amplificação tem seu principal uso no gênero epidítico, o que pode ser entendido pelo fato de que nesse gênero as coisas feitas (*res gestae*) das vidas dos santos já são conhecidas pelo auditório antes de ouvir o discurso, motivo pelo qual o que se busca é amplificar as ações já conhecidas. Granada sugere que o modo de amplificar nos panegíricos deve ser tomado dos padres mais eloqüentes que se exercitaram nesse gênero, pois muito mais com exemplos que com preceitos poderá o pregador discernir o que seja mais próprio e mais decoroso nesse tipo de sermão.⁴⁴⁵ Os sermões panegíricos colocam diante dos olhos do ouvinte um retrato do santo elogiado, ao mesmo tempo em que postulam ser esse retrato um modelo a ser imitado por ele.

Granada trata, ainda, de um terceiro e quarto modos de pregar: o terceiro contém a exposição do texto do Evangelho e o quarto, mesclado dos anteriores, é formado de duas partes principais: a primeira, que contém a explicação do texto bíblico, e a segunda, que se versa no gênero suasório ou dissuasório.⁴⁴⁶ Em seguida, trata do gênero didascálico, cujo fim é o conhecimento, a instrução; contudo, Granada orienta o pregador a endereçá-lo a todo o arranjo da vida.⁴⁴⁷ Nesse gênero, que o autor recomenda tratar com método dialético, teria escrito São Tomás e outros mestres de teologia quando falavam de Deus, dos anjos, da alma, da fé, esperança, caridade e demais virtudes.⁴⁴⁸

Bluteau, no verbete dedicado à retórica, depois de, seguindo Aristóteles, enumerar os três gêneros retóricos, especifica os eclesiásticos:

⁴⁴⁴ PÉCORA. A história como colheita rústica de excelências, p. 48.

⁴⁴⁵ Cf. GRANADA. *Los seis libros de la retorica eclesiastica*, p. 562-563.

⁴⁴⁶ Cf. GRANADA. *Los seis libros de la retorica eclesiastica*, p. 564-566.

⁴⁴⁷ Cf. GRANADA. *Los seis libros de la retorica eclesiastica*, p. 554.

⁴⁴⁸ Cf. GRANADA. *Los seis libros de la retorica eclesiastica*, p.553.

Destes três gêneros também usa a Retórica Eclesiástica, ou Eloquência Evangélica na Arte de pregar, ou falando mais individualmente tem a dita Retórica três gêneros, que são o Panegírico, com o qual louva a Deus, aos Anjos, e aos Santos; o Didascálico, com o qual expõem as Escrituras, e declara os mistérios da nossa Religião, e o Parenético, que oferece razões, e motivos, para exortar os Cristãos a abraçar as virtudes, e aborrecer os vícios.⁴⁴⁹

O termo “parenético”, usado por Bluteau, equivale aos sermões suasórios e dissuasórios mencionados por Granada, como parte do gênero deliberativo. “Parenético” é um adjetivo derivado de “parênese”, discurso moral, e “parenética”, mais tarde, passou a designar algo como “coleção de sermões” ou “arte de pregar”⁴⁵⁰. Vale destacar como, também para Bluteau, o gênero didascálico, que originalmente não fazia parte do discurso retórico, passa a incluí-lo.

Bice Mortara mostra como na Antigüidade a “tarefa dos padres apologistas é a defesa da religião cristã frente às acusações e incompreensões dos pagãos; o gênero retórico mais adequado à apologética é o judicial.”⁴⁵¹ De fato, ser caracterizada como instrumento de defesa foi importante para que a retórica fosse legitimada. É o que mostra Olivier Reboul, quando afirma que Górgias celebrou a retórica por seu poder de dominar, enquanto Aristóteles por sua utilidade para defender.⁴⁵² Não nos parece, no entanto, que a questão católica se restringisse à defesa da religião, pois era necessário converter os pagãos ao Cristianismo. Assim, a retórica cristã foi usada também como arma de ataque na luta pela difusão do Cristianismo e não apenas como instrumento de defesa.

Vemos, portanto, que na retórica eclesiástica foram reconhecidos os três gêneros do discurso retórico apontados por Aristóteles, além do acréscimo do gênero didascálico. É preciso problematizar as identificações que os tratadistas e historiadores

⁴⁴⁹ BLUTEAU. *Vocabulário português e latino*, p. 305.

⁴⁵⁰ Cf. CALDAS AULETE. *Dicionário contemporâneo da língua portuguesa*, p. 2981 e FREIRE. *Grande e novíssimo dicionário da Língua Portuguesa*, vol.IV, p. 3823.

⁴⁵¹ GARAVELLI. *Manual de retórica*, p. 43. (Tradução nossa.)

⁴⁵² REBOUL. *Introdução à retórica*, p. 23.

fizeram desses gêneros. Inicialmente é importante distinguir o discurso apodítico do discurso retórico.⁴⁵³

O discurso apodítico, característico da filosofia, opera por demonstração, através do silogismo, cujas premissas são verdadeiras. Sua intenção é produzir o ensino (*didaskalia*) e seu objeto é o conhecimento do falso e do verdadeiro. Seu efeito é a ciência. O discurso retórico, por sua vez, opera por meio da argumentação, usa como recurso característico o entimema, cujas premissas são prováveis, e sua intenção é produzir a persuasão (*peithó*). Seu efeito é o convencimento.

O objeto do discurso retórico depende da classificação de gênero. No caso do discurso jurídico, o objeto é o julgamento sobre o justo e o injusto; no discurso político, a deliberação sobre o que convém ou não; no epidítico, a apresentação do louvor e da vituperação. Assim, tomemos como exemplo do discurso apodítico o enunciado: “Édipo é assassino.” Só para efeito de comparação, num discurso poético, teríamos: “Édipo matou o pai.” Já no discurso retórico, o enunciado poderia ser construído da seguinte forma: “Édipo é um assassino justo.” Como o discurso retórico produz persuasão e visa a uma deliberação, as circunstâncias são muito importantes, assim como neste caso, o que se expressa pelo adjetivo “justo”.

Como se percebe, o gênero didascálico, característico do ensino, estava associado, inicialmente, ao discurso apodítico. Ao se apropriarem desse gênero, os católicos o trouxeram para o discurso persuasivo e, no contexto contra-reformista, usaram-no com a finalidade de produzir um conhecimento que era também persuasão, ou seja, convencimento. Por isso, tanto no *Ratio Studiorum* quanto nos manuais de retórica cristã, insistia-se tanto no apelo ao afeto.

⁴⁵³As considerações seguintes foram feitas a partir das aulas e das anotações de um curso de Retórica Clássica, ministrado pelo Prof. Jacyntho Lins Brandão, no Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da FALE-UFMG, no ano de 2002.

Muito comumente, considerou-se que os sermões faziam parte do gênero epidítico, porque os ouvintes desse tipo de discurso não iriam julgar nenhum réu ou alguma lei depois de ouvirem a pregação. Frei Luís de Granada já havia demonstrado muito bem que, na verdade, os sermões pertenciam muito mais ao gênero deliberativo, pois o auditório católico deveria, após a prática, decidir sobre como viveria no futuro, escolhendo as boas obras em detrimento das más. Evidentemente, os gêneros se misturam, no sermão, pois só se pode aconselhar, deliberativamente, aquilo que é bom, epiditicamente. Assim, os sermões assimilaram alguns elementos também do gênero didascálico, bem como este assimilou características persuasivas do discurso retórico. Parece que, para o contexto da Bahia do século XVII, a ação educativa ultrapassava o espaço da sala de aula e chegava à Igreja, durante a pregação, e ainda ia além dos limites do púlpito ao se oferecer como sermão impresso, como texto para ser lido.

Perelman mostra a ligação do gênero epidítico com a vida cívica, o que teria acarretado a ele também uma ligação com a educação. O autor considera que esse gênero é persuasivo, mas a longo prazo. Ao versar sobre questões que não exigem decisões imediatas, o discurso epidítico orientaria escolhas futuras quando se tratasse de escolher entre *bom/belo* e *mau/feio*. Esse gênero teria reforçado nos gregos o sentimento de pertencer a uma mesma cultura. A centralidade desse gênero era garantida pela tarefa de intensificar a adesão a valores sem os quais os discursos que visam a ação não poderiam encontrar a alavanca para comover e mover os seus auditores.⁴⁵⁴ Assim, o discurso epidítico constituiu-se como um gênero educativo, pois visava criar uma disposição para ação.

Segundo Lausberg, o gênero epidítico ou demonstrativo, “com as funções de louvor ou censura, tem como caso paradigmático o discurso festivo, em honra de

⁴⁵⁴ Cf. PERELMAN. *O império retórico*, p. 37 e seguintes.

uma pessoa que deve ser celebrada (e, portanto, louvada), pronunciado por um orador, para isso mesmo contratado”⁴⁵⁵. Diferentemente de vários historiadores da retórica, Lausberg acredita que o gênero epidítico

considera a intenção de alterar a situação (intenção essa fundamentalmente necessária como função do discurso), como dada na própria intenção do orador, que pretende confirmar uma situação pressuposta como constante (*res certa*) atribuindo-lhe um valor (louvando ou censurando). Da constância pressuposta na situação resulta a possibilidade do uso repetido do discurso epidítico.⁴⁵⁶

Nicole Loraux discorda de que a oração fúnebre de Atenas seja classificada como uma espécie do gênero epidítico:

Quando, porém, renunciando-se a todas as fantasias da imediatez, aceita-se não mais buscar nos *epitáphioi* o reflexo puro e simples da vida política de Atenas, retorna-se ao texto bem melhor municiado para entender, na oração fúnebre, a inextricável justaposição do tempo vivido da história ateniense e de uma outra temporalidade, a da celebração, que visa a fazer do hoje um sempre: marcado, simultaneamente, pela ortodoxia intemporal de uma tradição, cada um dos *epitáphioi* testemunha, ao mesmo tempo, o enraizamento do gênero na história da *pólis* e a resistência que uma palavra oficial opõe a todas as transformações da sociedade.⁴⁵⁷

A autora rechaça a possibilidade de que os *epitáphioi* sejam assimilados à categoria puramente ornamental dos discursos epidíticos, embora considere a ligação estabelecida por Aristóteles entre o elogio e o conselho.⁴⁵⁸ Entretanto, as considerações de Lausberg sobre esse gênero, que acabamos de ver, permitem discordar de que o gênero epidítico seja restrito a um tipo de discurso exclusivamente ornamental.

Loraux propõe uma comparação entre o gênero da oração fúnebre e a tragédia e mostra que a tragédia comporta uma oposição entre duas palavras, enquanto a oração fúnebre é um discurso que não espera resposta.⁴⁵⁹ A autora mostra, ainda, que o

⁴⁵⁵ Cf. LAUSBERG. *Elementos de retórica literária*, p. 84.

⁴⁵⁶ Cf. LAUSBERG. *Elementos de retórica literária*, p. 84.

⁴⁵⁷ LORAUX. *Invenção de Atenas*, p. 33.

⁴⁵⁸ Cf. LORAUX. *Invenção de Atenas*, p. 97.

⁴⁵⁹ Cf. LORAUX. *Invenção de Atenas*, p. 224-225.

gênero epidítico foi relegado a uma função puramente ornamental pelos retores romanos. Para Aristóteles, a finalidade desse gênero era o belo moral; para Quintiliano a finalidade se esgotava na procura formal de qualidades artísticas.⁴⁶⁰ Essa oposição, entretanto, parece sem fundamento, pois a procura por qualidade artística não se dissocia da figuração do belo moral – aliás, para ser persuasiva, a figuração do belo tem que ser artisticamente bem feita. Loraux ainda defende a idéia de que “a oração fúnebre, louvor necessariamente coletivo, não encontra lugar na teoria geral do gênero epidítico, a não ser ao preço do desconhecimento de sua especificidade.”⁴⁶¹ Seu caráter cívico impede a simples aplicação de definições ligadas ao gênero epidítico. A visão que a autora apresenta do gênero epidítico parece um tanto restrita, pois não há necessidade de opor “cívico” e “epidítico”. O orador é, antes de mais nada, um homem político.

O tempo do discurso político é o futuro, como vimos em Aristóteles. Essa afirmação, entretanto, pode ser matizada, pois o discurso é sempre pronunciado no presente. Vieira, por exemplo, faz sermões deliberativos propondo que desde agora, o momento em que fala, todos devem tomar a decisão de fazer o que propõe para o futuro. Vale a pena investigar um pouco mais a questão do tempo para tentarmos esclarecer o problema do gênero em relação à oração fúnebre. De fato, no caso dos sermões panegíricos de santos e das orações fúnebres, o gênero epidítico parece não apenas se voltar para o tempo presente, em que se produz o retrato da matéria (*res*) do discurso, ou seja, do santo ou da autoridade morta, mas também ao passado e ao futuro. Ao passado, à medida que se refere não só à história da pessoa homenageada no discurso, mas também porque insere essa vida na história da Providência divina. Por outro lado, o orador, ao erigir o homenageado como modelo a ser seguido, aponta diretamente para o

⁴⁶⁰ LORAUX. *Invenção de Atenas*, p. 239.

⁴⁶¹ LORAUX. *Invenção de Atenas*, p. 240.

futuro das ações de seu católico auditório. Assim, há uma confluência de tempos e de gêneros nesse tipo de discurso.

Nesse sentido, a nosso ver, a retórica católica da Bahia do século XVII é amplamente política. Uma história da retórica postula que

no século XVI, as palavras eram a garantia da relação do homem com Deus, e a única questão, o assunto em debate, era saber onde situar o *ethos* nesta relação: era o homem que se revelava ao escolher as palavras (tese católica), ou era Deus que falava pela sua boca (tese protestante)? No século XVII, as palavras tornaram-se a garantia de uma ordem terrena. Asseguraram o sucesso da Contra-Reforma, vão agora refletir a autoridade dos poderes instituídos. [...] O *ethos*, o posicionamento moral do orador, está lentamente a passar para segundo plano, enquanto o *logos*, reflexo e garante da ordem terrena, reaparece à boca de cena.⁴⁶²

Os mesmos autores consideram que “sob o Absolutismo, a retórica já não servia para mover as almas, para manipular, mas para representar, para refletir as coisas e as idéias.”⁴⁶³ As palavras assumiam uma função de *representação* e o *logos* passava a ser o órgão de expressão da interação entre sujeito e objeto. É no quadro das representações do século XVII na América Portuguesa que investigaremos como as orações fúnebres representaram aquela sociedade e como se articularam naquele discurso as posições hierárquicas representadas.

Desde a Antigüidade grega, retórica e política confundiram-se e interpenetraram-se. Segundo Nicole Loraux, a arte oratória desenvolveu-se na sociedade em que era indispensável, a democrática, e só pôde sobreviver artificialmente.⁴⁶⁴ Desde o início da Idade Média, começou a desfazer-se o equilíbrio da retórica antiga, por causa da morte das instituições republicanas.⁴⁶⁵ Na esfera política, o discurso é ação. Na Grécia antiga, a esfera política se dava na palavra. Os gregos consideravam que eles

⁴⁶² MEYER, CARRILHO e BENOIT. *História da retórica*, p.157.

⁴⁶³ MEYER, CARRILHO e BENOIT. *História da retórica*, p.174.

⁴⁶⁴ Cf. REBOUL. *Introdução à retórica*, p.74.

⁴⁶⁵ Cf. PERELMAN. *O império retórico*, p. 18.

trabalhavam com o *logos*; enquanto os bárbaros, com a violência. Na Colônia, o uso da palavra não significou necessariamente o abandono da violência.

Capítulo 5 – Sermões e orações fúnebres: o elogio dos mortos endereçado aos vivos

“Embora tu sejas duro e mais feroz do que as selvagens ondas do mar, para não dizer mais nada, serás abrandado pelas minhas lágrimas.”

(Ovídio, *Heroides*)

5.1 A morte publicada

A morte foi tema bastante freqüente nos textos publicados em Portugal durante os séculos XVII e XVIII. Dentre os vários gêneros de textos que veiculavam esse tema, destacavam-se os manuais de boa morte. Vainfas informa que, nesse período, “foram publicados 129 títulos e 261 edições de manuais de ‘bem morrer’”.⁴⁶⁶ Um dos manuais mais bem sucedidos nesse tempo é de autoria de um jesuíta e se intitula *Breve aparelho e modo fácil de ajudar a bem morrer um cristão*.⁴⁶⁷ O grande sucesso dessa obra é atribuído por Manuela Martins Rodrigues “à compilação do essencial sem se perder em considerações que complicam a leitura e desvanecem o objetivo do autor: preparação para a morte dos que se encontram enfermos.”⁴⁶⁸ O êxito da obra é reconhecido também por Zulmira C. Santos, que ressalta o seu formato *in-octavo*, o que certamente teria colaborado para o seu sucesso, pois, como vimos no terceiro capítulo desta tese, a facilidade de transporte favorecia o uso do livro. Neste caso, a circunstância da ida do sacerdote até a casa dos cristãos moribundos justificava plenamente a preferência por livros que pudessem ser carregados sem dificuldade. Essa autora destaca ainda que, embora não seja o caso da obra em questão, muitos manuais de boa morte acabavam por se constituir como artes de bem viver, uma vez que

⁴⁶⁶ VAINFAS (Dir.). *Dicionário do Brasil colonial*, p. 410.

⁴⁶⁷ CASTRO. *Breve aparelho e modo fácil para ajudar a bem morrer um cristão*.

⁴⁶⁸ RODRIGUES. Entre o temor e a confiança: o medo da agonia e a presença da purgatório nos discursos testamentários portuenses 1650-1749, p. 72, nota 5.

veiculavam propostas de comportamentos sociais e morais adequados ao público cristão.⁴⁶⁹

O tema da morte foi de fundamental importância na formulação de modelos de comportamento. Nesse âmbito, a meditação sobre os quatro novíssimos ou últimos fins do homem – a Morte, o Juízo Final, o Inferno e a Glória – funcionava como poderoso instrumento de divulgação e imposição da moral cristã, que pregava o desengano do mundo diante da visão da morte.

As artes de bem morrer veiculavam um conjunto de saberes e de ações que o Concílio de Trento procurou homogeneizar – o que, na prática, possibilitava a uniformização dos atos diante da morte e o controle das consciências. Desse conjunto de saberes participava a idéia de que, embora a boa morte fosse um momento essencial na busca pela salvação humana, não era o único ou o mais importante, crença que parecia arraigada no imaginário popular desde a Idade Média. A Contra-Reforma lutou contra essa idéia, o que explica o fato de as artes de morrer estarem voltadas, muitas vezes, para a vida, como descrição de formas idealizadas de um viver cristão. Nesse sentido, a morte assumiu uma função pedagógica e moral, incluída em uma pedagogia do medo assumida plenamente, por exemplo, pelo Padre Manuel Bernardes, em sua obra *Os últimos fins do homem, salvação e condenação eterna*, em que evidencia o objetivo de provocar no leitor o temor de Deus: “Não é composto este livro para moribundos, aos quais se há-de meter muita confiança em Deus; é composto para vivos, aos quais se há-de meter muito temor de Deus. Não me receio de desesperados, senão de presumidos.”⁴⁷⁰

É razoável supor que esse gênero de letras tivesse uma demanda bastante significativa na sociedade portuguesa do Antigo Regime. A obra *Preparação para a*

⁴⁶⁹ SANTOS. Entre a “doutrina” e a retórica: os tratados sobre os quatro novíssimos (1622) de Frei Antônio Rosado O.P., p. 116-162, nota 1.

⁴⁷⁰ BERNARDES. *Os últimos fins do homem*, p. 218.

morte, de Santo Afonso Ligório, ampara essa suposição. Na advertência que antecede o texto, seu autor afirma:

Desejavam que eu escrevesse Considerações sobre as verdades eternas em favor das almas, que tomam a peito robustecer-se e adiantar-se na vida espiritual. Por outra parte pediam-me um compêndio de Matérias próprias para a prédica nas missões e exercícios espirituais.⁴⁷¹

Para poupar trabalhos e despesas, o Santo preferiu escrever uma única obra que atendesse aos dois propósitos. Assim, a *Preparação para a morte* tem a seguinte disposição: cada capítulo traz uma consideração, por exemplo, “A brevidade da vida”, dividida em três partes, neste caso, “I A morte chega depressa”; “II O facho da morte”; “III Importância do último momento”. A cada uma das partes seguem-se “Afetos e Orações”, parte do texto em que se apela enfaticamente à comoção do leitor, que deve se comprometer a mudar de vida. O autor mostra a funcionalidade da obra também para os pregadores “que têm poucos livros ou que não têm tempo para os ler”; assim, o volume apresenta textos da Escritura e da Patrística, o que permitia a utilização das *Considerações* em pregações. Dessa forma fica claro mais um objetivo desse gênero de texto: a formação de pregadores e o uso na pregação.

Outro gênero que também tinha a morte como matéria era constituído por sermões e orações fúnebres. Estes eram proferidos quase exclusivamente nas missas de corpo presente ou nas celebrações de exéquias de papas, reis ou prelados. Para prestar esse tipo de homenagem a pessoas de outras categorias, eram necessárias licenças, como se confirma nas *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*:

Por muito justas razões se proibem exéquias, que mais parecem excessos da vaidade humana, do que efeitos da Religião Cristã. Portanto mandamos, que se não façam nas Igrejas Essas, ou tumbas, nem armem as Igrejas, ou Capelas; nem haja Sermão, Oração ou prática nas tais exéquias, exceto nas de Sumo Pontífice, Reis deste

⁴⁷¹ LIGÓRIO. *Preparação para a morte ou considerações sobre as verdades eternas úteis a todos os fiéis para a meditação e aos sacerdotes para a prédica*, p. 7.

Reino, e Prelados, sem licença nossa, a qual não daremos sem muita consideração do estado, e qualidade do defunto.⁴⁷²

Nos casos previstos pelo texto ou autorizados extraordinariamente, a pompa era não só esperada como bem vinda e admirada. Esse tipo de celebração dava ocasião a outro gênero textual, que também tinha a morte como tema. Trata-se dos relatos em que se narravam e descreviam os fúnebres espetáculos por ocasião da morte dos grandes, os quais algumas vezes traziam também a descrição da enfermidade e da boa morte dos homenageados. Os sermões e orações fúnebres pronunciados nesses espetáculos poderiam ser incluídos nos relatos ou sair publicados separadamente, na forma de sermões avulsos. A oração fúnebre proferida pelo padre Eusébio de Matos é um exemplo do segundo caso. Tendo sido proferida em 1672, só saiu impressa em 1735.⁴⁷³ Podemos lembrar, ainda, do *Panegírico Fúnebre a D. Afonso Furtado*,⁴⁷⁴ que faz referência a uma oração fúnebre proferida nas exéquias do Governador por Frei Lázaro de Cristo, a qual não foi comentada pelo autor do relato porque sairia publicada separadamente, o que, acreditamos, nunca aconteceu.

Um exemplo de relato que traz inclusa oração fúnebre é o que foi escrito por Rocha Pita, por ocasião das homenagens prestadas a D. Pedro II.⁴⁷⁵ A publicação, datada de 1709, traz o sermão de exéquias proferido pelo jesuíta Domingos Ramos. Outro exemplo semelhante é a *Relação panegírica das honras funerárias, às memórias do muito alto, e poderoso senhor Rei Fidelíssimo D. João V*, celebradas na Bahia em dezembro de 1750 e janeiro de 1751. A obra, de 326 páginas, traz, além do relato, três sermões de exéquias e duas orações fúnebres, bem como vários poemas. Apesar do

⁴⁷² VIDE. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, p. 294.

⁴⁷³ MATOS. *Oração Fúnebre nas Exéquias do Ilustríssimo, e Reverendíssimo Senhor D. Estevão dos Santos*.

⁴⁷⁴ PÉCORA e SCHWARTZ (Org.). *As excelências do governador: o panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado*, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676).

⁴⁷⁵ PITA. *Breve Compêndio e Narração do Fúnebre Espetáculo, que na insigne Cidade da Bahia, cabeça da América Portuguesa, se viu na morte de El-Rei D. Pedro II de gloriosa memória*.

avultado do volume, ficamos sabendo, na advertência que antecede o texto, que uma primeira versão da obra havia naufragado quando ia para a Corte para ser impressa, por isso saía “o livro em muita parte diminuto, por haverem perdido os originais de alguns papéis, e se acharem ausentes seus Autores: e finalmente pela pouca demora da presente nau, em que segunda vez se transporta.”⁴⁷⁶ Vale a pena transcrever o soneto que tematiza o naufrágio referido:

De América à Europa transportado
Da Bahia o pesar quando se via,
Ao impulso fatal da morte impia
No cristalino centro é sepultado.

Com violência das ondas soçobrado
Foi o baixel, que a História conduzia:
Sim; porque o sentimento da Bahia
Era grande, era muito, era pesado.

O baiense amor ainda aceso
Mostrava no papel a ardente frágua
Com que ama ao Rei, da Morte com desprezo.

Trágico fim! Mas próprio à nossa mágoa,
Que era fraco o baixel a tanto peso,
Se a tanto fogo o Mar era pouca água.⁴⁷⁷

Alcir Pécora, num artigo sobre os sermões fúnebres de padre Antônio Vieira, mostra que o sermonista atribuía a esse gênero

três “obrigações” essenciais: “sentir a morte”, “louvar o defunto”, “consolar os vivos”. A primeira delas seria relativa aos “afetos do sentimento”, e pertence precisamente à “vontade”; a segunda, à potência da “memória”; a terceira e mais difícil, dada a ocorrência recente ou rememorada da morte que as exéquias cultuam, refere os “motivos de consolação” e pertence ao “entendimento”.⁴⁷⁸

O “sentir a morte” fazia parte do que definiremos mais adiante como “retórica das lágrimas”, amplamente amparada na comoção do ouvinte ou leitor. O louvor do defunto seguia o modelo do panegírico, que constitui a vida do morto como modelo virtuoso a

⁴⁷⁶ BARROS. *Relação Panegírica das Honras Funerais às Memórias do Muito Alto, e Muito Poderoso Senhor Rei Fidelíssimo D. João V*, páginas iniciais não numeradas.

⁴⁷⁷ SERPA. Soneto.

⁴⁷⁸ PÉCORA. Argumentos afetivos nos sermões do Padre Antônio Vieira, p. 1405.

ser imitado. A dificuldade maior do consolo aos vivos, apontada por Pécora, parece-nos ter sido causada pela exigência de se definir a morte como meio ou instrumento da Providência divina, a fim de que ela fosse compreendida como evento fundamental da história da salvação humana e pudesse ser assim aceita.

O número de sermões e orações fúnebres é bastante significativo no conjunto da oratória sacra publicada no Antigo Regime em Portugal. No manuscrito 362 da Biblioteca Nacional de Lisboa, contam-se, num total de 828 sermões impressos entre 1551 e 1706, 116 sermões de exéquias.⁴⁷⁹ No seu levantamento sobre os anúncios da *Gazeta de Lisboa*, André Belo mostra que o total de sermões, incluídas as orações proferidas em ocasiões fúnebres, ocupavam o terceiro lugar geral entre as obras mais divulgadas. Na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, bem como na Biblioteca Nacional de Lisboa, encontra-se um grande número de miscelâneas, reunindo vários sermões e orações fúnebres publicados de forma avulsa, mas encadernados posteriormente juntos. A consulta, mesmo que rápida, ao *Dicionário de autores no Brasil Colonial*, de Palmira Morais Rocha de Almeida, permite-nos identificar, dentre o expressivo número de sermonistas, um não menos expressivo número de sermões de exéquias e orações fúnebres. Embora fosse desejável fazer um levantamento rigoroso da quantidade desses sermões nas fontes referidas, parece-nos muito razoável inferir o relevo que tinha esse tipo de publicação na América Portuguesa do século XVII.

Nesse tempo, toda a pompa e circunstância que caracterizaram o aparato fúnebre, na celebração da morte de reis e prelados, tinham importância teológico-política. Por um lado, distinguiam os melhores e confirmavam a hierarquia:

Manifestação póstuma de vaidade e prestígio, o desfile fúnebre recapitulava o sentido da distinção social pela exibição de rígidos códigos de etiqueta inspirados na vida de corte. De algum modo, a busca de uma exemplaridade visível no cortejo fúnebre do nobre e do prelado e, conseqüentemente, os reflexos que esse cerimonial acabou

⁴⁷⁹ BNL, manuscrito 362, Fundo Geral.

por ter nos obséquios da gente comum realçam o próprio etos de uma sociedade de corte, atraída e contaminada pelo poder disciplinar e simbólico da corte.⁴⁸⁰

Por outro, promoviam o desengano da vaidade do mundo e da vanidade dos bens terrenos, o que recordava o necessário empenho na própria salvação. De toda forma, essa pompa era celebrada por toda a comunidade e reforçava a união do “corpo místico” do Estado, manifestando, assim, seu caráter político: “Na verdade, essas pompas serviam justamente para produzir a unificação simbólica da coletividade no corpo místico do Estado monárquico metropolitano, cujos membros, em geral, eram aqueles a serem contemplados com essas exéquias.”⁴⁸¹ Se, em outros tipos de festa, dava-se ocasião à aparente subversão da ordem social – que poderia servir como uma válvula de escape e, nesse sentido, estava prevista e controlada –, acreditamos que os rituais fúnebres realizados por ocasião da morte dos grandes funcionavam como elementos de manutenção da ordem, para o que colaboravam também as orações proferidas pelos grandes sermonistas contratados para esse tipo especial de pregação. No Antigo Regime, como mostra Maria Eugênia Reis Gomes, as festas “são encenações reveladoras do poder que de si próprio pretende transmitir uma imagem.”⁴⁸² Essa afirmativa, referente a Lisboa, pode ser estendida, sem dúvida, à América Portuguesa.

Neste capítulo trabalharemos basicamente com quatro orações proferidas em cerimônias fúnebres realizadas na Bahia do século XVII. Duas delas foram pronunciadas por ocasião da morte de prelados. A primeira foi proferida pelo padre Eusébio de Matos, da Companhia de Jesus, nas exéquias do Bispo D. Estevão dos Santos, celebradas na Sé da Bahia em 1672. A segunda, pelo jesuíta Alexandre de Gusmão, na morte do primeiro Arcebispo da Bahia, D. Frei João da Madre de Deus, em

⁴⁸⁰ FONSÊCA. *Vida e morte na Bahia colonial*, p. 272-273.

⁴⁸¹ GRAMMONT. *Novíssimos, Vanitas e Engano: alegoria e teatralização nos sermões de Quarta-Feira de Cinzas do padre Antônio Vieira*, vol. 3, p. 1594.

⁴⁸² GOMES. *Contribuição para o estudo da festa no Antigo Regime*, p. 9.

1686. Também é objeto deste capítulo o sermão proferido pelo frei Manuel da Madre de Deus Bulhões, religioso do Carmo, nas exéquias de Roque da Costa Barreto, que foi Governador do Estado do Brasil. Esse sermão saiu impresso em 1699. O último sermão é de autoria do padre Domingos Ramos, também da Companhia de Jesus, e foi proferido nas exéquias celebradas na catedral da Bahia em 1700, na morte da Rainha D. Maria Sofia Isabel.

5.2 Temas presentes nas orações fúnebres

Os sermões e orações fúnebres, seguindo determinações tridentinas, tinham sempre como tema principal uma passagem bíblica definida como conceito predicável. No caso das exéquias do Bispo D. Estevão dos Santos, o padre Eusébio de Matos tomou como conceito predicável um versículo dos *Cantares*: “*Cecidit corona capitis nostri: vae nobis, quia peccavimus.*”⁴⁸³ O orador dividiu o tema em três partes na argumentação: *cecidit* (caiu), *corona capitis nostri* (coroa de nossas cabeça), *quia peccavimus* (que pecamos). Na primeira parte, Eusébio de Matos considera a morte de D. Estevão, abordando temas como a brevidade da vida, a chegada inesperada da morte e a necessidade de se conformar com a vontade divina. Nessa parte, o sermônista atende à primeira das obrigações apontadas por Vieira nesse tipo de oração: “sentir a morte”. Aqui tem o sermônista a oportunidade de lamentar profundamente a morte do bispo, especialmente pelo fato de ter ficado anteriormente a Bahia sem prelado durante 24 anos e, quando finalmente chegou D. Estevão dos Santos, o cargo ter sido ocupado por apenas dois meses.

Na segunda parte, a partir da constatação de que a Bahia era a cabeça do Estado do Brasil e de que D. Estevão era a coroa dessa cabeça, padre Eusébio de Matos

⁴⁸³ “Caiu a coroa de nossa cabeça: ai de nós, que pecamos.” Essa mesma passagem do Livro dos Cantares foi utilizada como tema da: *REPO[S]ITA a uma pessoa que pedia se escrevesse a vida do Santo Príncipe Dom Teodósio.*

discorre sobre as qualidades de D. Estevão, mostrando-o como prelado “sólido nas virtudes e profundo nas letras”. O orador decifra o enigma representado pelas pedras do racional, que consistia num “quadrado de estofa de doze pedras finas, em cada uma das quais está gravado o nome de uma das tribos de Israel, e que o sumo sacerdote dos judeus põe sobre o peito quando se reveste dos paramentos sacerdotais.”⁴⁸⁴ Ele identifica, então, as qualidades do bispo morto às pedras preciosas que compunham o racional:

O Rubim por sua ardente chama significa o zelo da Religião, e amor para com Deus; o Topázio, por ter qualidades contra a cólera, insinua a moderação para consigo; o Carbúnculo, por comunicar luzes às trevas, representa a liberalidade para com os pobres; a Esmeralda (como tem mostrado a experiência) é símbolo gentil da castidade: o Diamante, como está publicando sua dureza, é precioso emblema da constância: a Safira, celeste toda na cor, e na formosura, representa a contemplação celeste: o Jacinto, tão suave de aspecto é divisa da misericórdia: o Achate tão salpicado de sangue é figura da justiça: o Ametisto pela decência da cor, com que resplandece, é imagem da modéstia: o Crisólito pela semelhança do mar, que representa, é hieroglífico da capacidade; a Sardônica, pedra especular, e a quem nada se encobre, é espelho da vigilância; e o Berilo finalmente, que quanto mais polido, tanto mais precioso, é retrato da penitência.⁴⁸⁵

Através desse elenco de virtudes, o orador constrói o modelo de um prelado perfeito, mostrando na correspondência das qualidades representadas nas pedras preciosas o valor do Bispo morto. Longe da imagem construída, estão os expedientes usados por D. Estevão dos Santos para conseguir todos os privilégios e dotações referentes ao cargo que viria a desempenhar na Bahia, como se comprova através das cartas e petições em que solicitava as mercês reais, bem como das consultas do Conselho Ultramarino.⁴⁸⁶

⁴⁸⁴ FREIRE. *Grande e novíssimo dicionário da Língua Portuguesa*, p. 4269.

⁴⁸⁵ MATOS. *Oração Fúnebre*, p. 22-23.

⁴⁸⁶ Uma série de documentos do Arquivo Histórico Ultramarino, relacionados no índice de Luíza da Fonseca, comprovam que, no ano anterior a sua vinda para o Brasil, D. Estevão dos Santos fizera vários pedidos de ajuda de custo e de pagamento de bulas relativos ao bispado do Brasil (doc. 2410, 2417, 2418, 2448), pedira a construção de aljubes na América Portuguesa (doc. 2437), solicitara provisão para não pagar direitos da chancelaria do reino (doc. 2439, 2440), pedira que lhe não pusessem impedimentos ou

Na terceira e última parte da argumentação, padre Eusébio de Matos identifica a causa da dor que todos sentem pela perda do prelado: a culpa. Nessa parte, o orador usa a tópica da “boa morte”, da morte prodigiosa, para mostrar que D. Estevão morrera para se eternizar na Glória. E aqui inverte a dor em alegria, ao afirmar que D. Estevão serviria de advogado para os pecadores que deixara na Bahia. É dessa forma que o sermônista desempenha a função de consolar os vivos.⁴⁸⁷

O sermão do padre Alexandre de Gusmão, proferido nas exéquias de Frei João da Madre de Deus,⁴⁸⁸ traz uma esclarecedora dedicatória do chantre da Sé da Bahia, cônego Francisco Teixeira, dirigida ao Governador do Estado do Brasil, D. Antônio Luís de Sousa e Menezes. Nela, o autor esclarece o objetivo da impressão do sermão: “Mas porque as suas ações, que tanto mereceram eternizar-se, se não sepultem com as suas cinzas, me pareceu fiar antes da estampa, que da tradição, as memórias do prelado mais digno de imitar-se, e os acertos do orador menos possivelmente imitável.” Este é um lugar-comum freqüentemente assinalado nos sermões e orações fúnebres da época: a necessidade de fazer perdurar os feitos dos grandes homens que sucumbiram à morte.

A dedicatória do cônego Francisco Teixeira se converte num panegírico do Governador. Nele se constrói a imagem de um Governador caridoso, que acudiu com prodigalidade ao povo da Bahia, diante da peste que assolava a cidade, a qual o teria levado a distribuir, pelas casas daqueles que podiam recebê-los, os doentes que não cabiam no hospital da Misericórdia. Atribuindo à nobreza do sangue do Governador as virtudes naturais que possuía, Francisco Pereira afirma ter ficado

verba nos seus ordenados, nos do cabido e mais ministros (doc. 2441), pedira agasalhos e mantimentos necessários para o seu sustento e de seus criados (doc. 2443, 2444, 2453).

⁴⁸⁷ Esse era um procedimento comum nas orações fúnebres de então. Curiosa é, a esse respeito, a obra escrita por Frei Alexandre da Encarnação: *Sermão Fúnebre e Alegre, primaveras da Vida, e da Morte do Excelentíssimo Senhor D. Francisco de Santa Rosa de Viterbo*.

⁴⁸⁸ GUSMÃO. *Sermão que pregou na Catedral da Bahia de Todos os Santos [...] nas exéquias do Ilustríssimo Senhor D. Frei João da Madre de Deus*.

a Bahia com as experiências desta nova felicidade, nos mesmos estragos do seu maior castigo: pois, entre as perturbações dele, igualou o impacientíssimo desvelo de Vossa Excelência, sempre ativo às operações da caridade, às eficácias do serviço de Sua Majestade, e bem comum: vencendo as impossibilidades do tempo, e da saúde pera a expedição da frota; e divertindo a esta República a fome, e a carestia de tudo o que a podia alimentar na geral fatalidade, de que se via prostrada.⁴⁸⁹

O conceito predicável do sermão é retirado de Números, capítulo 35:

“Remanebit que ibi homicida, donec Sacerdos magnus moriatur; post quam autem ille obierit, revertetur humicida [sic] in domum suam.” O sermonista traduz assim o texto para os ouvintes: “Mandava Deus Nosso Senhor que o matador se recolhesse a uma daquelas cidades de refúgio, e daí não saísse, até a morte do Pontífice; porém, tanto que o Pontífice fosse morto, logo o matador se saísse fora da cidade.”⁴⁹⁰ Em seguida, estabelece concordância entre o conceito predicável e a situação de Recife e Salvador, vítimas de um mal que arrasava as duas povoações. O orador constata uma diferença, entretanto, entre o que acontecia nessas cidades e o que está exposto no texto bíblico: apesar de o arcebispo ter morrido, a peste ainda continuava a matar.

Duas cousas respondo a isto, fiéis; primeira, que morto o nosso Pontífice, temos grande conjectura para cuidar que este matador se vá, ou que este mal que nos mata se acabe. Segunda, que se morto o Pontífice, ainda todavia o mal continua; é sinal que Deus não quer que se vá, porque ainda não cessaram as causas de ele entrar. Por uma, e outra causa, temos muita razão de celebrar, com lágrimas, a morte do nosso Pontífice; mas com esta distinção, que pela primeira causa temos razão de chorar sobre ele, e nós sobre nós; e pela segunda causa temos razão de chorar sobre nós, e não sobre ele.⁴⁹¹

Na argumentação, o orador trata inicialmente da primeira hipótese.

Relaciona todas as medidas tomadas pela população da Bahia para livrá-la do mal que a atacava:

⁴⁸⁹ PEREIRA. [Dedicatória], páginas iniciais não numeradas.

⁴⁹⁰ GUSMÃO. *Sermão*, p. 2.

⁴⁹¹ GUSMÃO. *Sermão*, p. 3.

Depois que esse matador entrou na nossa cidade, ou depois que começou este mal, que deprecações públicas, e particulares se não tem feito a Deus, e a seus santos, para que ele se vá? Fizeram-se novenas diante do Santíssimo Sacramento, e da Virgem Santíssima, fizeram-se públicas procissões [...] e contudo não saiu da cidade este matador, porque ainda foi continuando este mal.⁴⁹²

A morte do Arcebispo é interpretada pelo sermonista como uma etapa necessária para que a peste abandonasse a cidade, o que justificaria plenamente a celebração de suas exéquias com muitas lágrimas.

O orador faz em seguida o elogio do homenageado, atribuindo-lhe as virtudes de um excelente prelado: não pretendeu outro bispado, o que permite inferir sua fidelidade; manteve sempre a sobriedade, o que, segundo o orador, é sinal de santidade; fora prudente ao governar, com mansidão de ovelha e prudência de serpente, vencendo sempre com a espada da palavra; em sua figura acomodava bem o ornado do hábito com a dignidade do cargo que ocupava; exercia o ofício de pregador, principal função dos prelados, de acordo com o Concílio de Trento; era amigo dos pobres e peregrinos, aos quais sempre dava esmolas.⁴⁹³ A caridade é a virtude cristã presente comumente não só nos panegíricos de pessoas religiosas, mas também naqueles dedicados aos reis, nobres ou ocupantes de altos cargos, no Estado português. A concordância entre a dignidade do cargo e a prudência do ocupante colocava fora de dúvida o acerto das escolhas reais na justa distribuição de cargos, mercês e privilégios. Outra virtude é apontada pelo sermonista no elogio de D. Fr. João da Madre de Deus: não fora o Arcebispo litigante ou demandista:

E sendo assim que, por direito divino, são as mitras sobre as coroas, e sobre os cetros os bagos, com aquele excesso, com que o sagrado excede ao profano, e o eterno ao temporal, ele, por escusar demandas, sujeitou alguma vez o bago ao cetro, e à coroa a mitra.⁴⁹⁴

⁴⁹² GUSMÃO. *Sermão*, p. 3.

⁴⁹³ Cf. GUSMÃO. *Sermão*, p. 5-10.

⁴⁹⁴ GUSMÃO. *Sermão*, p. 10.

Utiliza aqui o sermônista a tópica da concórdia entre Igreja e Estado, mostrando a submissão do Arcebispo ao bem comum, em detrimento da superioridade do cargo que ocupava.

Uma última qualidade ainda é atribuída ao Arcebispo: não foi cobiçoso, antes de morrer doou tudo o que tinha. Nessa passagem o orador faz uma distinção entre a escritura e o testamento, destacando que frei João da Madre de Deus doou em vida tudo o que tinha, através de escritura, ao invés de deixar em testamento após a morte, o que o levou a morrer pobre.

Fazer o testamento era, de fato, o primeiro passo do cristão na preparação de sua morte. Dele dependia, em grande parte, a sua salvação, pois era através desse instrumento que o moribundo podia acertar dívidas, deixar esmolas, definir como se fariam os sufrágios por sua alma, o que era de fundamental importância para evitar a permanência ou reduzir o tempo de sua alma no Purgatório. A *Pragmática sanção*, citada anteriormente, alerta para os perigos da não preparação para a morte, com a consequência de se deixar importantes pendências ao morrer: “Dizer que vale o mesmo deixar dívidas, que fazenda. parvoíce. [...] Deixar a restituição para a hora da morte. parvoíce.”⁴⁹⁵

Na segunda parte de sua argumentação, padre Alexandre de Gusmão volta-se para as culpas da Bahia e para a justa indignação de Deus, com o envio dos consequentes castigos. O orador toma uma passagem do Antigo Testamento em que o povo de Deus revoltou-se contra Moisés e Aarão pela falta de água. Diante disso, os dois últimos teriam pedido a Deus que lhes enviasse água. Deus, então,

mandou que falassem a uma pedra, e que ela daria água, *Loquimini ad petram*. Eles, com alguma desconfiança que a pedra houvesse de dar água, em lugar da palavra feriram a pedra com a vara: *Percutiens bis felicem*, por esta desconfiança, pois, manda Deus que morra Aarão, e *o quod incredulus fuerit mihi ad aquas contradictionis*. Muitos dos

⁴⁹⁵ *PRAGMÁTICA sanção ou lei estabelecida por ordem da razão, contra as parvoíces dos homens.*

Expositores Sagrados dizem que este pecado de Arão foi só venial, porque só foi uma desconfiança leve, de poder dar a pedra água; foi porém mortal o pecado do povo, porque foi uma rebelião gravíssima contra Deus, e seus servos.⁴⁹⁶

Nesse relato, observa-se exatamente o oposto da atitude do prelado enunciada anteriormente. Enquanto este se conformara em tudo à vontade divina e, por evitar discórdias, submeteu a mitra à coroa, o povo cometeu o pecado mortal de não se submeter ao desígnio divino, de rebelar-se contra a vontade de Deus. Nos sermões e orações fúnebres a obediência ao superior é sempre um valor positivo, seja ele o senhor, o prelado, o rei ou Deus.

Apesar de tudo, o sermonista ainda aponta duas razões de alívio na morte do Arcebispo: sua morte santa foi sinal irrefutável de sua permanência eterna na Glória e, morto, ele poderia atuar junto a Deus, solicitando outro prelado “de seu mesmo espírito, e de sua mesma condição para a Bahia.”⁴⁹⁷ Sendo assim, todos deveriam consolar-se de tão dolorosa perda. Na peroração, o sermonista faz um apelo à alma do Arcebispo para que ela atue como advogada na defesa da Bahia, pedindo a Deus que a cidade fique livre da enfermidade, da qual o próprio Arcebispo padecera.

O tema bíblico do sermão proferido nas exéquias de Roque da Costa Barreto pelo carmelita Frei Manuel da Madre de Deus Bulhões foi retirado do capítulo 17 do Livro de Ezequiel: *Aquila grandis magnarum alarum, longo membrorum ductu, plena plumis, Et varietate, venit ad Libanum, Et tulit medullam cedri: Et transportavit eam in terram Chanaan, in urbe negotiatorum posuit illam.* O orador o traduz para os leitores da seguinte maneira: “Diz Ezequiel que voou ao Líbano uma grande águia, toda

⁴⁹⁶ GUSMÃO. *Sermão*, p. 14.

⁴⁹⁷ GUSMÃO. *Sermão*, p. 16.

composta de plumas, e toda ornada de cores; a qual tirou a medula do cedro, e a transplantou, e pôs em Canaã, cidade dos mercadores.”⁴⁹⁸

Essa passagem bíblica é tomada como um enigma e uma profecia da tragédia da perda sofrida pela América Portuguesa na morte do Governador. Na decifração do enigma, o orador se baseou nos textos da tradição católica e chegou à seguinte conclusão: a águia significa a morte, sua grandeza é o poder e a fortaleza; a medula do cedro, “árvore sublime nascida no monte Líbano”, representa a alma ou a vida; a cidade para onde foi levada a medula do cedro é a Bem-Aventura, o Paraíso. A partir daí, o orador atualiza o sentido do texto bíblico e esclarece a profecia:

Assim exposto este enigma, assim explicada esta profecia, nas palavras de Ezequiel se decifra esta tragédia, e se satisfaz à minha pergunta: pois o ministro deste roubo, que tanto lamentam os nossos corações, foi a morte, que voando Águia ao Líbano deste Mundo, ou para melhor dizer, à Monarquia de Portugal, há tantos séculos ilustríssima, e soberana, que isso entende um douto do Líbano: *Libanus claritas, atque celsitudo longa annorum serie conspicua*, tirou a vida, e viscerou a alma ao Cedro mais levantado, ao Português dos mais esclarecidos, ao Conselheiro dos mais sábios, ao General dos mais valerosos, ao senhor Roque da Costa Barreto, crédito da nossa nação, inveja dos Heróis mais celebrados, modelo dos soldados mais guerreiros, motivo do nosso sentimento, causa das nossas saudades, e sempre durável objeto de nossa memória: E colocando-a lá nesta bem-aventurança, aonde se eterniza premiada, deixou [...] à Bahia sem amparo, a Portugal com tristezas, e a nós todos com saudades.⁴⁹⁹

Depois dessa interpretação, o sermônista desenvolve duas idéias: mostrar Roque da Costa Barreto como “cedro do Líbano português” e provar que sua alma está “gozando de Deus na Bem-Aventura.”⁵⁰⁰ A argumentação consta de três partes, em que se apresentam as qualidades de grandeza, constância e perseverança, também espelhadas no cedro, imagem do varão perfeito.

Relativamente à grandeza, o sermônista pondera que ela pode ser herdada ou adquirida. No caso de Roque da Costa Barreto, considera que teve as duas:

⁴⁹⁸ DEUS [BULHÕES]. *Sermão Fúnebre nas Exéquias do Senhor Roque da Costa Barreto*, p. 5.

⁴⁹⁹ DEUS [BULHÕES]. *Sermão Fúnebre*, p. 6.

⁵⁰⁰ DEUS [BULHÕES]. *Sermão Fúnebre*, p. 6.

teve a herdada, porque, como todos sabemos, é esclarecida a sua ascendência, pois nasceu este famoso herói do senhor Nuno Álvares Barreto e da senhora Dona Ana Corte-Real, cujos troncos esclarecidos se enlaçam com as famílias de Portugal mais soberanas, sendo há mais de trezentos anos conhecida esta sua esclarecida ascendência.

Teve a grandeza adquirida, pelo bem que soube dar a conhecer ao mundo nas suas ações a que tinha herdada.⁵⁰¹

A grandeza do homenageado não só era atributo de sua origem, como também fruto de seu merecimento, especialmente das qualidades demonstradas durante as batalhas de que participou. Vê-se aí o orador aplicando caracteres aristocráticos no elogio do morto, exaltando-lhe as qualidades demonstradas como capitão: desprezava os perigos, era intrépido e arrojado, ao mesmo tempo, prudente e sábio.

A segunda qualidade considerada, a constância, é comprovada pelas ações de Roque da Costa Barreto na paz, como a anterior havia sido comprovada nas ações de guerra. O orador define essa qualidade: “Santo Tomás chamou à constância virtude, com a qual contra algum impedimento persiste forte um ânimo varonil.”⁵⁰² O orador refere um ato de D. Pedro II, que restringiu o poder dos governadores. Enquanto outros resistiram ao novo regimento, Roque da Costa Barreto “obedeceu pronto, sujeitando-se ao Regimento novo.”⁵⁰³ Vemos, mais uma vez, a tópica da sujeição e da obediência valorizada. Porém, o que o sermonista não refere é que esse novo Regimento, de 1677, que substituiu o de 1548, dentre “outras coisas determinou a subordinação, ao governador-geral, dos capitães-gerais de Pernambuco e do Rio de Janeiro, evitando-se assim a continuação das antigas divergências.”⁵⁰⁴

A terceira qualidade de Roque da Costa Barreto a ser considerada pelo sermonista é a perseverança: “Cícero disse que a perseverança é na razão bem ordenada

⁵⁰¹ DEUS [BULHÕES]. *Sermão Fúnebre*, p. 7.

⁵⁰² DEUS [BULHÕES]. *Sermão Fúnebre*, p. 11.

⁵⁰³ DEUS [BULHÕES]. *Sermão Fúnebre*, p. 11.

⁵⁰⁴ DEPARTAMENTO EDITORIAL DAS EDIÇÕES MELHORAMENTOS (Org.). *Novo Dicionário de História do Brasil*, p. 510.

uma permanência estável, e perpétua.”⁵⁰⁵ O orador apresenta como atributos da perseverança do homenageado a beneficência e a sabedoria no governo da Bahia, tanto no que se referia a sua atualidade quanto ao futuro.

Como prova da preocupação do Governador com o presente da Bahia, o orador cita algumas de suas ações:

No tempo que governou, principiaram os soldados a ser pontualmente pagos, que até ali muitos meses não eram socorridos; as fortalezas estiveram de tudo prevenidas, a infantaria em grande número, os artilheiros com exercício contínuo, a cidade em paz, o negócio em aumento, a Justiça respeitada, todos temerosos, e todos satisfeitos, e o povo abastado. Isto foi no presente.⁵⁰⁶

Como vimos nos dois capítulos iniciais desta tese, a Bahia do século XVII esteve distante dessa imagem idealizada construída pelo orador. Os vários embates relacionados naqueles capítulos, o mau funcionamento da Justiça, a formação de facções na luta pelo poder local, a violência cotidiana daquela sociedade escravista, tudo isso demonstra que o orador procede a um apagamento dos conflitos sociais para afirmar uma situação desejada, mas não vivenciada de fato.

Como ações do Governador que se destinavam a preparar o futuro, o sermônista lembra:

E prevenindo como sábio o remédio para o futuro, fundou uma das mais suntuosas casas de pólvora, para que, segura das invasões do inimigo pelo acomodado do sítio, a todo o tempo servisse para defesa da cidade; e para que os seus habitantes pudessem gozar o favor que Sua Majestade, que Deus guarde, lhes concedeu benigno de se fundar nesta Cidade da Bahia um Convento de Religiosas, destinado para as filhas dos cidadãos, e oficiais maiores de guerra, que o tivessem servido, (favor tão grande, como de um Monarca tão pio) foi este herói o que, fazendo estabelecer este negócio, venceu as dificuldades que se lhe opunham, e por mão de João de Couros Carneiro, Escrivão do Senado da Câmara, contribuiu com uma grandiosa esmola.⁵⁰⁷

⁵⁰⁵ DEUS [BULHÕES]. *Sermão Fúnebre*, p. 15.

⁵⁰⁶ DEUS [BULHÕES]. *Sermão Fúnebre*, p. 15.

⁵⁰⁷ DEUS [BULHÕES]. *Sermão Fúnebre*, p.15-16.

Merece menção o fato de o orador relacionar como medidas que visavam ao futuro a criação de uma casa de pólvora e de um convento de freiras. O governador mostrava, com essas ações, a preocupação com a defesa da cidade e da honra das mulheres brancas, de posição superior na hierarquia, através de sua reclusão.⁵⁰⁸

No final do sermão, o orador lembra as circunstâncias da morte do homenageado. Dos fatos de ele ter-se retirado da Corte para morrer em Serpa, de sempre ter dado esmolos e ter usado cilício infere as virtudes do defunto. A morte do grande Governador serve, ainda, para lembrar a todos o desengano do mundo e os desconcertos do tempo:

Oh como no que executas, morte, nos desenganas! Pois trocando a gala em horror, o alinho em fealdade, a cor em desmaio, o mimo em desconcerto, tudo são desconcertos do tempo, desmaios da natureza, fealdades da morte, e horrores de um sepulcro, o que naquela pompa expõe a nossos olhos para o desengano. Alerta pois, pecadores, e aquela pintura sem vivos sirva de espelho a nossas ações, aquela sombra sem vislumbres sirva de temor a nossas solturas, e aquela noite sem claridade sirva de guia aos nossos passos, para que quando a morte, que como a águia voa, chegar a tirar-nos a vida, subam as nossas almas a colocar-se na Bem-Aventura, como suponho subiu aquela ditosa alma: *Ia urbe negotiatorum posuit illam.*⁵⁰⁹

O sermonista termina sua oração com a advertência do temor da morte. É notável o fato de que neste sermão o consolo dos vivos não seja efetivado. No exórdio, principalmente, o sermonista apela à comoção dos destinatários, efetuando aquilo que Vieira define como “sentir a morte”. Na peroração, apela novamente ao patético, incitando os leitores a temerem a morte. O texto, como um todo, constitui um panegírico de Roque da Costa Barreto, como o seu autor enuncia desde o início. Mas, no que se refere ao “consolo dos vivos”, que Vieira credita à faculdade do entendimento, o sermão volta-se mais a comprovar a grande devoção e a qualidade das ações de Roque da Costa Barreto, enquanto Governador, que a mostrar que os baianos

⁵⁰⁸ Sobre a criação do Recolhimento do Santo Nome de Jesus, ver o capítulo 13 da obra de: RUSSELL-WOOD. *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia.*

⁵⁰⁹ DEUS [BULHÕES]. *Sermão Fúnebre*, p.21-22.

poderiam ter algum alento na morte de seu benfeitor. Assim, o sermônista assume o papel de “panegirista funesto”, afirmando que “bem ama aquele que bem sente”, e que o amor mais fino é aquele que dá a vida. Como “os panegíricos são vida dos mortos”, através do sermão, o orador ressuscita o Governador morto.

Já a peroração do sermão proferido nas exéquias da Rainha D. Maria Sofia Isabel, esposa de D. Pedro II, de autoria do jesuíta Domingos Ramos, traz a tópica do morto como intercessor ou advogado do povo português para consolar os leitores. Dirigindo-se à alma da soberana, o orador termina o discurso reafirmando a eternidade daquela que, tendo sido rainha na terra, reina eternamente no céu: “Vivei, e reinai para sempre nesse Reino do Céu, neste trono de Glória, com essa coroa de imortalidade.”⁵¹⁰ O orador faz, porém, uma advertência a ela: seus vassalos continuam na terra, onde se perpetuará também o seu nome.

O conceito predicável desse sermão é retirado do Evangelho de Mateus, capítulo 28: “*Venit et altera Maria videre sepulchrum.*” Também aqui o orador se apresenta como “panegirista rude”. Como no sermão fúnebre de Roque da Costa Barreto, neste é observável a ênfase na tentativa de mostrar como a vida e a morte da rainha foram orientadas pela Providência divina. O orador habilmente insere a história de Portugal na perspectiva providencial, revelando os desígnios de Deus relativos à realeza lusitana e, por extensão, ao povo português. Domingos Ramos explicita o contexto da inserção da Rainha na história de Portugal. Ela foi a segunda esposa de D. Pedro II, que havia se casado anteriormente com D. Maria Francisca, estéril. A segunda esposa, entretanto, teve a alegria de dar ao Reino de Portugal sete filhos. A graça de tão auspicioso acontecimento deveu-se, como não poderia deixar de ser, à Providência divina. Afirma o orador que Deus prometera a D. Afonso Henriques, “que na sua

⁵¹⁰ RAMOS. *Sermão nas Exéquias da Rainha Nossa Senhora D. Maria Sofia Isabel*, p. 35.

décima sexta geração, se havia de restaurar a descendência atenuada.”⁵¹¹ Não foi possível identificar o artifício usado pelo orador para concluir que D. Pedro II ocupava o décimo sexto grau em relação ao primeiro Rei de Portugal, uma vez que a dinastia afonsina conta nove reis, a dinastia de Avis, nove também, a dinastia Filipina conta três e D. Pedro era o terceiro rei da dinastia de Bragança. O certo é que Domingos Ramos interpretou que a atenuação da descendência dera-se através de D. Maria Francisca, que não teve filhos. E a restauração da descendência se concretizou com a segunda esposa do Rei, que lhe deu sete. O desempenho dessa promessa divina é figurado no Antigo Testamento, de acordo com a argumentação do orador. Assim, os termos da promessa e desempenho de Deus são amplamente demonstrados por Domingos Ramos e comprovados com textos bíblicos.

O orador omite, entretanto, as circunstâncias do primeiro casamento de D. Pedro II. D. Afonso VI, irmão de Pedro II, era o legítimo sucessor de D. João IV, uma vez que seu primogênito, D. Teodósio, havia morrido precocemente. D. Afonso subiu ao trono em 1656, aos 13 anos de idade, hemiplégico e apresentando problemas mentais, o que o impediu de exercer, de fato, o poder. A princípio sua mãe, D. Luísa de Gusmão, assumiu a regência, mas posteriormente D. Pedro encabeçou uma conspiração que obrigou D. Afonso a abdicar em seu favor. Depois disso, D. Pedro conseguiu a anulação do casamento do antigo Rei com D. Maria Francisca, com a qual então se casou. Depois disso, desterrou seu irmão para Angra do Heroísmo e posteriormente para o palácio de Sintra, onde ele faleceu.

No terceiro capítulo do sermão, o orador se detém sobre a circunstância do número de filhos gerados pela Rainha. Ele explora, inicialmente, o nome Sofia: “De Sofia diz a Escritura, que edificou uma casa”. O orador decifra o enigma que envolve a

⁵¹¹ RAMOS. *Sermão nas Exéquias*, p. 6.

identificação da referida casa, ao afirmar “que uma Sofia edificou a soberana, e sempre Augusta casa de Portugal.” Os sete filhos são as sete colunas que sustentam a máquina da monarquia portuguesa. O jesuíta refere, ainda, o grande enigma de Deus, que dispusera o nascimento de D. Maria Sofia Isabel no mesmo dia do casamento da primeira Maria com D. Pedro II: 6 de agosto de 1666.

Depois disso, o orador se detém na etimologia do nome Isabel: “Todos sabem que este nome tem duas significações: *Deus juramenti: Septenarius Dei.*”⁵¹² Domingos Ramos aponta, então, a concordância entre o juramento de Deus e o desempenho do septenário de príncipes.

No quarto capítulo do sermão, em que se procede à consolação dos ouvintes/leitores, fica muito evidente a preocupação de provar a concordância da promessa de Deus com o seu desempenho, através da ponderação sobre as causas de o septenário de príncipes ter sido desfalcado pela morte de um deles. Como nos outros casos, há uma explicação amplamente baseada na Bíblia.

No quinto e oitavo capítulos, o orador faz o elogio das qualidades da Rainha morta, provando que ela supera Raquel e Lia, à medida que, como Lia, teve sete filhos e, como Raquel, morreu cedo, o que oferece oportunidade de tratar também a tópica da brevidade da vida. O orador faz referência, nessa passagem, à boa morte da Rainha, justificando-a com algumas de suas qualidades:

Seis foram também, entre muitas, as virtudes heróicas da nossa Estrela d'alva, enquanto viveu: temor de Deus, oração, freqüência dos Sacramentos, culto divino, devoção à Virgem Senhora, & aos mais Santos, liberal piedade para com os pobres, & Religiosos. Ponderarei cada uma de por si, para que se veja que não pedia outro modo de morrer a sua vida.⁵¹³

⁵¹² RAMOS. *Sermão nas Exéquias*, p. 13.

⁵¹³ RAMOS. *Sermão nas Exéquias*, p. 27.

O orador prova cada uma dessas qualidades por meio dos testemunhos de pessoas que conviveram com a Rainha e do relato de suas ações, como o que se segue:

Poucos dias antes da sua última enfermidade, saindo o Senhor fora a um enfermo, o encontrou acaso na mesma rua, apeou-se logo do coche, e foi a pé, com grande edificação de todos, acompanhando ao Senhor: o que sabendo Sua Majestade, que Deus guarde, que também tinha saído fora, fez o mesmo. Espetáculo verdadeiramente Católico, ver ambas as Majestades ir a pé pelas ruas de Lisboa, como tributando as suas coroas diante do trono do Cordeiro, que adoravam.⁵¹⁴

As ações da Rainha referidas pelo sermonista também estão presentes numa obra escrita pelo reitor do Colégio da Bahia, padre Francisco de Matos, que não pôde pregar nas exéquias celebradas naquela cidade.⁵¹⁵ As “virtudes heróicas” da Rainha, traduzidas em ações devotas, coincidem quase totalmente com aquelas apontadas por Santo Afonso de Ligório como meios de se sustentar na graça de Deus:

a sagrada Missa todos os dias; a Meditação das verdades eternas; o receber freqüentemente, todos os oito dias pelo menos, os sacramentos da Confissão e da Comunhão; a Visita quotidiana ao Santíssimo Sacramento e à Divina Mãe; a Consagração; a Leitura espiritual; o Exame da consciência todas as noites; alguma devoção especial a Maria, com os jejuns do sábado a sua honra.⁵¹⁶

A leitura paralela dos manuais de boa morte e das orações fúnebres permite inferir que estas últimas levavam em consideração tanto as normas, descritas nos primeiros, das disposições a serem tomadas na preparação para a morte quanto a descrição da boa morte. Nos quatro sermões e orações fúnebres analisados, isso ocorre. Domingos Ramos dá a razão desse fato: “Cada um morre, como vive: o que foi na vida, isto é na morte: quem viveu, e brilhou neste mundo com as luzes da virtude, como Estrela D’alva, com tanto se há de achar no fim de sua vida.”⁵¹⁷

⁵¹⁴ RAMOS. *Sermão nas Exéquias*, p. 19.

⁵¹⁵ MATOS. *Dor sem lenitivos dividida em seis discursos concionatórios*.

⁵¹⁶ LIGÓRIO. *Preparação para a morte*, p. 102.

⁵¹⁷ RAMOS. *Sermão nas Exéquias*, p. 32.

O Bispo D. Estevão dos Santos viu em sonho, como parte das circunstâncias maravilhosas de sua morte, descer do céu uma escada, sinal evidente de sua ascensão até a glória celeste após expirar. A glória do Arcebispo D. João da Madre de Deus foi comprovada pela morte,

que teve tão santa, e tão conforme com a vontade de Deus; porque além de se confessar geralmente, e receber todos os Sacramentos, esteve as últimas quatro horas da agonia, com os olhos sempre fixos, em uma imagem de Cristo crucificado, sem jamais os apartar.⁵¹⁸

A hora da morte, ou agonia, era comumente representada com imagens de uma guerra ou de um tribunal.⁵¹⁹ Esse momento era considerado de alto risco, pois consistia na última batalha contra as tentações demoníacas. Nesse sentido, era usado muitas vezes como argumento na suscitação do temor dos cristãos. Entretanto, na descrição da morte dos grandes, era sempre narrado como um momento de tranqüilidade, paz, confirmação da salvação inquestionável.

No *Breve aparelho e modo fácil de ajudar a bem morrer um cristão*, vêm listados os cuidados que o doente deve ter em sua preparação para morrer: fazer o testamento e acertar suas contas, confessar-se, penitenciar-se, receber o viático e a unção dos enfermos, sofrer todos os males com paciência. No relato da doença e morte de D. João V, observamos que todos os atos do Rei atendem a esses cuidados: portou-se com resignação durante toda a doença, confessou-se, penitenciou-se, recebeu o viático, despediu-se da Rainha, exortou os filhos, suportou a doença com resignação e manteve a tranqüilidade diante da morte.⁵²⁰ Esta última atitude era de fundamental importância na representação da boa morte dos grandes: “Quando se morre inteiramente resignado com a vontade divina, dá-se aos outros uma certeza moral da salvação, mas se não viveu

⁵¹⁸ GUSMÃO. *Sermão*, p. 16.

⁵¹⁹ REIS. *A morte é uma festa*, p. 106.

⁵²⁰ *RELAÇÃO da Enfermidade, Últimas ações, Morte e Sepultura do Muito Alto, e Poderoso Rei, e Senhor D. João V*, p. 11-13.

ligado à vontade de Deus, não se estará resignado no momento da morte e não haverá salvar-se uma pessoa.”⁵²¹ D. João V, como modelo para os cristãos,

sempre esteve conforme, e totalmente transformado no que dispusesse a Divina vontade, com uma tal resignação, e obediência às suas disposições, que recebia as dores, sofria as feridas, e suportava as chagas por favor, e graças, com que era da mão do Onipotente benignamente visitado.⁵²²

Certamente colaboravam para essa tranquilidade diante da morte os cuidados tomados em relação à própria salvação e os atributos das virtudes teológicas cristãs – fé, esperança e caridade –, sem dúvida inerentes à figura real de D. João V. A caridade em vida acabava por definir uma economia da salvação, da qual faziam parte os sufrágios realizados após a morte, mas também as várias ações piedosas executadas ao longo da existência. No caso de D. João V, eis algumas dessas ações listadas pelo autor da *Relação*: a fundação do Convento de São Vicente de Fora em Lisboa, com a dotação de opulentas rendas para sua manutenção; a doação de cem mil cruzados de esmola para a Casa de São Filipe Néri, também em Lisboa; outros cem mil cruzados para a restauração do primeiro Convento de São Francisco; um pomposo altar para São Domingos; mais de sessenta mil cruzados para o Hospício de São Félix; uma capela na Igreja de São Roque para São João Batista, em que se despendeu um milhão e duzentos mil cruzados, etc.

A resignação diante da morte deveria estender-se aos familiares e próximos do morto, como confirmação da crença na salvação do pranteado, bem como pela conformação à vontade divina. Isso mesmo se observa na atitude do Arcebispo da Bahia, quando teve a notícia da morte de seu irmão, Manuel de Matos Botelho:

Recebeu Sua Excelência aquela notícia com semblante tão sossegado, que de fora se lhe não pôde perceber o alvoroço, que é certo lhe faria no peito tão penetrante mágoa [...]. A resignação de Sua Excelência

⁵²¹ LIGÓRIO, *Preparação para a morte*, p. 376.

⁵²² *RELAÇÃO da Enfermidade*, p. 18.

Reverendíssima competiu com o seu sentimento. Nem foi mais poderoso o amor, que o juízo. Mas é muito para admirar, que na contenda da saudade com a prudência, triunfasse a prudência, sem ficar vencida a saudade.⁵²³

No caso da Rainha D. Maria Sofia Isabel, uma das ações executadas durante sua vida não só a credenciava a ser recebida na Glória, como colocava todos os portugueses em dívida com a famosa senhora: a educação do príncipe. Nessa passagem, o sermão funciona também como um panegírico do herdeiro de D. Pedro II:

Chega a ser pasmo, e assombro, o que nele admiram todos: juízo reto, e maduro; um gênio dócil, mas constante; prudência singular sem artifício; majestade natural sem afetação; inteligência rara, perspicácia suma em qualquer matéria, que se lhe propõem; palavras poucas, porém quase todas graves, e sentenciosas; a sua inclinação eleva-o às operações do entendimento, que mostra ser eficaz, prático, e executivo; finalmente as suas ações não se parecem com a sua idade, porque todas são de um menino, que subiu a herói, verificando-se nele com razão, o que se disse de outro príncipe com lisonja: *Ultra annos animumque gerens, mentem que virilem.*⁵²⁴

Tudo isso fez de Portugal e dos portugueses, inclusive os coloniais, devedores da Rainha e justificava o excessivo sentimento pela sua morte.

5.3 A retórica das lágrimas

A tópica da morte serviu muitas vezes para provocar o temor dos ouvintes ou leitores de sermões. A meditação sobre a tópica constou geralmente de um exercício de meditação sobre a inevitável ruína do corpo humano e sobre os símbolos que lembram a efemeridade da vida e a certeza da morte, bem como os castigos eternos para aqueles que não se salvam na glória divina. No caso dos sermões, os mais adequados a essa função foram os proferidos na Quarta-Feira de Cinzas, ocasião em que o *memento mori* era lugar-comum nas pregações. Os sermões de exéquias e as orações fúnebres,

⁵²³ BARROS. *Relação sumária dos fúnebres obséquios, que se fizeram na Cidade da Bahia, Corte da América Portuguesa, às memórias do Reverendíssimo Senhor Manuel de Matos Botelho*, p. 6.

⁵²⁴ RAMOS. *Sermão nas Exéquias*, p. 22.

entretanto, não se dedicavam a esse aspecto da morte. Na verdade, ocupavam-se em celebrar o morto, não só exaltando-lhe a bela vida que teve e a boa morte que gozou, como também a eternidade de sua bem-aventurança no Paraíso.

Um aspecto chama bastante a atenção nesse tipo de discurso, no contexto que estudamos: a insistência na dor, no sofrimento provocado pela perda do morto celebrado. Nos sermões estudados, todos os sermonistas enfatizam a autenticidade da dor em oposição ao artifício do discurso. Ao mesmo tempo, apresentam a dor como atenuante da pouca qualidade de suas orações – o que consiste, de fato, no uso da tópica da modéstia afetada, com a qual procuram captar a benevolência do público.

No texto em que defende as lágrimas de Heráclito contra o riso de Demócrito, Vieira comenta o uso que os oradores faziam das lágrimas como recurso retórico:

A primeira introdução e disposição de quem quer persuadir, ensinada e usada de todos os oradores, é conciliar a benevolência no teatro.⁵²⁵ Esta conciliava Heráclito e não Demócrito; porque quem chora, lastima; e quem ri, despreza. E a compaixão concilia amor; o desprezo, ódio e aborrecimento. Quem ri, exaspera; quem chora, entenece; e quem quer imprimir os seus afetos nos corações, não deve endurecê-los, deve abrandá-los.⁵²⁶

A ênfase na autenticidade da dor, observada nos sermões estudados, parece refutar a acusação do caráter artificial das orações fúnebres. De fato, desde a Antigüidade, essa foi uma crítica imputada a esse tipo de discurso. Na paródia que Platão faz das orações fúnebres, no *Menexeno*, a censura aparece com clareza. Nesse diálogo, Sócrates, dirigindo-se a Menexeno, critica as orações fúnebres, pois, nesse tipo de discurso, segundo ele, falta espontaneidade à fala que supostamente deveria ser

⁵²⁵ Sônia N. Salomão, organizadora da edição consultada, anota que “uma tradução mais literal” desse trecho seria: “captar a benevolência dos ouvintes (ou auditório).” In: VIEIRA. *As lágrimas de Heráclito*, p. 153, nota 34.

⁵²⁶ VIEIRA. *As lágrimas de Heráclito*, p.130-131.

movida pela intensidade do *páthos*. A essa crítica o padre Eusébio de Matos parece responder, quando diz:

Em outras honras funerais costumam os oradores engrandecer, e louvar o objeto daquelas honras: mas é que são estranhos os oradores, e como lhes não chega a tocar a mágoa, podem satisfazer à lisonja. Porém como nesta ocasião todos fomos a perder, e todos temos que sentir, a ninguém ficou livre o discurso para louvar o bem, que gozávamos; porque somente se ocupa o coração todo em sentir o bem, que perdemos.⁵²⁷

Sócrates censura, ainda, o fato de os elogios feitos pelos oradores fúnebres referirem-se não apenas às qualidades que efetivamente os mortos tinham, mas também àquelas que lhes faltavam. Além disso, Sócrates censura a audiência, que se deixa arrastar não pela verdade do orador, mas por sua adulação, pompa e afetação.

Num dos comentários que faz sobre o efeito das orações fúnebres nos estrangeiros, Sócrates deixa transparecer o papel que um discurso desse tipo teria na cidade:

E seguindo meu costume, estou sempre acompanhado de estrangeiros que escutam o discurso comigo: nesse instante adquire a seus olhos uma maior dignidade. Porque me parece que eles experimentam a meu respeito esses mesmos sentimentos que sentem para com a cidade ante a palavra persuasiva do orador; eles a julgam mais admirável que anteriormente.⁵²⁸

Embora aqui Sócrates se refira de modo irônico à reação dos ouvintes, que demorariam de três a quatro dias para recobrar a consciência e o senso de realidade, numa outra oração fúnebre, registrada por Tucídides na *Guerra do Peloponeso*, Péricles, o orador, deixa subentendida a importância desse tipo de discurso para a ordem da cidade-estado. Essa importância fica evidenciada na menção dos antepassados, dos traços de caráter dos atenienses e do elogio de seu modelo de democracia.

⁵²⁷ MATOS. Oração fúnebre, p. 26.

⁵²⁸ PLATÃO. *Menexeno o la oracion funebre*, p. 420.

No Antigo Regime português, a importância das orações fúnebres, a nosso ver, não esteve associada aos efeitos que pudessem exercer nos estrangeiros, mas nos próprios portugueses, inclusive os coloniais, tanto no momento em que eram proferidas, quanto posteriormente, através de sua leitura. Se em Atenas elas veiculavam valores democráticos, no domínio do Império português as orações fúnebres transmitiam os valores de uma sociedade hierarquizada em que a desigualdade era fruto da natureza. Nos dois contextos, a oração fúnebre tinha função conservadora.⁵²⁹ No caso da retórica sagrada do Antigo Regime, procurou-se persuadir o ouvinte ou leitor da naturalidade da hierarquia especialmente através da excitação dos afetos.

Atingir os ouvintes ou leitores de orações fúnebres através da comoção provocada pelo apelo às lágrimas constituía uma das obrigações desse tipo de discurso, que buscava produzir o recrudescimento do pesar e provar a firmeza dos afetos:

E, com efeito, há nos sermões de exéquias uma estrutura que talvez pudéssemos descrever como performativa, de acordo com a conhecida fórmula de John Austin, em que o dizer é antes de tudo um fazer, ou em que, no caso, o sentimento experimentado, ou dado consensualmente como tal por orador e auditório, naquela situação precisa de enunciação, é o acontecimento argumentativo básico a ser considerado.⁵³⁰

O sermão é ocasião da produção da dor e também da excelência do morto pranteado e do orador que o elogia. Este, ao mesmo tempo, refere um acontecimento, a morte do homenageado, e produz outro, a sensação da perda e da dor que ela causa.

Com o foco voltado ao século XIX, todavia sem deixar de considerar manifestações que ocorriam desde o século XVI na Colônia, João José Reis menciona a existência das carpideiras profissionais, “que não podiam faltar a um funeral bem arranjado.” Além desse choro,

⁵²⁹ Sobre o caráter conservador da oração fúnebre ateniense, ver: LORAUX. *A invenção de Atenas*.

⁵³⁰ PÉCORA. Argumentos afetivos nos sermões fúnebres do Padre Antônio Vieira, p. 1406.

havia, é claro, o choro emocionado das mulheres da família e vizinhas, que expressava a dor da perda, ou a solidariedade na dor. Mas, tal como as profissionais, essas carpideiras também representavam um sentimento obrigatório, e faziam uma obrigação ritualística.⁵³¹

Se nos ritos fúnebres domésticos o choro era parte importante da cerimônia, ele também não poderia faltar nos espetáculos fúnebres da morte dos grandes. Todos os relatos e sermões fúnebres consultados referem os rios de lágrimas provocados a cada grande perda. Domingos Ramos, por exemplo, no sermão de exéquias da Rainha, logo no exórdio, consegue um efeito bastante dramático, ao dirigir-se à homenageada nos seguintes termos:

Oh que terrível e rigoroso golpe! (Muito alta, e muito poderosa Rainha e Senhora nossa. Os nossos corações foram os que ficaram feridos e penetrados de um tão terrível e rigoroso golpe; o que querem é ser para sempre sepultados nesse mesmo túmulo, ou como tributo, que paga o nosso reconhecimento, ou como descanso, que busca no seu mesmo centro a nossa mágoa. Querem também ser sepultados nesse mesmo túmulo para sempre os nossos olhos, para nunca verem mais, vendo agora a sua luz, que os animava, escurecida; ficarão contudo abertos, para que deles corram, envoltas entre as cinzas dessa urna, perenes, as nossas lágrimas, como rios, que vão buscar as amarguras do seu oceano [...]).⁵³²

Uma oposição aparece comumente nos sermões e orações fúnebres estudados: a oposição entre falar e chorar, entre o natural das lágrimas e o artificial do discurso. Obviamente, a referência ao artificial nunca deixa de continuar sendo artificial, pois é construída retoricamente por meio de preceitos técnicos. Tomemos como exemplo uma passagem do sermão do padre Alexandre de Gusmão, que alega o sublime da retórica do silêncio: “Por esta mesma razão dizia eu, fiéis, que nas exéquias do nosso João, assim como falava melhor o silêncio que a voz, assim melhor

⁵³¹ REIS, *A morte é uma festa*, p. 114.

⁵³² RAMOS. *Sermão nas Exéquias*, p. 3.

declamavam as lágrimas que as palavras.”⁵³³ E ainda uma passagem do sermão em homenagem a Roque da Costa Barreto:

Para decifrar as razões de nossas lágrimas, só lágrimas deviam ser hoje as razões, que como estas são evidentes sinais da dor, que fere o coração: *Vulnerati cordis lacryma dant signa*, então ficariam cabalmente manifestas, quando pelos estragos de um coração explicadas.⁵³⁴

A solução para a necessária comprovação da dor através das palavras foi a constituição de uma retórica das lágrimas, que pudesse garantir a autenticidade e a naturalidade do discurso. Isso mesmo pode ser inferido das palavras de Rafael Bluteau, na licença para a publicação da oração fúnebre proferida por frei Manuel de Figueiredo nas exéquias do Duque de Cadaval:

Para multiplicar o sentimento em muitas partes se enlutaram templos, se levantaram Mausoléus, *chorou nos púlpitos a Retórica*, suspirou nos Auditórios a benevolência; finalmente foi tão geral o sentimento, que toda a pessoa que conheceu ao Duque sentiu a sua falta, e que o não conheceu, pareceu sentida.⁵³⁵

Também da referência que faz Rocha Pita ao sermão do padre Domingos Ramos, proferido nas exéquias de D. Pedro II, podemos inferir o uso dessa técnica de naturalização do discurso fúnebre, como se sua construção não obedecesse às regras retóricas. Além disso, percebe-se a distância que ia do proferimento da oração fúnebre à sua publicação:

e fez a Oração fúnebre, que vai inclusa neste Compêndio, tanto melhor representada, do que escrita, quanto é maior o ser, que à energia das palavras comunica a alma das ações: sendo naquele ato as suas tão próprias da eloquência, e tão naturais da mágoa, que nunca se viu mais retórico o sentimento, nem com mais concerto a dor; pois nem os seus soluços lhe embargaram os pensamentos, nem as nossas lágrimas lhe roubaram as atenções.⁵³⁶

⁵³³ GUSMÃO. *Sermão*, p. 2.

⁵³⁴ DEUS [BULHÕES]. *Sermão Fúnebre*, p. 3.

⁵³⁵ BLUTEAU. Licença. In: FIGUEIREDO. *Oração fúnebre nas exéquias a D. Nuno Álvares Pereira de Melo*, páginas iniciais não numeradas. (Grifo nosso.)

⁵³⁶ PITA. *Breve compêndio e narração*, p. 17-18.

A dor autenticava e naturalizava o discurso e todo o aparato envolvido nos espetáculos da morte dos grandes, como bem o mostra o mesmo Rocha Pita, ao descrever o mausoléu mandado construir por ocasião da morte de D. João V, que o autor coloca em posição de superioridade em relação àqueles mandados construir na Antigüidade pelos romanos: “Porque aquelas máquinas, fabricadas com as medidas, ou idéias da vaidade, desbaratou o tempo; e esta, formada com os compassos, ou descompassos da dor, eternizará a saudade.”⁵³⁷

A tristeza provocada pela morte dos grandes, especialmente dos reis, é apresentada nos textos que estudamos como decorrência da perda de tão virtuosas figuras, mas também pela ameaça que a perda representa para a manutenção do Reino, uma vez que é todo ele um único corpo místico. A confirmação desse temor pode ser vista no relato das enfermidades de D. João V:

Enquanto na Real Câmara se via este mais que lastimoso espetáculo, se difundiu em toda a Corte a triste voz, e certeza do perigo de Sua Majestade: e como se na vida de tal Monarca se animasse a de todos os seus Vassallos, se lhes cobriram de horrorosas sombras os corações, de modo, que se viam todos chorar, sem proferir as vozes, que servem para o desafio nas maiores adversidades.⁵³⁸

A idéia de que o corpo político do Reino é formado pelo Rei, como cabeça, e pelos súditos, como membros, traz imediatamente a consideração de que o perigo da morte do Rei ameaça a todos. Com isso, reforçam-se os laços de solidariedade de todo o corpo do Estado português. A coroação imediata de um legítimo sucessor, entretanto, era a garantia da vida, da permanência e da saúde do Estado. No caso, evidencia-se a distinção entre a *persona personalis* do Rei, o homem particular, falível e mortal, e a *persona mystica* do Rei, a pessoa imortal em que se encarna a soberania popular alienada do poder no pacto de sujeição. Não é por acaso que o relato da doença e morte

⁵³⁷ PITA. *Breve compêndio e narração*, p. 14.

⁵³⁸ *RELAÇÃO da Enfermidade*, p. 13.

de D. João V tenha sido oferecido a D. José I, seu filho e sucessor, assim como o relato do fúnebre espetáculo realizado na Bahia, por ocasião da morte de D. Pedro II, fora oferecido a D. João V. Nesse sentido, a morte do Rei é vista como transmissão e continuidade do poder sem o qual o Reino correria o risco de deixar de existir.⁵³⁹

Santo Afonso de Ligório, no seu manual de *Preparação para a morte*, lembra a brevidade da vida e a necessidade de trabalhar pela eternidade no céu:

Que é com efeito a vida n'este mundo senão uma cena que passa e acaba logo? O mundo é um teatro, como diz Cornélio A-Lapide; a vida do homem não é mais que uma representação. *Figura*; cada qual representa o seu papel e desaparece, despindo-se de tudo o que o distinguia dos outros. Quando a peça acaba, o rei deixa de ser rei, o senhor deixa de ser senhor.⁵⁴⁰

Se, num plano individual, o espetáculo acabava para o Rei morto, é certo que o teatro continuaria para aqueles que na terra permanecessem vivos. As orações fúnebres, nesse cenário, não só choravam o morto, como criavam as condições para que o espetáculo pudesse continuar. Talvez por isso, os sermonistas evocassem de forma tão persistente as lágrimas, pois a ausência delas é que poderia representar perigo, à medida que indiciassem o fim do Império. A dor representada nos sermões e orações fúnebres, portanto, representava a saúde do Império e a sua continuidade e, nesse sentido, não era ameaçadora como poderia ser o choro silencioso, o prenúncio da morte definitiva. Só a grande dor emudece, como bem mostrou Vieira:

Ora vede: há chorar com lágrimas, chorar sem lágrimas, e chorar com riso. Chorar com lágrimas é sinal de dor moderada; chorar sem lágrimas é sinal de maior dor; e chorar com riso é sinal de dor suma e excessiva. [...] A dor moderada solta as lágrimas, a grande as enxuga, as congela e as seca.⁵⁴¹

⁵³⁹ Cf. KANTOROWICZ. *Os dois corpos do rei*. Ver especialmente o capítulo 7.

⁵⁴⁰ LIGÓRIO. *Preparação para a morte*, p. 134.

⁵⁴¹ VIEIRA. *As lágrimas de Heráclito*, p. 114-115.

5.4 A sustentação da ordem

A oração fúnebre, no Antigo Regime português, era um negócio de Estado. Isso pode ser inferido do parecer favorável, emitido pelo censor eclesiástico Rafael Bluteau, à impressão da oração proferida por Frei Manuel de Figueiredo nas exéquias do Duque de Cadaval:

Nesta Oração fúnebre se mostra seu Autor, tão bom estadista, que Orador. Com a doutrina do Evangelho, uniu as leis da política com prudência tão singular, que celebrando as gloriosas ações de um dos maiores Heróis deste Reino, não tropeçou a sua pena em ponto, ou sucesso, em que a desatenção, ou a lisonja pudesse ofender o Real serviço de Vossa Majestade.⁵⁴²

Segundo o censor, o panegirista narra ações áulicas e militares do homenageado, o que faz do discurso “um sonoro, e elegante clarim, que em todo o âmbito da coroa de Portugal, por não dizer do Mundo todo, publicará, os triunfos da generosa piedade” do Duque. Na censura, Bluteau considera conveniente a impressão e publicidade do fúnebre discurso, pois

em todas as Monarquias convém, que permaneçam memórias das pessoas, que as ilustraram, para o exemplo das suas virtudes servir de estímulo aos vindouros para a imitação, e a notícia do que obraram de prêmio ao seu merecimento.⁵⁴³

Um primeiro objetivo das orações fúnebres é evidenciado: a constituição de modelos de virtude para servirem às gerações futuras de estímulo à emulação. Nesse caso, o gênero aproxima-se do didascálico, como reserva de exemplos educativos.

Outro objetivo que também fica evidenciado é o prêmio de reconhecimento do valor e do merecimento do homenageado, que tem seu nome imortalizado. Nesse sentido, é interessante lembrar que as orações fúnebres de Atenas distinguem-se das orações fúnebres estudadas, pois nestas há uma individualização do morto, que obedece

⁵⁴² BLUTEAU. Licença, páginas iniciais não numeradas.

⁵⁴³ BLUTEAU. Licença, páginas iniciais não numeradas.

a uma lógica aristocrática, enquanto naquelas não aparece qualquer nome, generalizando-se o louvor, segundo uma lógica democrática em que todos os mortos em combate são iguais diante do Estado e todos merecem a glória. Por esse motivo, as orações fúnebres atenienses consistiam num elogio muito mais da própria cidade-estado do que daqueles que efetivamente morreram em combate.

Diante disso, seria possível pensar que os sermões e orações fúnebres, no contexto que estudamos, aproximam-se mais da *laudatio funebris* romana. De fato, Rafael Bluteau, na censura citada, usa como argumento para defender o valor dos panegíricos a prática dos romanos, que, além de deixarem relatos históricos para a posteridade, “individuíam as eloquências de sua pena, para singularizar os troféus da glória”. O censor considera que, do mesmo modo como “os portugueses antigos vinham rompendo pelo caos do esquecimento” – graças à encomenda feita por D. João V aos acadêmicos de uma História de Portugal, eclesiástica e secular⁵⁴⁴ –, os oradores fúnebres eternizariam os nomes dos heróis portugueses modernos.

Bluteau aproxima claramente a atividade do panegirista à do historiador. Por isso mesmo, vale a pena retomar aqui uma distinção, estabelecida no capítulo anterior desta tese, entre o orador e o historiador, na ótica de Quintiliano. Comentávamos então que, na doutrina do retor latino, cabe ao historiador apenas narrar as coisas feitas em ordem natural, enquanto ao orador está reservada a competição erística, o combate e a polêmica. Ora, nos sermões e orações fúnebres que vimos estudando, os oradores sempre se apresentam como panegiristas. Vimos, com Alcir Pécora, aquelas três “obrigações” prescritas por Vieira para esse gênero de discurso: “sentir a morte”, “louvar o defunto” e “consolar os vivos”. A função de panegirista é, imediatamente, a de louvar o homenageado. O relato de suas ações é um argumento de suas qualidades,

⁵⁴⁴ Data do reinado de D. João V a fundação da Real Academia de História.

como vimos nos sermões estudados. Nesse sentido, os sermões e orações fúnebres tecem um tipo de história individual; neste caso, de história dos melhores, daqueles que, por serem “homens de representação”, têm o privilégio de receber esse tipo de homenagem. Entretanto, essa história individual era sempre inserida numa perspectiva mais ampla: a da história de Portugal, que, por sua vez, estava inserida na história das intervenções temporais da Providência divina. Mostrar o significado providencial da morte dos grandes exigia dos oradores fúnebres a assunção do papel de historiadores. Enquanto historiadores, entretanto, os arquivos e documentos por que se interessavam estavam localizados nos cadernos pessoais de anotações, nos manuais de retórica, nos sermões e orações fúnebres publicados, nos inúmeros índices “das cousas mais notáveis” presentes em milhares de publicações sacras. A história constituída em seus discursos não procurava ou colocava questões, mas repetia saberes autorizados, previstos no Direito Canônico. Vale retomar aqui uma pergunta que Nicole Loraux faz relativamente à oração fúnebre ateniense: a quem se dirige esse discurso: “aos mortos, aos vivos ou à posteridade?”⁵⁴⁵ Poderíamos incorporar a essa outra pergunta: qual o tempo desse gênero: o passado, o presente ou o futuro?

Enquanto gênero que se aproxima de um discurso de história individual, os sermões e orações fúnebres do Antigo Regime se baseavam sempre em noções de valor de uma jurisprudência de definições éticas do comportamento. Como demonstramos no capítulo anterior, os juízos de valor dramatizam preferências institucionais consagradas pelo costume ou ordens hierarquizadas. Sendo assim, só poderiam funcionar como núcleos de coesão de grupos particulares. No que se refere aos discursos que estudamos, entretanto, esses juízos de valor são representados como verdades a serem compartilhadas por todos os indivíduos do Império português, os quais se convenciam

⁵⁴⁵ LORAUX. *A invenção de Atenas*, p. 34.

melhor com exemplos piedosos e afetos patéticos que com razões filosóficas, como bem ensinava Frei Luís de Granada.⁵⁴⁶

Nesse contexto, aquilo que é juízo particular de valor ganha foros de verdade universal, com o apagamento sistemático de qualquer possibilidade de divergência. As estratégias para conseguir a adesão de todos a esses juízos de valor consistiam, primeiro, em fomentar o sentimento geral pela morte do indivíduo. Todos deveriam “sofrer” o morto, o que era possibilitado pela “retórica das lágrimas”, como vimos. O orador assumia o papel de enunciador de um sofrimento geral, do “universal sentimento”. Usava os pronomes e verbos na primeira pessoa do plural para representar a excessiva dor coletiva, assumindo-se como porta-voz do “corpo místico” e do “bem comum”. Depois, persuasivamente, fazia-se crer que a perda sofrida pela falta do morto também atingia a todos, para o que era necessário inseri-la na história de Portugal e esta, na história das ações da Providência. Uma figura usada pelo padre Eusébio de Matos, na oração fúnebre de D. Estevão dos Santos, é elucidativa:

É a romã expressa figura de uma República coroada; e é consequência tão notável, como infalível, que quando a coroa da romã se abre, rebenta também a romã. Devido sentimento da natureza! Que natural, e que devidamente se segue aos destroços de uma coroa, e a uma coroa perdida uma República despedaçada! E que justamente rebenta de dor uma República, quando se lhe tira da cabeça uma coroa.⁵⁴⁷

Se a coroa, nesse caso, era representação do Bispo do Brasil, em outros discursos poderia ser o Arcebispo, o Governador, o Rei ou a Rainha. De toda forma, a integridade da coroa era uma questão que tocava a todos.⁵⁴⁸

Por esse aspecto, é possível distinguir os sermões e orações fúnebres do Antigo Regime da *laudatio funebris* romana, uma vez que “a glória aos mortos, sancionada por honras que Cícero encara como um privilégio único, fica em segundo

⁵⁴⁶ Cf. GRANADA. *Los seis libros de la retorica eclesiastica*, p. 507.

⁵⁴⁷ MATOS. *Oração Fúnebre*, p.30-31.

⁵⁴⁸ Cf. KANTOROWICZ. *Os dois corpos do rei*, p.233.

plano face à exaltação dos vivos, cujo concurso é indispensável para o sucesso da política ciceroniana.” Nesse sentido, os funerais romanos, reservados a uma elite patricia, acabavam adquirindo um “caráter mais publicitário do que público, exibição do poderio das gentes, antes que celebração cívica.”⁵⁴⁹ No caso da América Portuguesa, sem perder o caráter publicitário, de fundamental importância, as celebrações fúnebres mantinham simultaneamente um caráter público, à medida que a doutrina do corpo místico do Estado sustentava a idéia de que todos os membros do corpo sofriam com a perda representada pela morte dos grandes, próximos da cabeça mandante como órgãos vitais do corpo político.

A perda daquele que ocupava um lugar superior da hierarquia era, entretanto, motivo também de alívio e consolo, à medida que era apresentada como necessária à salvação dos pecadores e à “conservação” do Reino.⁵⁵⁰ D. Estevão dos Santos, no discurso em questão, é comparado a Cristo, que, sendo inocente, morreu para pagar os pecados alheios. Com procedimentos análogos, cada orador fúnebre efetua a articulação entre uma história da salvação individual e a economia da salvação do Estado. Os funerais públicos e as orações pronunciadas nessas ocasiões atestam exatamente isto: a continuidade e manutenção dos Reinos de Portugal e de Cristo. A morte dos grandes caracterizava-se, assim, como morte cívica. Nesse sentido, é possível aproximar os sermões e orações fúnebres do Antigo Regime português da oração fúnebre ateniense, a qual celebrava a cidade-estado, representando-a de forma idealizada, numa “história ateniense de Atenas”, e apresentando uma idéia que a *pólis* desejava impor sobre si mesma. O discurso aos mortos aparece, desse modo, regido por regras cívicas e, ao mesmo tempo, institucionaliza-se, transformando-se em “norma

⁵⁴⁹ LORAUX. *A invenção de Atenas*, p. 60-61.

⁵⁵⁰ Cf. PÉCORA. *Argumentos afetivos*, p. 1409.

cívica para falar de Atenas.”⁵⁵¹ Essa palavra oficial, portanto, opunha-se diretamente às transformações sociais, tal como ocorria com os sermões e orações fúnebres na América portuguesa do século XVII. No caso de Atenas, propunha a continuidade da instituição política democrática; no nosso caso, monárquica e absolutista.

Na dedicatória que faz a D. João V, antecedendo o relato das exéquias de D. Pedro II, Rocha Pita não só evidencia a permanência do pai no filho, mas também a ancora na fundação de Portugal, estabelecendo uma continuidade ininterrupta:

Porém, se não acaba quem nos seus sucessores venturosamente vive; ainda existe El Rei Nosso Senhor: pois tornando em berço o túmulo (como a Ave da Arábia, que em um próprio lugar faz sepulcro, e ninho) morreu Fênix em si, para renascer Fênix em Vossa Majestade, cujo amor, e cujos atributos nos mostram propagada a mesma vida: de tal sorte, que em pouca diferença na cópia, adoramos em Vossa Majestade a própria Imagem; pois ainda que o tempo variasse nos acidentes o objeto, não mudou na sustância a Deidade, que hoje domina em nossos corações com dous impérios, um pela perpétua saudade da sua ausência, outra pela viva representação de vossa Majestade. A cujos Reais pés, como a natural centro, correm com as obediências os afetos de todos os seus leais Vassallos, deprecando-lhes nas ações do segundo Pedro a vida do primeiro Afonso; para que a promessa de Deus Nosso Senhor feita a este insigne, e primeiro Rei Português, tenha o último complemento em Vossa Majestade: em quem unidas já misteriosamente as Águias com as Quinas, possam voar, e tremular no âmbito do mundo, donde reduzidas as Idolatrias, e Cismas a uma só Religião, reconheçam no Romano Pontífice uma só Cabeça, e no Império de Vossa Majestade uma só Monarquia.⁵⁵²

A citação explicita a idéia de que somente morreu a *persona personalis* do rei, a pessoa mortal e falível do homem, mas a *persona mystica* ou *persona ficta*, que encarna a soberania do poder absoluto do Rei, não morre e permanece viva em D. João V: “morreu Fênix em si para renascer Fênix em Vossa Majestade”. A imortalidade refere-se, de fato, à instituição política, ao Império português.

A impressão dos sermões e orações fúnebres, bem como dos relatos dos espetáculos fúnebres, visava especialmente aos vivos e à posteridade. Só a pena, de fato,

⁵⁵¹ LORAUX. *A invenção de Atenas*, p. 34.

⁵⁵² PITA. *Breve Compêndio e Narração do Fúnebre Espetáculo*, páginas iniciais não numeradas.

poderia garantir a continuidade da celebração, pois a festa, em si, era efêmera. Entre as razões de sua aprovação do relato feito por João Borges de Barros dos fúnebres obséquios prestados pela Bahia a Manuel Botelho de Matos, D. Caetano de Gouveia afirma ser “muito justo, que as memórias [...] se conservem nos escritos, que são os monumentos, que mais respeita o tempo.”⁵⁵³

No louvor que fazem do morto, as orações fúnebres exaltam o passado, sem deixar de prescrever o presente, à medida que constituem modelos virtuosos a serem emulados. Em seu aspecto performativo, enquanto produção da dor, procuram cristalizar o presente. Como perpetuação da memória, preceituam deliberativamente o futuro, no sentido de restaurar o sentido teleológico da história de Portugal. Efetua-se, desse modo, uma integração dos três tempos, com a conseqüente opacidade de cada um deles e a confirmação do momento atual das palavras do orador. Se a morte dos grandes poderia ser vista como um momento de dissolução da ordem e dos laços sociais, a sua comemoração transformava-a num momento de restauração, manutenção e reforço desses laços. À instabilidade do corpo humano individual, suscetível à morte, opõe-se o caráter inalterável do corpo místico do Estado.

Uma estratégia para escamotear a fragilidade do poder humano era a excitação do medo. Um exemplo disso aparece na peroração do sermão proferido nas exéquias de Roque da Costa Barreto, que termina com uma séria advertência ao povo da Bahia:

Alerta pois, pecadores, e aquela pintura sem vivos sirva de espelho a nossas ações, aquela sombra sem vislumbres sirva de temor a nossas solturas, e aquela noite sem claridade sirva de guia aos nossos passos, para que quando a morte, que como a águia voa, chegar a tirar-nos a vida, subam as nossas almas a colocar-se na Bem-Aventura, como suponho subiu aquela ditosa alma: *In urbe negotiatorum posuit illam.*⁵⁵⁴

⁵⁵³ GOUVEA. [Licença] do Paço, páginas iniciais não numeradas.

⁵⁵⁴ DEUS. *Sermão Fúnebre*, p. 22.

A morte se prestou, no período que estudamos, à excitação do medo, um dos afetos mais úteis na conquista da submissão do povo, como percebeu com clareza Frei Luís de Granada, que considera necessário aterrorizar e comover a multidão para que ela obedeça aos desígnios da Igreja.⁵⁵⁵ O medo, nesse contexto, era pedagógico e funcionava como argumento para se evitar o mal. A ameaça do juízo particular, logo após a morte, do Juízo Final, nos fins dos tempos, e da eternidade do sofrimento no Inferno, tudo isso atemorizava os cristãos e criava o horror à morte inesperada, aquela que não deixava tempo para a devida preparação. A visão do morto e a meditação sobre a morte faziam parte da preparação para a eternidade na Bem-Aventura. O Purgatório, lugar de expiação das culpas, intermediário entre o juízo particular e o Juízo Final, originou uma economia da salvação, baseada nos sufrágios que auxiliariam o morto em suas batalhas por sua própria salvação. As inúmeras missas deixadas em testamento às almas do Purgatório comprovam o temor diante da morte e a crença de que aquelas que lá estavam pudessem auxiliar na remissão daqueles que partiam desta vida. O costume de enterrar os mortos na Igreja se, por um lado, podia representar um expediente para a salvação do defunto, por outro não deixava que os vivos se esquecessem da inevitabilidade da morte.

É costume pio, antigo, e louvável na Igreja Católica, enterrarem-se os corpos dos fiéis Cristãos defuntos nas Igrejas, e Cemitérios delas: porque como são lugares, a que todos os fiéis concorrem para ouvir, e assistir às Missas, e Ofícios Divinos, e Orações, tendo à vista as sepulturas, se lembrarão de encomendar a Deus nosso Senhor as almas dos ditos defuntos, especialmente dos seus, para que mais cedo sejam livres das penas do Purgatório, e se não esquecerão da morte, antes lhes será aos vivos mui proveitoso ter memória delas nas sepulturas.⁵⁵⁶

Na *Preparação para a morte*, durante a meditação, a morte é apresentada como algo terrível. O *memento mori* propõe a lembrança de que tudo acaba com a

⁵⁵⁵ Cf. GRANADA. *Los seis libros de la retorica eclesiastica*, p. 507.

⁵⁵⁶ VIDE. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, p. 295.

morte. A descrição das penas eternas do Inferno e a consideração da justiça divina no dia do Juízo, “dia da cólera e da vingança”⁵⁵⁷, criavam uma circunstância de medo e terror diante da morte inesperada.

Essa circunstância, entretanto, não parece ter sido central nas ocasiões de celebração da morte dos grandes. Na América Portuguesa, as festas eram ocasião de ostentação do poder, do luxo e do prestígio social. Nessas ocasiões, a hierarquia social era tornada visível de forma ostensiva.⁵⁵⁸ Serviam, assim, como instrumento de propaganda do poder real e local: a comemoração da morte dos grandes reafirmava o Estado dinástico/colonial e legitimava as autoridades e hierarquias sociais locais.⁵⁵⁹

A distribuição das pessoas na celebração das exéquias de D. Pedro II e de D. João V evidencia essa hierarquia:

Viam-se as paredes da insigne, e espaçosa Catedral cobertas de negro com passamanes de prata: de luto a cadeira, em que assistia o Governador, e Capitão Geral, e os assentos em que por sua série estavam os Tribunais, que todos ficavam de frente do Túmulo para o Cruzeiro da Igreja: em cujo Coro, ou Capela-Mor apareciam em número grande Prelados, e Religiosos de diferentes Ordens. Os outros lugares ocupava numeroso concurso da Nobreza, e Povo, que não cabendo já nas Tribunas, Capelas, e corpo do Templo, ocupavam as ruas mais vizinhas às portas dele.⁵⁶⁰

Quarenta e quatro anos depois, na morte de D. João V, novamente os três Estados compareceram às celebrações das exéquias. E novamente o povo não coube dentro da igreja, tendo ouvido de fora “as funestas vozes, que fazia suaves o concerto da Arte, contra os desconcertos da dor: e todos os corações igualmente compungidos.”⁵⁶¹ A igualdade do sentimento, do sofrimento provocado pela perda, tantas vezes enunciada nas orações fúnebres, opunha-se à desigualdade social, representada no corpo místico do Reino, em que cada um dos estados ocupava lugar e função diferente. Mas como

⁵⁵⁷ LIGÓRIO. *Preparação para a morte*, p. 247.

⁵⁵⁸ Cf. FONSECA. *Vida e morte na Bahia colonial*, p. 4-6.

⁵⁵⁹ Cf. REIS. *A morte é uma festa*, p. 166.

⁵⁶⁰ PITA. *Breve Compêndio e Narração*, p. 14-15.

⁵⁶¹ BARROS. *Relação Panegírica*, p. 25.

essa hierarquia era natural e fundada na Providência divina, ela era continuamente repetida e reafirmada, para não deixar margem a quaisquer dúvidas que porventura pudessem aparecer. As cerimônias e rituais fúnebres e as orações que deles faziam parte funcionavam como mecanismo de controle social e fonte inesgotável de argumentos para a manutenção da hierarquia.

A força e a eficiência desses mecanismos de controle podem ser sugeridas por uma constatação feita por João José Reis, em sua pesquisa sobre os ritos fúnebres na Bahia. O historiador constatou que era comum a oferta de missas feita por africanos “a ex-senhores, a quem chamavam *patronos* [...], o que refletia um compromisso ideológico com o paternalismo senhorial e com novas regras (católicas) de descendência, impostas pela escravidão.”⁵⁶²

A morte dos grandes era celebração deles e também da pátria, como cidade de origem, e da nação. Nesse sentido, seria possível reaproximar as orações e sermões de exéquias das orações fúnebres atenienses. Nicole Loraux afirma que essas orações constituíam um discurso hegemônico, que buscava reduzir o adversário ao silêncio. Palavra sem contrapartida, a oração fúnebre ateniense tentava provocar submissão e respeito.⁵⁶³ A autora lembra que a experiência política é também feita de relações imaginárias. Ao proceder ao apagamento das lutas políticas, os oradores fúnebres de Atenas promoviam a reabsorção da multiplicidade na unidade, transformando a oposição em cooperação harmoniosa e construindo uma imagem absolutamente idealizada e atemporal da *pólis*.

Tal como as de Atenas, as orações fúnebres proferidas na Bahia do século XVII e impressas posteriormente produziam uma imagem idealizada da América e do Império português. Nesses discursos, o *memento mori* praticamente desaparecia, a

⁵⁶² REIS. *A morte é uma festa*, p.212 (Grifo do autor).

⁵⁶³ Cf. LORAUX. *A invenção de Atenas*, p.106-107.

igualdade após a morte raramente era lembrada, o morto, tal como na vida terrena, ocuparia um lugar de destaque junto a Deus e, por isso mesmo, atuaria como advogado. A morte era a ocasião para chorar o morto e, ao mesmo tempo, louvar as virtudes que garantiam a subordinação hierárquica, reiterando a ordem existente.⁵⁶⁴ Não reconhecer a importância política dos sermões e orações fúnebres no contexto que estudamos é ignorar que “tudo que vise à autoridade é efetivamente político.”⁵⁶⁵

5.5 A vituperação do elogio: paródia e sátira dos discursos fúnebres

Um folheto impresso, intitulado *Crisis Apologética*, traz a censura de uma oração panegírica, que teria sido proferida e publicada por um sacerdote, o qual não é nomeado no texto.⁵⁶⁶ A autoria da *Crisis* é atribuída ao “Guloso das Sortes”. O local, a oficina e a data da impressão evidentemente não são explicitados. O texto apresenta caráter satírico, pois ridiculariza a oração panegírica referida aristotelicamente, apontando os abusos do gênero e propondo o uso adequado de suas normas. O autor do texto dirige-se diretamente ao orador criticado, apontando-lhe as falhas da oração e escarnecendo de seu talento. Ele começa censurando a falta de utilidade do texto, apesar da grandiosidade do objeto do elogio: a Rainha da Hungria. Essa censura é retomada ao final do texto, quando o autor acaba esclarecendo o que deveria ser a finalidade desse gênero de discurso:

O fim para que Vossa Paternidade recitou a dita Oração diz o princípio do livro, que foi pelos prósperos sucessos, de que mostra Vossa Paternidade muito gosto. Há maior miséria! Que um Religioso Sacerdote [...] mostrar gosto, de que Católicos Romanos entre si se degolem? Quando tem obrigação de rogar a Deus pela paz entre os Príncipes Cristãos, e que nisto caia um homem discreto, e que é

⁵⁶⁴ É interessante observar que há uma simetria entre o louvor do morto ilustre e o castigo dos criminosos, feito na forma do degredo, que põe para fora do corpo político, ou do esartejamento, que executa no corpo do criminoso o horror do crime que ele ousou cometer contra a unidade do corpo político do Estado.

⁵⁶⁵ OLIVEIRA. O tempo de Vieira: a sociedade e a cultura de seiscentos, p. 69.

⁵⁶⁶ *CRISIS apologética*.

Discreto de um Capítulo Geral? Ora o certo é, que todos temos horas de burro, como diz Horácio.⁵⁶⁷

As orações panegíricas deveriam ter, portanto, a finalidade de atuar pela paz e preservação da ordem e da harmonia entre os cristãos.

O “crítico” aponta erros já na dedicatória do livro, quando o orador se teria referido à honra da Rainha, desconhecendo que, no caso das mulheres, “o sexo faz distinguir a palavra em duas significações”. Além disso, o orador a tinha comparado a “pessoas particulares”, o que seria totalmente condenável, a não ser que se tratasse de seus ascendentes. O prólogo da oração também é objeto de censura:

No Prólogo vai Vossa Paternidade a unhas, e dentes, contra todos os leitores, como se escrevesse o livro só para si, e não para o público. A uns diz, que não sabem ler, nem escrever; outros, que não sabem *musæ*, e outros maus Pregadores; e se fala comigo, eu me desforço lindamente, porque eu não sei Latim, e menos pregar; mas escrevo melhor a língua Portuguesa, na qual Vossa Paternidade fez, e imprimiu a sua Oração; porque estas palavras: *compreenssão* com dous *ss*, *discursso* com dous *ss*, *munto* com *n*: *rial*, *rialidade*, *milhor*, *peior*, *Herois*, *desempara* com *e*, *socedeo* com *o*, *zavessas* por *avessas*, *hera* com *h* por *era* verbo; e outras barbaridades, que se não podem reduzir a número, não são, de quem pode repreender, ou dar documentos, não podendo atribuir-se culpa à impressão, de que Vossa Paternidade foi o corretor, e em todo o livro se acham os mesmos barbarismos, e só pode desculpar-se, dizendo, que é bom Português, que assim como fala escreve.⁵⁶⁸

A censura prescreve que a desconsideração dos leitores pelo autor do texto é falha grave. Ao invés de tentar conquistar a benevolência dos leitores, através da tópica da modéstia afetada, o orador manifestara total falta de consideração, o que foi prontamente apontado pelo “crítico”, que, além disso, apontou os erros ortográficos e censurou a falta de clareza do orador, que, como pregador, deveria preocupar-se com a compreensão da palavra de Deus:

O ser Vossa Paternidade bom Pregador é dom de Deus; mas o dizer no Prólogo, que só prega, para quem o entende, e para os doutos, e

⁵⁶⁷ *CRISIS apologética*, sem numeração.

⁵⁶⁸ *CRISIS apologética*, sem numeração.

escriturários, é falta de observância do Evangelho, e digna de correção: *Prædicate Evangelium omni creaturæ*.

Por ser o sermão um gênero popular, seria inadequado o excesso de majestade do tema, os conceitos gravíssimos e ricamente ornados, enfim, tudo o que pudesse impedir ou dificultar a compreensão da mensagem do Evangelho.⁵⁶⁹ A peça oratória objeto da ridicularização, embora não fosse um sermão e tivesse sido proferida numa Academia, sofre do mal da falta de clareza: “E finalmente como neste livro são mais os erros, que as palavras, e Vossa Paternidade só escreve, para quem o entende, remeta antes este livro aos Gregos; pois os Portugueses, e Latinos, não o podem ler, nem entender.”

Outra censura feita pelo autor do folheto refere-se à comparação que o orador faz entre a Rainha e a Virgem Maria, tratando esta última “com tanta lhaneza, que vem a exaltar mais a cópia que o Original”, o que evidentemente constituía uma falta de decoro. Em seguida, aponta uma contradição na oração:

Pois que direi de Vossa Paternidade chamar a El-Rei da Prússia Dragão infernal da heregia; e depois de este bom epíteto (que outro respeito merecem as testas Coroadas) o compara a um dos Reis Magos fazendo adoração ao Menino: Há mais desencaixada contradição? De sorte que sendo El-Rei da Prússia sobrinho do de Inglaterra, e irmão em Religião, desejo saber o fino por que há de ser este Anjo pág. 270 e aquele Dragão? O conceito será agudo, mas a meu entender, como a ponta de uma bola.

Essa e outras contradições, os erros gramaticais, a falta de decoro, enfim, tudo o que foi apontado e criticado pelo autor do folheto faz da oração um monstro de desproporção:

E toda a Oração uma cataplasma feita com muito má aplicação das doutrinas, e autoridades para ela; torcendo o Português idioma, para querer dizer o que estava no Latim; e como não vinha a peça sobre a culatra, por força havia de sair monstro um corpo, em que os membros não tinham harmonia, nem igualdade.

O censor sabe que a integração das partes num todo harmônico é ordem, sendo assim, a oração panegírica referida produz um efeito diametralmente oposto a essa harmonia

⁵⁶⁹ Cf. HANSEN. *A sátira e o engenho*, p. 248.

pressuposta: produz algo monstruoso, que deve ser apontado e ridicularizado prontamente através de tom satírico: “Eu também sei elogiar, mas faço-me de manto de seda; e assim não estou para isso: porém sempre lhe quero trazer à memória aquele epigrama dos três RRR Latino, Grego, e Hebreu; que em bom Português diz, que o livro tirados os erros, fica sem nada.”

A sátira também ditou o tom de uma publicação que circulou em Lisboa, entre 1730 e 1731, o *Folheto de Ambas Lisboas*. Trata-se de um periódico de inflexão jocosa que parodia a *Gazeta de Lisboa*. André Belo faz referência a ele, sugerindo que o estudo do aspecto parodístico do texto precisa ser investigado, mas adianta que

as suas notícias ficcionadas poderão ter constituído um contraponto às do periódico da Corte: ausência de noticiário internacional, recurso a tipos sociais satíricos que remetem para a vida urbana e popular de Lisboa, assim como para o mundo das academias. Na *Gazeta*, ao contrário, reinava uma rigorosa restrição social, desenrolando-se a maioria das suas notícias entre a família real e a aristocracia cortesã, por um lado, e os certames acadêmicos, por outro.⁵⁷⁰

Exatamente as academias são o foco dos ataques contidos nos exemplares dos folhetos a serem aqui comentados. O primeiro deles, de número 16, datado de sexta-feira, 6 de abril de 1730,⁵⁷¹ traz o relato do enterro de João Martins, o Gordo, morto em Coimbra. O início do relato é suficiente para mostrar o tom de ridículo que permeia o texto:

Dava princípio a este fúnebre aparato o celebrado Lambedine, traste tão celebrado nas palestras de Coimbra, como conhecido entre as excelências de Lisboa, coberto o seu corpo de uma mantilha de retalhos, servindo o esfrangalhado da vestidura de significativo, e o esfarrapado de sentimento [...], levava pendente do derrengado pescoço para a parte das costas, em meia tampa de barril, esta sentidíssima copla:

Triste de mim, que sem ti
fico das penas o alvo
que sempre abranda as tristezas

⁵⁷⁰ BELO. *As Gazetas e os Livros*, p. 51.

⁵⁷¹ A data na página inicial do folheto está incorreta. O final da publicação traz, acertadamente, o ano de 1731.

companhia nos fracassos.
 Volta.
 Porque dous em companhia
 é mui grande refrigério
 para qualquer agonia.⁵⁷²

Num gênero que deveria tender ao sublime, como são os relatos dos fúnebres espetáculos e da morte dos grandes, “é excesso a falta de majestade do tema: de conceitos gravíssimos e ricamente ornados; de afetos suaves e altivos; de razões sólidas e convincentes; de hipérboles, metáforas e alegorias; de períodos arredondados, perfeitos.”⁵⁷³ Propositamente, o estilo de gênero baixo usado no *Folheto* demonstra que o elogio é indevido, uma vez que o tipo retratado no relato é um homem do povo. Pelo riso repõe-se a hierarquia e se desautorizam aqueles que anseiam por uma glória descabida.

O *Folheto* de número 17, datado de 13 de abril de 1731, traz a “Primeira Parte do Larido Joco-Fúnebre na falta do Senhor Francisco de Chelas, Censor da Academia Fleumática”, recitado pelo Mestre de Retórica da mesma Academia, Bartolomeu de Vide. O discurso é uma paródia das orações fúnebres coetâneas. Traz como conceito predicável: “*Franciscus Chichelarum mortus est, vel suit.*” O orador, após “acreditar” a própria dor, faz as honras do morto:

Foi este grande Herói Censor da Academia Fleumática, e censurado da Academia Colérica. Foi tolo de toda conta, basbaque de maior nota: *Simplicium leges* de atèqui [*sic*] peras, nosso companheiro, nosso camarada, nosso adjunto, nosso Colega, nosso Aluno, nosso Acadêmico, e finalmente nosso, nosso, nosso, nosso, e todo finalmente nosso, entende-se da Academia.⁵⁷⁴

Lembremos aqui como os oradores fúnebres procuravam em seus discursos recrudescer a dor, “sentir o morto”, e afirmar a idéia de que a morte atinge a todos, para

⁵⁷² FORMA do funesto enterro do memorável João Martins o Gordo. *Folheto de ambas Lisboas*, 6 de abril de 1730.

⁵⁷³ HANSEN. *A sátira e o engenho*, p. 248.

⁵⁷⁴ *LARIDO Joco-Fúnebre na falta do Senhor Francisco de Chelas*, sem numeração.

percebermos como esse expediente é ridicularizado no *Folheto*. Em seguida, o orador divide a matéria em partes:

Para tirarmos assunto para esta Oração, dividiremos o texto em duas partes: desta sorte: *Franciscus mortus est*, esta será uma parte; *Chichellarum vel suit*, será a outra. Suponde, que é o texto uma cabeleira de bandas, e que pondo eu a tal cabeleira, ponho uma banda para aqui, e outra para ali. Mais claro, suponde, que é o texto uns alforjes de duas pernas, e que um caminheiro, que leva os alforjes, lança uma perna para diante, e outra para trás: *Franciscus mortus est*, é uma banda, ou uma perna; *Chichellarum vel suit* é outra perna, ou outra banda; e tudo junto é *Franciscus chichellarum mortus est, vel suit*.

A divisão em partes, que possibilitava a análise do conceito predicável, é aqui ridicularizada. A “anatomia” do conceito tem efeito cômico, pois a vulgaridade do homenageado não fornece suficiente matéria para o elogio.

O discurso é composto de dois alaridos: um é o da Academia, na falta de seu aluno, e o outro é do Vale de Chelas, “na perda de seu compatriota”. O alarido da Academia começa pelo pranto, “não só chorando com lágrimas, porque assim choram só os olhos, mas chorando toda, tamanha ela é, porque chora desde o bico do pé, até a cabeça.” Faz menção também das razões de alegria que acompanham a tristeza pela morte:

Chora por um olho, morrer o seu Francisco: *Franciscus mortus est*, ri pelo outro, viver a sua fama: *Fama non moritur*. Chora por um olho uma grande desgraça: *magna quantitate*, ri pelo outro a maior ventura: *Venturam ad stuporem*. Chora por um olho ver um Sindeiro parado: *Ter circum astantem lavos equitavit in orbis*. Ri pelo outro ver um jumento voando: *Fama malum, quo non aliud velocius ullum*.⁵⁷⁵

O sátiro retoma uma tópica das orações fúnebres, a inversão do sofrimento em alegria, mas torna ridículo o procedimento, pois o efeito produzido no discurso revela desproporção e produz o monstruoso vôo de um jumento.

⁵⁷⁵ LARIDO Joco-Fúnebre na falta do Senhor Francisco de Chelas, sem numeração.

Ao longo do discurso, várias quadras de autoria dos acadêmicos vão sendo descritas, como a que se segue:

O Manuel Coxo de São Domingos, banhado em lágrimas, gritava:

Nesta desgraça tão grande
de morrer este monstrengo,
quero ser nos olhos coxo,
como sou nas pernas cego.

Enquanto os relatos dos fúnebres espetáculos dos grandes faziam-se geralmente acompanhar por poemas líricos, na forma de sonetos, romances, canções, écloas, etc., sempre de tom elevado ou sublime, motivado pela grandiosidade do tema, na sátira a quadrinha popular evidencia o ridículo da homenagem descabida. Além disso, o monstro criado nos versos propõe, por inversão, a necessidade da harmonia entre as partes do corpo.

A segunda parte do “Larido Joco-Fúnebre” saiu no dia 20 de abril de 1731.

O orador começa o discurso justificando-se com Virgílio:

Faz o segundo larido com o seu pranto o Vale de Chelas, na falta do Senhor Francisco de Chelas seu paisano; e faz muito bem o Vale em fazer o seu larido chorando, porque se o tolo de Virgílio disse, que se riam os prados, *prata rident*, porque não direi eu, que os Vales choram, *Vale plotant?*

O discurso continua com o Mestre de Retórica mostrando como choravam as couves, as chicórias, as alfaces, etc. Depois exhibe seus dons poéticos, relacionando dezenas de figuras de linguagem e terminando com um soneto de gênero cômico, com rimas jocosas, que funciona como epitáfio:

Aqui jaz um Basbaque tão bizarro,
Que vivendo do mundo no desterro,
Mostrar a todos quis que era de ferro,
Mas a Parca mostrou que era de *barro*.

A Fama fala dele sem catarro,
Pois vai no Mundo dando um grande *berro*,
Preparado lhe pôs para o enterro,
Famoso Mausoléu dentro num carro.

De muito porcos porcos foi o *birro*
 De muito limpos limpos foi o *borro*,
 E de um casmurro seu Sotacasmurro.

E disse (na garganta já com cirro)
 Seja meu Epitáfio já que morro:
 Sou barro, berro, birro, borro, e burro.

O *Folheto* de número 30, impresso em 1731, traz, além da notícia da morte do Careca das Cozinhas, uma oração fúnebre proferida pelo chamado *Vox Populi*, Mestre de Conceitos da Academia Fleumática, o qual afirma que

depois que Lisboa lhe viu o cadáver na trafaria do esquecimento, ou se secaram os tinteiros dos Poetas, ou apodreceram os poedouros aos Oradores, ou se goraram os entendimentos aos apaixonados; e elegeu a Academia a minha insuficiência para que a *Vox Populi*, que foi no sentimento Retórica tartamuda, seja nos elogios ignorância espivitada.

À voz do povo não eram adequados os elogios fúnebres. Como vimos, o terceiro estado nem cabia dentro das igrejas no momento das celebrações por ocasião da morte dos grandes. Dele o que se esperava era o reconhecimento do valor dos homenageados pelos sermões e orações fúnebres. Esperava-se, ainda, o sentimento compartilhado da perda, a aceitação de sua posição inferior na sociedade e a crença na necessidade da manutenção da paz e do sossego para a glória de Deus e para a manutenção do bem comum. Ao ridicularizar os elogios fúnebres, a sátira corrige o abuso do gênero, mas, ao fazê-lo, propõe o seu bom uso na reafirmação da hierarquia social.

Conclusão

Nesta tese procedemos ao estudo de sermões e orações fúnebres proferidos na Bahia do século XVII, procurando articular essa prática discursiva à organização de conjunto da sociedade de que ela fez parte. Para isso foram necessários dois movimentos: por um lado, procurar a especificidade e as regras do gênero, com o objetivo de expor a sua forma de construção e o seu funcionamento; por outro, confrontar a parenética fúnebre com outros gêneros discursivos da época para, no cruzamento dos vários discursos, esboçar uma imagem daquela sociedade e, nela, o lugar conferido pelos coetâneos ao sermonário fúnebre. Com isso, acreditamos ter escapado do risco do anacronismo e da consideração de que categorias particulares do pensamento de nossa época sejam universais e atemporais.

Procuramos abordar os sermões e orações fúnebres a partir de uma pergunta sobre o mundo que esses textos propõem. Diante disso, consideramos que a investigação realizada poderá contribuir para a compreensão da mentalidade dos coloniais no contexto estudado, o que poderá ser de alguma ajuda aos historiadores da América Portuguesa. Adriana Romeiro afirma a

necessidade de se ampliar os limites do conceito de colonialismo, concebendo-o também como imaginário, isto é, como sistema de representações e símbolos que legitimam eficazmente a sociedade colonial, moldando-a e conferindo-lhe significado. E não há como falar em imaginário sem recorrer ao plural, ou seja, ao jogo de estratégias e práticas postas em ação pelos imaginários concorrentes.⁵⁷⁶

A perspectiva da existência de imaginários concorrentes na Colônia nos levou a considerar que este trabalho não poderia ser realizado sem a utilização de outros documentos que não fossem exclusivamente sermões e orações fúnebres. O interesse

⁵⁷⁶ ROMEIRO. *Um visionário na corte de D. João V*, p. 226.

pelas relações estabelecidas entre vários gêneros de discurso, que pode parecer estranho aos críticos literários, parece-nos fundamental para um estudo histórico da literatura.

Ao longo da tese, demonstramos que ouvir sermões, na Bahia do século XVII, era cumprir uma obrigação prevista pelo Concílio de Trento. Naquele tempo, o sermão era uma forma de oração, o que lhe dava um caráter litúrgico. Além disso, ele constituía um tipo autorizado de exegese bíblica, mediada pelos Padres da Igreja, pela *traditio* e pelo próprio sermônista. Por outro lado, os sermões veiculavam modelos de comportamento ditados pela moral católica. Lê-los era uma estratégia para reter seus ensinamentos. Os sermões tinham, assim, um potencial de persuasão e divulgação de um tipo de conhecimento conservador, amparado numa retórica que veiculava saberes autorizados e pretendia convencer os ouvintes e leitores a adotarem comportamentos adequados à moral cristã, os quais garantiriam a manutenção da ordem social e preparariam o Império de Cristo. No caso específico dos sermões e orações fúnebres, vimos que eles misturam elementos dos *epitáphioi* atenienses e da *laudatio funebris* romana, apresentando um caráter público e publicitário simultaneamente.

Procuramos demonstrar que a imagem do Império construída pelos sermões e orações fúnebres da América Portuguesa é apaziguadora. Ela representa os membros do corpo místico do Estado em harmonia, devida à plena aplicação da justiça e das mercês reais. Esse gênero discursivo encobre os inúmeros conflitos e a violência quase rotineira da Colônia. No momento de seu proferimento, durante as exéquias dos grandes – quando todo um aparato cênico era composto por panos pretos e roxos, caveiras, ossos, etc, misturados ao incenso e, muitas vezes, por poemas fúnebres que cobriam as paredes das igrejas –, os sermões e orações fúnebres repunham a hierarquia, celebrando a vida exemplar, a boa morte e a eternidade venturosa do homenageado a ser vivida

plenamente no Paraíso, o que contrastava com o teatro do medo que se desenrolava em torno dos ouvintes e do qual eles eram também atores.

Os sermões e orações fúnebres, ao homenagear prelados, nobres e autoridades coloniais, criam uma imagem idealizada da Colônia, exaltando o Império português e postulando sua continuidade. Uma grande distância, entretanto, existe entre o Estado representado nesse gênero discursivo e o que o que pode ser perspectivado através das inúmeras cartas, petições, consultas do Conselho Ultramarino e outros documentos apresentados nesta tese.

Trabalhar com uma fonte autorizada como são os sermões e orações fúnebres é correr o risco de produzir um trabalho histórico que pareça tautológico, ao apresentar a conclusão de que os objetos culturais estudados são uma representação “barroca” da ordem. Acreditamos ter escapado dessa tautologia por termos trabalhado com outros tipos de documentos, o que possibilitou que ressaltássemos o caráter conflituoso da vida na Bahia do século XVII. Como cremos ter demonstrado, a vida na Colônia era bastante complexa e comportava inúmeras situações de conflito e de subversão da ordem social. Nesse contexto, o púlpito, por vezes, não atuou como fator de coesão social, como procuramos comprovar.

Fazer um trabalho de história da literatura supõe, a nosso ver, uma reflexão sobre a maneira como a história se ancora no presente. Isso nos alerta para a necessária adoção de uma postura crítica diante do nosso objeto de estudo e do mundo que o constituiu, ao mesmo tempo em que foi constituído por ele. Huizinga nos adverte: “Não há tendência mais perigosa do que a de representar o passado como se fosse um todo racional, ditado por interesses claramente definidos.”⁵⁷⁷ Esperamos que o quadro da Bahia do século XVII vislumbrado a partir desta tese evidencie a complexidade da vida

⁵⁷⁷ HUIZINGA. *O declínio da Idade Média*, p. 97.

colonial e instigue o interesse por estudá-la de forma mais aprofundada, inclusive através de outros gêneros discursivos. Esse exercício de tentativa de compreensão do passado, sem dúvida, poderá nos ajudar a entender melhor o presente de nosso próprio tempo. Não por ser igual, mas exatamente por ser diferente.

Fontes e bibliografia

1. Fontes manuscritas

Fundos consultados

Arquivo Histórico Ultramarino

Fundo Bahia Avulsos

Documentos do catálogo de Luíza da Fonseca

Arquivo Nacional Torre do Tombo

Cartório Jesuítico

Papéis do Brasil

Manuscritos da Livraria

Biblioteca da Ajuda

Documentos do Inventário dos manuscritos da Biblioteca da Ajuda referentes à América do Sul

Biblioteca Nacional de Lisboa

Manuscrito 362 do Fundo Geral da Biblioteca Nacional

2. Fontes impressas

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1982.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Casa da Moeda, 1998.

BARCELOS, Boaventura de. *Teoremas predicaveis, ou especulações por arte predicativa políticas, panegíricas, e morais*. Primeira parte. Coimbra: Officina de Luís Seco Ferreira, 1745.

BARROS, João Borges de. *Relação Panegírica das honras funerais às memórias do muito alto, e muito poderoso Senhor Rei Fidelíssimo D. João V*. Lisboa: Régia Officina Silviana e Academia Real, 1753.

_____. *Relação sumária dos fúnebres obséquios, que se fizeram na Cidade da Bahia, Corte da América Portuguesa, às memórias do Reverendíssimo Senhor Manuel de Matos Botelho*. Lisboa: Régia Officina Silviana e Academia Real, 1745.

BERNARDES, Manuel. *Os últimos fins do homem, salvação, e condenação eterna*. Lisboa Ocidental: Officina de José Antônio da Silva, 1728.

BLUTEAU, Rafael. *Vocabulário português e latino*. Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712.

_____. Licença. In: FIGUEIREDO, Manuel de. *Oração fúnebre nas exéquias a D. Nuno Álvares Pereira de Melo*. Lisboa: Oficina de Bernardo da Costa de Carvalho, 1727. Páginas iniciais não numeradas.

CALMON, João. *Sermão nas exéquias da Excelentíssima Senhora D. Leonor Josepha de Vilhena*. Lisboa: Oficina de A. P. Galram, 1721.

CAMINHA, Pero Vaz de. *Carta a el-rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1974.

CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e da gente do Brasil*. Transcrição do texto, introdução e notas por Ana Maria de Azevedo. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

CARVALHO, Guilherme José de. *Retórica sagrada ou arte de pregar [...] do grande Padre Antônio Vieira...* Lisboa: Oficina de Luiz José Correa Lemos, 1745.

CASTRO, Estevão. *Breve aparelho e modo fácil para ajudar a bem morrer um cristão*. Lisboa: Oficina de Manuel Fernandes da Costa, 1732.

CENÁCULO, Manuel do. *Memórias históricas do ministério do púlpito*. Lisboa: Régia Oficina Tipográfica, 1776.

CERTIDÃO, do que passou Isaac Eliot, com o R. P. Luiz Bautista [sic] no dia da sua morte. Lisboa Ocidental: Oficina da Música, 1733.

CRAVEIRO, Lourenço. *Academia marial e sermão*. Lisboa: Oficina de Domingos Carneiro, 1677.

CRISIS apologética, que fez a uma oração tamanha [...] fez quem mais não entendia. Recitada na sala do casamento da Lagarto da Penha com a Senhora Dona Cobra da Nau de Macau no dia de suas bodas. pelo Guloso das Sortes. Impressa no Monte Apenino [18-?].

DEUS [BULHÕES], Manuel da Madre de. *Sermão fúnebre nas exéquias do senhor Roque da Costa Barreto ...* Lisboa: Oficina de Manuel Lopes Ferreira. 1699.

ENCARNAÇÃO, Alexandre de. *Sermão fúnebre, e alegre, primaveras da vida, e da morte*. Lisboa: Oficina de Domingos Gonçalves, 1752.

FOLHETO DE AMBAS LISBOAS. Lisboa Ocidental: n. 3, 8 de setembro de 1730.

_____. Lisboa Ocidental: n. 16, 6 de abril de 1730 [sic]. (Na última página do *Folheto* vem impresso corretamente o ano de 1731.),

_____. Lisboa Ocidental: n. 17, 13 de abril de 1731.

_____. Lisboa Ocidental: n. 18, 30 de abril de 1718.

FORMA do funesto enterro do memorável João Martins o Gordo. *FOLHETO DE AMBAS LISBOAS*, n. 16, 6 de abril de 1730.

FRANCA, Leonel. *O método pedagógico dos jesuítas. O "Ratio Studiorum": introdução e tradução*. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

GOUVEA, Caetano de. [Licença] do Paço. In: BARROS, João Borges de. *Relação sumária dos fúnebres obséquios, que se fizeram na Cidade da Bahia, Corte da América Portuguesa, às memórias do Reverendíssimo Senhor Manuel de Matos Botelho*. Lisboa: Régia Oficina Silviana e Academia Real, 1745. Páginas iniciais não numeradas.

GRANADA, Luís de. *Manual de diversas oraciones y spirituales exercicios, compuesto por el R. P. Luyz de Granada, Provincial de la orden de S. Domingos en la provincia de Portugal. Anadiose una breve ysumaria institucion, para los que comiençã a servir a Dios, mayormente en las religiones, por el mismo Autor*. Lisboa: João Blávio, 1559.

_____. *Los seis libros de la Retorica Ecclesiastica, o de la manera de predicar*. In: *Obras del V. P. M. Fr. Luis de Granada*. Madrid: Imprenta e Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1852.

GUERREIRO, Bartolomeu. *Gloriosa coroa d'esforçados Religiosos da Companhia de Jesus mortos pela fé católica nas conquistas dos Reinos da Coroa de Portugal...* Lisboa: [s.n.]1642.

GUSMÃO, Alexandre de. *Sermão que pregou na Catedral da Bahia de Todos os Santos [...] nas exéquias do Ilustríssimo Senhor D. Frei João da Madre de Deus*. Lisboa: Oficina de Miguel Menescal, 1686.

LARIDO Joco-fúnebre na falta do Senhor Francisco de Chelas. In: *FOLHETO DE AMBAS LISBOAS*. Lisboa Ocidental: n. 17, 13 de abril de 1731 [primeira parte] e n. 18, 30 de abril de 1718 [segunda parte].

LAS CASAS, Bartolomé. *Brevíssima relação da destruição da Índias*. Trad. Júlio Henriques. 2. ed. Lisboa: Antígona, 1997.

LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1954.

LIGORIO, Santo Afonso de. *Preparação para a morte ou considerações sobre as verdades eternas úteis a todos os fiéis para a meditação e aos sacerdotes para a prédica*. 3. ed. Lisboa: Livraria de Antônio Maria Pereira [18-?].

MATOS, Eusébio. *Sermões do Fr. Eusébio de Matos, religioso de Nossa Senhora do Carmo da Província do Brasil*. Lisboa: Na Oficina de Miguel Deslandes, 1694.

_____. *Oração fúnebre*. Lisboa Ocidental: Na Oficina de Miguel Rodrigues, 1735.

MATOS, Francisco de. *Dor sem lenitivos dividida em seis discursos concionatórios*. Lisboa: Oficina de Valentim da Costa Deslandes, 1703.

MATOS, Gregório de. *Crônica do viver baiano seiscentista*. Cidade da Bahia: Janaína, 1968.

NATIVIDADE, Jorge da. *Centurias predicáveis dos evangelhos...* Coimbra: Oficina de José Ferreira, 1698.

NÓBREGA, Manuel da. Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Lisboa. In: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1954.

PEREIRA, Francisco. [Dedicatória] In: GUSMÃO, Alexandre de. *Sermão que pregou na Catedral da Bahia de Todos os Santos [...] nas exéquias do Ilustríssimo Senhor D. Frei João da Madre de Deus*. Lisboa: Oficina de Miguel Menescal, 1686.

PITA, Sebastião da Rocha. *Breve compêndio e narração do fúnebre espetáculo, que na insigne cidade da Bahia, cabeça da América Portuguesa, se viu na morte de El Rei D. Pedro II, de gloriosa memória...* Lisboa: Oficina de Valentim da Costa Deslandes, 1709.

PRAGMÁTICA sanção ou lei estabelecida por ordem da razão, contra as parvices dos homens. Amsterdam: Chez Jeanne Roger, 1735.

RAMOS, Domingos 1653-1728. *Sermão nas exéquias da Rainha N. S. D. Maria sofia Isabel, celebradas na catedral metropolitana da cidade da Bahia aos 31 de Março de 1700*. Lisboa: Bernardo da Costa de Carvalho, 1702.

RELAÇÃO da enfermidade, últimas ações, morte e sepultura do Muito Alto, e Poderoso Rei, e Senhor D. João V. Lisboa: Oficina de Ignácio Rodrigues, 1750.

RE[S]POSTA a uma pessoa que pedia se escrevesse a vida do Santo Príncipe Dom Teodósio. Lisboa: Oficina Craesbeekiana, 1653.

SÁ, Antônio de. *Oração fúnebre nas exéquias da Sereníssima Rainha de Portugal*. Lisboa Ocidental: Oficina de Miguel Rodrigues, 1735.

SANTA MARIA, Frei João de. [Dedicatória] Ao Reverendíssimo Padre Frei João Teixoo de Vilalobos. In: MATOS, Eusébio de. *Sermões do Fr. Eusébio de Matos, religioso de Nossa Senhora do Carmo da Província do Brasil*. Lisboa: Na Oficina de Miguel Deslandes, 1694. Páginas iniciais não numeradas.

SANTO AGOSTINHO. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2002.

SERPA, José de Oliveira. Soneto. In: BARROS, João Borges de. *Relação Panegírica das Honras Funerais às Memórias do Muito Alto, e Muito Poderoso Senhor Rei Fidelíssimo D. João V*. Lisboa: Régia Oficina Silviana e Academia Real, 1753. Páginas iniciais não numeradas.

SIQUEIRA, João de Nossa Senhora da Porta (trad.). *Voz de Jesus Cristo, pela boca dos Párocos e dos Pais de Famílias*. Porto: Oficina da Viúva Mallen Filhos, e Companhia, 1794.

SOARES, Cipriano. *Arte de retórica*. Trad. Silvério Augusto Benedito. Parte integrante da dissertação de mestrado em literaturas clássicas – Área de Literatura Latina, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade Clássica de Lisboa, em 1995. (mimeog.)

SOUSA, Gaspar de. *Tesouro dos pregadores*. Lisboa: Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1765.

TAUNAY, Affonso d'E. Na Bahia colonial: 1610-1764. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Tomo 90, vol. 144, 1921. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1924.

VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1977.

VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Tipografia 2 de Dezembro, 1853.

VIEIRA, Antônio. *Sermões*. Porto: Lello & Irmão, 1951.

_____. *Ânuo da Província do Brasil*. In: AZEVEDO, J. Lúcio. *Cartas do Padre António Vieira*. Tomo primeiro. Lisboa: Imprensa Nacional, 1970. p. 1-72.

_____. *A arte de morrer*. Org. e apres. de Alcir Pécora. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

_____. *Visita*. In: NEVES, Luís Filipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997. p. 387-400

_____. *Voto sobre as dúvidas dos dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios*. In: NEVES. *Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*.

_____. *As lágrimas de Heráclito*. São Paulo: Ed. 34, 2001.

3. Bibliografia

ABREU, Luís Machado. *Paixão e argumentação na oratória da Padre António Vieira*. In: TERCEIRO CENTENÁRIO DA MORTE DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA. CONGRESSO INTERNACIONAL, 1998, Braga, *Actas*. Braga: UCP, Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999. vol. III, p. 1696-1705.

ABREU, Márcia (Org.). *Leitura, história e história da leitura*. Campinas: Mercado das Letras/ Associação de Leitura do Brasil; São Paulo: Fapesp, 2000.

_____. Da maneira correta de ler: leituras das belas letras no Brasil colonial. In: ____ (Org.). *Leitura, história e história da leitura*. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2000. p. 213-233.

____ e SCHAPOCHNIK, Nelson (Org.). *Cultura letrada no Brasil: objetos e práticas*. Campinas: Mercado das Letras/ Associação de Leitura do Brasil; São Paulo: Fapesp, 2005.

ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel. *Hermenêutica retórica: da Retórica antiga à nova hermenêutica literária*. Lisboa: Alcalá/Livraria Espanhola, 2004.

ALGRANTI, Leila Mezan. Famílias e vida doméstica. In: SOUZA, Laura de Mello e. *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras: 1997. p. 83-154.

ALMEIDA, Fortunatto de. *História da Igreja em Portugal*. Ed. preparada e dirigida por Damião Peres. Porto: Civilização Editora, 1968. vol. 2, p. 433-569.

ALMEIDA, Palmira Morais Rocha de. *Dicionário de autores no Brasil colonial*. Lisboa: Colibri, 2003.

ÁLVAREZ-URÍA, Fernando. Conquistadores e confessores: violência física e violência simbólica na conquista da América. Posfácio. In: LAS CASAS, Bartolomé. *Brevíssima relação da destruição da Índias*. Trad. Júlio Henriques. 2ed. Lisboa: Antígona, 1997.

ARIÈS, Philippe. *Sobre a história da morte no Ocidente desde a Idade Média*. 2ed. Trad. Pedro Jordão. Lisboa: Teorema, 1989.

_____. *História da morte no Ocidente*. Trad. Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Edusp, 2004.

AUERBACH, Erich. *Figura*. São Paulo: Ática, 1997.

AZEVEDO, João Lúcio de. A oratória sagrada. In: SAMPAIO, Albino Forjaz de. *História da Literatura Portuguesa ilustrada*. vol. 3°. Lisboa: Bertrand [19--].

BARCELOS, José Carlos. Hermenêutica bíblica: de Ludolfo da Saxónia a António Vieira. In: TERCEIRO CENTENÁRIO DA MORTE DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA. CONGRESSO INTERNACIONAL, 1998, Braga, *Actas*. Braga: UCP, Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999. vol. II, p. 1181-1194.

BELCHIOR, Maria de Lourdes. *Os homens e os livros: séculos XVI e XVII*. Lisboa: Editorial Verbo, 1971.

_____. A oratória sacra em Portugal no século XVII segundo o manuscrito 362 da Biblioteca Nacional de Lisboa. In: *Os homens e os livros: séculos XVI e XVII*. Lisboa: Editorial Verbo, 1971.

BELLINI, Lúcia. Os jesuítas e as populações colonias: uma abordagem das interações entre tradições culturais no mundo luso-brasileiro, 1500-1600. In: TERCEIRO CENTENÁRIO DA MORTE DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA. CONGRESSO INTERNACIONAL, 1998, Braga, *Actas*. Braga: UCP, Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999. vol. I, p. 281-295.

BELO, André. *As gazetas e os livros: a Gazeta de Lisboa e a vulgarização do impresso (1715-1760)*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2001.

BELTRÁN, Miguel Ángel Núñez. *La oratoria sagrada de la época del barroco: Doctrina, cultura e actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*. Sevilla: Universidad de Sevilla, Fundación Focus-Abengoa, 2000.

BETHENCOURT, Francisco. A igreja. In: MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal*. vol. 3. No alvorecer da modernidade (1480-1620). Coord. Joaquim Romero Magalhães. Lisboa: Editorial Estampa [19--].

BILLACOIS, François. Flamejamento barroco e brasas clássicas. *A honra – Imagem de si: um ideal equívoco*. Trad. Cascais Franco. Lisboa: Difel [19--]. p.75-87.

BOSI, Alfredo. Por um historicismo renovado: reflexo e reflexão na história literária. *Teresa revista de Literatura Brasileira*, n. 1, 2000, São Paulo, p. 9-47.

BOXER, C. R. *O império colonial português*. Lisboa: Edições 70, 1969. (Textos de cultura portuguesa)

_____. *A igreja e a expansão ibérica (1440-1770)* Trad. Maria de Lucena Barros e Sá Contreiras. Lisboa: Edições 70, 1989.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. *Cultura, religião e cotidiano – Portugal (século XVIII)*. Lisboa: Hugin, 2005.

CALDAS AULETE. *Dicionário contemporâneo da língua portuguesa*. 2 ed. Rio de Janeiro: Delta AS, 1964

CARDIM, Pedro. Amor e amizade na cultura política dos séculos XVI e XVII. *Lusitania Sacra*, Lisboa, 2ª série, tomo XI, p. 21-57, 1999.

CARVALHO, José Adriano de Freitas (Dir.) *Bibliografia cronológica da literatura de espiritualidade em Portugal. 1500-1700*. Faculdade de Letras UP. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1988.

CASTRO, Aníbal Pinto de. *Retórica e teorização literária em Portugal*. Coimbra: Centro de Estudos Românicos, 1973.

_____. A recepção de Vieira na cultura portuguesa. TERCEIRO CENTENÁRIO DA MORTE DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA. CONGRESSO INTERNACIONAL, 1998, Braga, *Actas*. Braga: UCP, Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999. vol. I, p. p. 213-229.

CHARTIER, Roger. *A ordem dos livros*. Trad. Mary del Priore. Brasília: Editora UnB, 1999.

____ (Coord.). *As utilizações do objeto impresso*. Trad. Ida Boa Vida. Algés: Difel, 1998.

CHÂTELLIER, Louis. *A religião dos pobres: as fontes do cristianismo moderno séc.XVI-XIX*. Trad. Teresa Antunes Cardoso. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

COELHO, Jacinto do Prado (Dir.). *Dicionário de literatura portuguesa, brasileira e galega*. 3. ed. Porto: Figueirinha, 1984.

COHEN, Thomas. Antônio Vieira na Bahia, 1688-1691: as Exhortações pregadas no colégio da Companhia de Jesus. TERCEIRO CENTENÁRIO DA MORTE DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA. CONGRESSO INTERNACIONAL, 1998, Braga, *Actas*. Braga: UCP, Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999. vol. II, p. 1037-1050.

CUNHA, Mafalda Ferin. *Persuasão e deleite na Nova Floresta do Padre Manuel Bernardes*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2002.

DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. Trad. Álvaro Lorencini. Bauru: Edusc, 2003. 2v.

DEPARTAMENTO EDITORIAL DAS EDIÇÕES MELHORAMENTOS (Org.). *Novo Dicionário de História do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1971.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. 6. ed. São Paulo: Edusp/Fundação para o Desenvolvimento da Educação, 1999.

FERRO, João Pedro. A epistolografia no quotidiano dos missionários jesuítas nos séculos XVI e XVII. *Lusitania Sacra*, Lisboa, 2ª série, tomoV, 1993, p. 137-158.

FEBVRE, Lucien. O homem, a lenda e a obra; sobre Rabelais: ignorâncias fundamentais. In: _____. *Olhares sobre a história*. Trad. Fernando Tomaz. Porto: Edições Asa, 1996. p. 9-28.

_____. Literatura e vida social. De Lanson a Daniel Mornet: uma renúncia? In: _____. *Olhares sobre a história*. Tradução: Fernando Tomaz. Porto: Edições Asa, 1996. p. 29-36.

FONSÊCA, Humberto José. *Vida e morte na Bahia colonial: sociabilidades festivas e rituais fúnebres (1640-1760)*. 2006. 365f. (Doutorado em História Social da Cultura) – Faculdade de Ciências Humanas, UFMG, Belo Horizonte, 2006.

FREIRE, Laudelino. *Grande e novíssimo dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954.

GALVÃO, Ramiz. O púlpito no Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Tomo 92, vol. 146, 1922. p. 9-160.

GARAVELLI, Bice Mortara. *Manual de Retórica*. 3. ed. Trad. Maria José Vega. Madri: Catedra, 1988.

GOMES, Maria Eugênia Reis. *Contribuição para o estudo da festa no Antigo Regime*. Lisboa: Instituto Português de Ensino à Distância, 1985. (Coleção Temas de Cultura Portuguesa)

GRAMMONT, Guiomar de. Novíssimos, vanitas e engano: alegoria e teatralização nos Sermões de Quarta-Feira de Cinzas do Padre Antônio Vieira. TERCEIRO CENTENÁRIO DA MORTE DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA. CONGRESSO INTERNACIONAL, 1998, Braga, *Actas*. Braga: UCP, Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999. vol. III, p. 1589-1607.

HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria de Estado da Cultura, 1989.

_____. Vieira: tempo, alegoria e história. *Brotéria*, Lisboa, vol.145, n. 4/5, p. 541-556, out./nov. 1997.

_____. Vieira e o Brasil. TERCEIRO CENTENÁRIO DA MORTE DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA. CONGRESSO INTERNACIONAL, 1998, Braga, *Actas*. Braga: UCP, Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999. vol. I, p. 199-211.

_____. Leituras coloniais. In: ABREU, Márcia (Org.). *Leitura, história e história da leitura*. Campinas: Mercado das Letras, 1999.

_____. Barroco, neobarroco e outras ruínas. *Teresa revista de Literatura Brasileira*, n. 2, 2001, São Paulo, p. 10-66.

_____. O profeta do Quinto Império. *Brasil História*, São Paulo, Ano 1, n. 1, março, 2007, p. 80-85.

_____. *Ratio Studiorum* e política católica ibérica no século XVII. (Texto enviado por meio eletrônico pelo próprio autor.)

_____. A civilização pela palavra. (Texto enviado por meio eletrônico pelo próprio autor.)

HATHERLY, Ana. Casuística amorosa, disfarce e *travesti* na “Apologia a favor do R. P. Antônio Vieira”. TERCEIRO CENTENÁRIO DA MORTE DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA. CONGRESSO INTERNACIONAL, 1998, Braga, *Actas*. Braga: UCP, Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999. vol. II, p. 1069-1085.

HESPANHA, Antônio Manuel. A igreja. In: MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal*. vol. 4 (Coord. Antônio Manuel Hespanha). O Antigo Regime. Lisboa: Editorial Estampa [19--]. p. 286-301.

HOORNAERT, Eduardo et al. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: ____ *et al. História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Primeira época. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 19-152.

HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. Trad. Augusto Abelaira. Lisboa: Ulisséa, 1996.

KANTOROWICZ, Ernest H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KENNY, Anthony. *História concisa da Filosofia Ocidental*. Trad. Desidério Murcho *et al.* Lisboa: Temas e Debates – Atividades Editoriais Ltda, 1999.

JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Trad. Teresa Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, 2002.

JANCSÓ, Istvan e KANTOR, Íris (Org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec, 2001.

LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de retórica literária*. 5ed. Lisboa: Gulbenkian, 2004.

LE GOFF, Jacques. A história nova. In: ROMANO, Ruggiero (Dir.). *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 1984. p. 25-59.

_____. Documento/Monumento. In: ROMANO, Ruggiero (Dir.). *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 1984. p.35-106.

LOPES, Hélio. Oratória sacra no Brasil. In: _____. *Letras de Minas e outros ensaios*. São Paulo: Edusp, 1997. p. 423-443.

LOPES, António. A educação em Portugal de D. João III à expulsão dos jesuítas em 1759. Lisboa, *Lusitania Sacra*, Lisboa, 2ª série, tomo V, 1993, p.13-41.

LORAUX, Nicole. *Invenção de Atenas*. Trad. Lílian Valle. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994. (Coleção Trans)

MARQUES, Armando de Jesus. *A escola católica em Portugal*. Braga: Cenáculo, 1953.

MARQUES, João Francisco. A palavra e o livro. In: MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal*. vol. 4. (Coord. António Manuel Hespanha). O Antigo Regime. Lisboa: Editorial Estampa [19--]. p. 377-447.

_____. *A parenética portuguesa e a Restauração 1640-1668: a revolta e a mentalidade*. Porto: Centro de História da Universidade do Porto, 1989.

_____. A parénesis patriótica de Vieira no Brasil filipino e primórdios da Restauração. *Brotéria*, Lisboa, vol.145, out./nov., 1997, p. 273-301.

_____. Oratória sacra ou parenética. In: AZEVEDO, Carlos Moreira de (Dir.). *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Centro de Estudos de História religiosa da Universidade Católica Portuguesa. Porto: Círculo de Leitores, 2000.

MARQUILHAS, Rita. *A faculdade das letras: leitura e escrita em Portugal no século XVII*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000.

MENDES, Margarida Vieira. *A oratória barroca de Vieira*. Lisboa: Editorial Caminho, 1989.

MEYER, Michel; CARRILHO, Manuel Maria e TIMMERMANS, Benoit. *História da Retórica*. Trad. Maria Manuel Berjano. Lisboa: Temas e Debates – Atividades Editoriais, 2002.

MINOIS, Georges. *O Diabo: origem e evolução histórica*. Trad. Augusto Joaquim. Lisboa: Terramar, 2003.

MONTEIRO, John. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. 4 tomos. São Paulo: Loyola, 2001.

MORÁN, Manuel; ANDRÉS-GALLEGA, José. O pregador. In: VILLARI, Rosário (Dir.). *O homem barroco*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1994.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o Calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e. *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 155-220.

MUCHEMBLED, Robert *et al.* Os humildes também. In: *A honra – Imagem de si: um ideal equívoco*. Trad. Cascais Franco. Lisboa: Difel [19--]. p. 67-74.

MUHANA, Adma. Quando não se escreve o que se fala. *Brotéria*, Lisboa, vol.145, n. 4/5, p. 393-411, out./nov. 1997.

NEVES, Guilherme Pereira das. Desobriga. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Dicionário da História da Colonização portuguesa no Brasil*. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1994.

NEVES, Luís Felipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

NOVINSKY, Anita. *Cristãos novos na Bahia: 1624-1654*. São Paulo: Perspectiva, Ed. da USP, 1972.

Novo Aurélio: o dicionário da Língua Portuguesa. Dicionário eletrônico. 3.0 versão. Editora Nova Fronteira, Lexicon Informática.

OLIVEIRA, António de. O tempo de Vieira: a sociedade e a cultura seiscentista. In: TERCEIRO CENTENÁRIO DA MORTE DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA. CONGRESSO INTERNACIONAL, 1998, Braga, *Actas*. Braga: UCP, Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999. vol. I, p. 63-83.

PÉCORA, Alcir. Vieira: retórica e teologia. *Estudos Portugueses e Africanos*, n. 5, 1985, Campinas, p. 19-38.

_____. *Teatro do sacramento: a unidade teológico-teórico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1994.

_____. A arte de morrer, segundo Vieira. In: VIEIRA, António. *A arte de morrer*. Org. e apres. de Alcir Pécora. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

_____. Argumentos afetivos nos sermões fúnebres do Padre António Vieira. In: TERCEIRO CENTENÁRIO DA MORTE DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA. CONGRESSO INTERNACIONAL, 1998, Braga, *Actas*. Braga: UCP, Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999. vol. III, p. 1399-1410.

_____. *Máquina de gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001.

PELOSO, Silvano. O paradigma bíblico como modelo universalista de leitura em António Vieira. *Brotéria*, Lisboa, vol.145, n. 4/5, p. 557-566, out./nov. 1997.

PERELMAN, Chaim. *O império retórico: Retórica e argumentação*. Trad. Fernando Trindade e Rui Alexandre Grácio. Porto: Edições Asa, 1993.

_____; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a Nova Retórica*. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PERES, Fernando da Rocha. *Gregório de Matos e Guerra: uma re-visão biográfica*. Salvador: Edições Macunaíma, 1983.

_____. *Gregório de Matos e a Inquisição*. Salvador: Centro de Estudos Baianos da UFBA, 1987.

_____. *A família Mattos na Bahia do século XVII*. Salvador: Centro de Estudos Baianos da UFBA, 1988.

PIRES, Heliodoro. *Temas de história eclesiástica do Brasil*. São Paulo: São Paulo Editor, 1946.

PIRES, Maria Lucília Gonçalves. *Xadrez de palavras: estudos de Literatura Barroca*. Lisboa: Cosmos, 1996.

_____. Mistério e triunfo na oratória de Vieira. In: TERCEIRO CENTENÁRIO DA MORTE DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA. CONGRESSO INTERNACIONAL, 1998, Braga, *Actas*. Braga: UCP, Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999. vol. I, p. 103-117.

PITT-RIVERS, Julien. A doença da honra. In: GAUTHERON, Marie (Dir.). *A honra – Imagem de si ou dom de si: um ideal equívoco*. Trad. Cascais Franco. Lisboa: Difel [19-]. P. 23-39.

PLEBE, Armando; EMANUELE, Pietro. *Manual de Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

PUNTONI, Pedro. Bernardo Vieira Ravasco, secretário do Estado do Brasil: poder e elites na Bahia do século XVII. São Paulo, *Novos Estudos Cebrap*, n. 68, mar. 2004.

REBOUL, Olivier. *Introdução à Retórica*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

REIS, Bruno Cardoso. Política, religião e direitos humanos no século XVII: Vieira, Locke e Bayle. *Lusitania Sacra*, Lisboa, 2ª série, tomo XI, p. 111-151, 1999.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REYCEND, João Batista. *O sacrossanto, e ecumênico Concílio de Trento em Latim, e Português*. Lisboa: Oficina de Francisco Luiz Ameno, 1781.

RODRIGUES, Maria Idalina Resina. António Vieira e os seus santos: o encontro inevitável com Inácio de Loyola. *Brotéria*, Lisboa, n. 4/5, vol.145, p. 417-435, out./nov. 1997.

RODRIGUES, Manuela Martins. Entre o temor e a confiança: o medo da agonia e a presença do purgatório nos discursos testamentários portuenses 1650-1749. In: *OS “ÚLTIMOS FINS” NA CULTURA IBÉRICA DOS SÉCULOS XV A XVII*. Porto, 1995. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1997. p. 71-102.

ROMEIRO, Adriana. *Um visionário na corte de D. João V: revolta e milenarismo nas Minas Gerais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

ROMERO, Sílvio. *História da literatura brasileira*. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1949.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1500-1755*. Trad. Sérgio Duarte. Brasília: Ed. da UnB, 1981.

SAENGER, Paul. Rezar com a boca e rezar com o coração. Os Livros de Horas: do manuscrito ao texto impresso. In: CHARTIER, Roger (Coord.). *As utilizações do objeto impresso* (Séculos XV ao XIX). Trad. Ida Boavida. Algés: Difel 82, 1998.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz Santos. A rochela de Portugal: o sermão do Padre Antônio Vieira e o Maranhão do século XVII. TERCEIRO CENTENÁRIO DA MORTE DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA. CONGRESSO INTERNACIONAL, 1998, Braga, *Actas*. Braga: UCP, Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999. vol. I, p. 245-261.

SANTOS, Leonel Ribeiro. *Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento*. Lisboa: Edições Colibri, 2004.

SANTOS, Zulmira C. Entre a “doutrina” e a retórica: os tratados sobre os quatro novíssimos (1622) de Frei Antônio Rosado O.P. In: *OS “ÚLTIMOS FINIS” NA CULTURA IBÉRICA DOS SÉCULOS XV A XVII*. Porto, 1995. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1997. p. 161-172.

SCHERER *apud* ROMERO. *História da literatura brasileira*. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1949. vol. 2, p.139.

SCWHARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

____; PÉCORA, Alcir (Org.). *As excelências do governador: o panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado*, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676). Trad. Alcir Pécora e Cristina Antunes. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

SERRÃO Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira. *Nova história da expansão portuguesa. O império luso-brasileiro*. Coordenação de Maria Beatriz Nizza da Silva, Harold Johnson e Frédéric Mauro. vol. VI e VII. Lisboa: Editorial Estampa, 1992.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. Retórica e discernimento nos Sermões do Padre Antônio Vieira. TERCEIRO CENTENÁRIO DA MORTE DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA. CONGRESSO INTERNACIONAL, 1998, Braga, *Actas*. Braga: UCP, Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999. vol. III, p. 1495-1539.

SILVA, Jaqueson Luís. Pregar, revisar e estampar: voz e letra nos sermões de Vieira. In: ABREU, Márcia e SCHAPOCHNIK, Nelson (Org.). *Cultura letrada no Brasil: objetos e práticas*. Campinas: Mercado das Letras, 2005. p. 421-432.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Org.). *Teoria da história*. São Paulo: Cultrix, 1976.

____. Produção, distribuição e consumo de livros e folhetos no Brasil colonial. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, Depto de Imprensa Nacional, vol. 314, jan-mar, 1977.

____ *et al* (Coord.). *O império luso-brasileiro*. Lisboa: Estampa, 1992. (Col. Nova História da expansão portuguesa)

____. *Dicionário da História da Colonização portuguesa no Brasil*. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1994.

SILVEIRA, Francisco Maciel. A persuasão em Antônio Vieira: uma história. *Brotéria*, Lisboa, n. 4/5, vol.145, p. 523-539, out./nov, 1997.

SILVEIRA, Marco Antônio. Sociedade. In: ROMEIRO, Adriana; BOTELHO, Angela Viana. *Dicionário histórico das Minas Gerais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

_____. *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras: 1997

SOUZA, Margarete Edul Prado de. Comentários sobre a morte nos escritos de António Vieira e D. Francisco Manuel de Melo. TERCEIRO CENTENÁRIO DA MORTE DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA. CONGRESSO INTERNACIONAL, 1998, Braga, *Actas*. Braga: UCP, Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999. vol. II, p. 1271-1279.

STEENBERGHEN, F. Van. *O tomismo*. Trad. J.M. da Cruz Pontes. Lisboa: Gradiva [19--].

TEIXEIRA, Ivan. Hermenêutica, retórica e poética nas letras da América portuguesa. *Revista USP*, São Paulo, USP, n. 1, p. 138-159, 1989.

TRINGALI, Dante. *Introdução à Retórica: a Retórica como crítica literária*. São Paulo: Duas Cidades, 1988.

URBANO, Carlota Miranda. *A Oração de sapiência do P. Francisco Machado SJ (Coimbra - 1629)* – Estudo. Tradução. Comentário. Lisboa: Colibri, 2001.

VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

_____. (Dir.). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VERNANT, Jean Pierre et al. A «bela morte» de Aquiles. In: *A honra – Imagem de si: um ideal equívoco*. Trad. Cascais Franco. Lisboa: Difel [19--]. p.57-65.

VEYNE, Paul. Os conceitos em história. In: SILVA: Maria Beatriz Nizza da. *Teoria da história*. São Paulo: Cultrix, 1976. p. 120-134.

VILLALTA, Luiz Carlos. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: SOUZA, Laura de Mello e. *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras: 1997. p. 331-385.

VILLARI, Rosario (Dir.). *O homem barroco*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1995.

XAVIER, Ângela Barreto. Amores e desamores pelos pobres: imagens, afectos e atitudes (séc. XVI e XVII). *Lusitania Sacra*, Lisboa, 2ª série, tomo XI, p. 59-85, 1999.

WEHLING, Arno e WEHLING, Maria José C. M. *Formação do Brasil colonial*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.